

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

КРЫЛОВ Алексей Олегович

**Митрополит Димитрий Ростовский
в церковной и культурной жизни России
второй половины XVII – начала XVIII вв.**

Раздел 07.00.00 – Исторические науки
Специальность 07.00.02 – Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
кандидат исторических наук, доцент
Л.Н. Вдовина

МОСКВА – 2014

Содержание

Введение	1
Обзор историографии	8
Обзор источников	45
Глава I Русское учёное духовенство как феномен Раннего Нового времени	60
§ 1. <i>Интеллектуальная культура Русских земель: от Средневековья к Раннему Новому времени</i>	60
§ 2. <i>Становление киево-могилянской традиции</i>	76
§ 3. <i>Рецепция малороссийской интеллектуальной культуры в Великороссии XVII в.</i>	104
Глава II Митр. Димитрий Ростовский в кругу учёной элиты Великорусской церкви конца XVII - нач. XVIII вв.	128
§ 1. <i>Митр. Димитрий Ростовский и споры о времени пресуществления Св. Даров в Русской церкви XVII в</i>	130
1. Евхаристические споры в России в XVII в	130
1.2. Митр. Димитрий Ростовский в евхаристических спорах конца XVII в.	150
§ 2. <i>Митр. Димитрий Ростовский и великорусское учёное духовенство</i>	168
2.1. Работа митр. Димитрия Ростовского над Четьями-Минеями как связующее звено между Киевом и Москвой	171
2.2. Московский круг общения митр. Димитрия Ростовского	184
2.3. Взаимоотношения митр. Димитрия Ростовского с митр. Иовом Новгородским и его окружением	199
Глава III Деятельность митрополита Димитрия Ростовского в контексте религиозно-культурных перемен в России Раннего Нового времени	216
§1. <i>Традиции и новации латинской образованности у митр. Димитрия Ростовского</i>	218
1.1. «Внешние знания» и христианское просвещение	223

1.2. Роль латинской образованности митр. Димитрия Ростовского в его полемике со старообрядцами: семиотический аспект	246
§ 2. <i>Митр. Димитрий Ростовский о грехе и покаянии</i>	266
§ 3. <i>Взгляды митр. Димитрия Ростовского на место таинств Исповеди и Причастия в церковной жизни</i>	280
3.1. Духовничество и таинство Покаяния	282
3.2. Таинство Евхаристии	302
Заключение	328
Список источников	335
Список литературы	340
Список сокращений	373

Введение

Редкое исследование, посвященное русской культуре XVII – начала XVIII в. обходит вниманием две важные проблемы: во-первых, так называемого «западного влияния» и связей с Западной Европой вообще и, во-вторых, секуляризации и изменения роли церкви в культурной жизни. Как правило, эти два процесса так или иначе сочетаются. Иногда, говоря о роли Русской церкви Раннего Нового времени в культурной жизни эпохи, просто ограничиваются характеристикой духовенства как пережитка Средневековья, которое враждебно относилось ко всему, что не вмещалось в рамки его узкого кругозора¹. В других случаях, допуская, что люди церкви могли выступать сторонниками перемен и проводниками «западных влияний», подчеркивают, что именно по этой причине Православная церковь в итоге уступила духу времени – стала усваивать секуляризированное мировоззрение и утратила хранимое веками учение, смешав его догматы с инославными доктринами². Насколько справедливы эти суждения, ответить не так просто.

Приступая к церковной истории конца XVII - начала XVIII в., легко потеряться в том водовороте идей, мнений и событий, который вдруг возникает перед исследователем. Эта бурная эпоха отмечена самыми невообразимыми сочетаниями личностей и суждений. Славившийся латинской учёностью Сильвестр Медведев упрекает греков Лихудов, выпускников Падуанского университета, за попрание древнего русского благочестия, отстаивая, в полном единомыслии со старообрядцами – и католиками – пресуществление Св. Даров «Христовыми словами». Владыка Афанасий Холмогорский, сибирский старовер по происхождению, защищает Православие от «раскольников» и устраивает первую русскую обсерваторию на берегах Белого моря. Стефан Яворский, прирождённый преподаватель философии, против своей воли становится рязанским митрополитом и

¹ См.: Очерки русской культуры XVII в. / Под. ред. Арциховский А.В. М., 1979. Ч. 1. С. 22-24.

² См.: Успенский Л.А. Богословие православной иконы. М., 1997. С. 492-497.

фактическим главой русской церковной иерархии. «И над всем возвышается немислимая фигура видного расколоучителя, старца Вавилы “из немцев”, выпускника Сорбонны, знавшего многие европейские и древние языки и закончившего жизнь в “гари” под Вязниками»³.

Присмотревшись внимательнее к этой пестрой картине, мы всё же сможем увидеть человека, в чьей личности – инок, иерарха, богослова, проповедника, литератора – сошлись, пожалуй, все те линии напряжения, которыми была пронизана эпоха, одна из самых бурных в истории Русской церкви.

Этим человеком был митрополит Димитрий Ростовский. Димитрий Савич⁴ заслуженно считается одним из наиболее выдающихся отечественных церковных деятелей Раннего Нового времени. Он был уникальной фигурой среди российского духовенства рубежа XVII-XVIII в. и принадлежал к первому поколению, связавшему Малорусскую и Великорусскую церкви.

Будущий Ростовский владыка был сыном казацкого сотника Саввы Туптало и в миру носил имя Даниил. Окончив Киево-Могилянскую коллегию, он в 1668 г. принял монашеский постриг. Тем самым Димитрий Савич связал свою жизнь с Малороссийской церковью, попав в среду таких выдающихся богословов и проповедников как Варлаам Ясинский, Иннокентий Гизель, Иоанн Максимович, Иоанникий Галятовский, Лазарь Баранович, Мелетий Дзик. Незаурядные способности, редкостный дар слова молодого инок не остались незамеченными: в 1675 г. после рукоположения в иеромонахи архиепископом Лазарем Барановичем, Димитрий был оставлен в Чернигове проповедником. В 1677-1678 гг. он совершал поездки в литовские монастыри, посещал Вильно и Слуцк, где монахам так пришлось по сердцу его яркие проповеди, что они долго не желали его отпускать,

³ Хондзинский П., *прот.* «Ныне мы все болеем теологией»: Очерки из истории богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 272.

⁴ В историографии традиционно митр. Димитрий Ростовский именуется Туптало, между тем это не фамилия, а личное прозвище его отца; сам Димитрий подписывался исключительно как «Димитрий Савич». См. напр. Янковска 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.

несмотря на настойчивые требования священноначалия из Чернигова⁵. Вернувшись из Литвы, Дмитрий стал проповедником в Никольском Батурином монастыре⁶. В 1684 г. Дмитрий Савич был назначен казнодеем, т.е. проповедником Киево-Печерской Лавры⁷. Также с этого времени он начал работать над составлением «Книги Житий Святых» (Четий-Миней) – нового агиографического свода для Русской церкви, а в 1689 г. Дмитрий совершил поездку в Москву с делегацией Киевской митрополии в связи с шедшими тогда евхаристическими спорами.

К концу 1690-х гг. Дмитрий Савич получил широкую известность как учёный муж и красноречивый проповедник. Поэтому когда в 1701 году царь Пётр I обратился с просьбой к киевскому митрополиту Варлааму Ясинскому прислать для поставления в сибирские митрополиты игумена или архимандрита, способного организовать масштабную миссионерскую работу⁸, кандидатуру Дмитрия сочли самой подходящей. Но обстоятельства сложились так, что Дмитрий так и не поехал в Сибирь, несмотря на то, что был хиротонисан во митрополиты Тобольские, а в 1702 году, после года, проведенного в столице, он был произведен в митрополиты Ростовские. В этом сане Дмитрий Савич пробыл лишь восемь лет, начиная с прибытия в марте 1702 г. на кафедру и вплоть до кончины 28 октября 1709 г. За этот срок он к тому же дважды отъезжал в Москву: с августа 1705 по сентябрь 1706 и в августе 1708 г.

О масштабе личности Дмитрия Савича свидетельствуют не столь внешние перипетии его жизненного пути, сколько те труды, которые он совершил чуть более за полувек прожитого им. Девизом жизни Ростовского владыки вполне могли бы стать написанные им в письме к другу слова: «Моему сану, его же несть достоин, надлежит слово Божие проповедовати не точию языком, но и пишещею рукой»⁹. Он произносил блестящие проповеди,

⁵ Шляпкин И.А. Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.). СПб., 1891. С. 28.

⁶ Там же. С. 18-38.

⁷ Там же. С. 43-44.

⁸ Там же. С. 274-275.

⁹ Федотова М.А. Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского. Исследование и тексты. М. 2005. С. 167.

понятные самым простым из его прихожан, создавал катехизическую литературу и театральные драмы, писал многотомные Четьи-Минеи, предназначенные для сотен тысяч самых разных читателей и труды по хронологии, интересные и доступные лишь немногим избранным. Устраивал духовное училище в провинциальном Ростове и блестяще полемизировал со старообрядцами. Он оправдывал одни преобразования, осуществляемые Петром I, убедительно доказывая нейтральность для благочестия и допустимость бранобрития, и в то же время резко восставал против других, обличая придворную распущенность и протестуя против отмены постов в армии. Принимал участие в богословских дебатах и устанавливал близкие дружеские отношения с московскими учёными мужами. Не случайно именно ему суждено было стать первым святым Русской церкви синодальной эпохи: после обретения мощей в 1752 г. владыка Дмитрий был торжественно прославлен в лике святителей в 1757 г.

Тем самым, судьба митр. Дмитрия сложилась таким образом, что он принимал участие в разрешении почти всех животрепещущих вопросов религиозно-культурной жизни России своей эпохи. По этой причине, изучение взглядов Дмитрия Савича на то, что волновало его современников, в первую очередь тех, кто как и Ростовский владыка принадлежал к образованной церковной элите, позволит раскрыть многие, ранее не освещённые в историографии¹⁰, аспекты отечественной истории Раннего Нового времени.

Объектом исследования в данной диссертации является культурная и религиозная жизнь России второй половины XVII – начала XVIII вв., а **предметом исследования** – личность митр. Дмитрия Ростовского, его воззрения на актуальные проблемы интеллектуальной и церковной жизни России.

Цель диссертации – дать характеристику Дмитрия Савича, митрополита Ростовского как церковного и культурного деятеля России

¹⁰ См. раздел: Обзор историографии.

второй половины XVII - начала XVIII вв. в контексте религиозно-культурной истории Европы Раннего Нового времени.

В диссертации были поставлены следующие **задачи**: 1) выявить историко-культурный контекст, в котором осуществлялась деятельность митр. Димитрия Ростовского, обратив особое внимание на феномен учёного духовенства в России Раннего Нового времени; 2) проанализировать участие Димитрия Савича в жизни образованной элиты Великорусской церкви конца 1680-х-1709 гг.; 3) уяснить, как митр. Димитрий в своей деятельности давал ответ на вызовы, которые ставили перед ним религиозно-культурные реалии Раннего Нового времени; 4) изучить, в чём состояло т.н. «западное влияние» на воззрения митр. Димитрия Ростовского, что требует рассмотрения деятельности и взглядов архиерея в контексте религиозной истории Западной и Центральной Европы XVI–XVII вв.

Для разрешения этих задач были избраны конкретные сюжеты, наиболее ярко показывающие те или иные стороны личности Ростовского архиерея. При этом в работе предпринимается попытка понять лишь то, как в мировоззрении митр. Димитрия преломлялись религиозно-культурные проблемы его времени, но не то, какое влияние убеждения Ростовского владыки оказали на культурную и религиозную жизнь России. Решение последней задачи потребовало бы отдельного исследования с привлечением иных источников.

Структура исследования. Работа делится на введение, три главы, каждая из которых в свою очередь, делится на несколько параграфов, и заключение. Такая структура работы обусловлена поставленными задачами.

Во введении осуществляется постановка проблемы, делается обзор источников и историографии. В первой главе показывается, как складывались те религиозно-культурные реалии, в которых жил и творил митр. Димитрий Ростовский. Глава открывается кратким очерком истории восточноевропейской православной интеллектуальной культуры X-XVI вв. (§ 1), за ним следует описание феномена могилянской традиции Киевской

митрополии XVII столетия (§ 2) и усвоения западнорусских религиозно-культурных тенденций в Великороссии в XVII в. (§ 3).

Во второй главе рассматривается участие митр. Димитрия Ростовского в жизни интеллектуальной элиты Великорусской Церкви конца XVII – начала XVIII в.; анализируется позиция Димитрия Савича в евхаристических спорах 1680-90-х гг. (§ 1) и его отношения с различными представителями великорусского учёного духовенства – кругом Московского Печатного двора и митр. Иова Новгородского (§ 2).

В третьей главе предпринимается попытка проследить, как в своей деятельности Ростовский владыка отвечал на религиозно-культурные вызовы, которые Раннее Новое время ставило перед Русской церковью в начале XVIII в. Здесь рассматриваются воззрения митр. Димитрия на латинскую образованность и её место в церковной жизни (§1); вопрос изменений в религиозной ментальности анализируется сквозь призму взглядов Димитрия Савича на грех и покаяние (§2) а изменение сложившегося уклада церковной жизни и переход от обрядово-уставного благочестия к более личностному типу религиозности рассматривается сквозь призму отношения митр. Димитрия Ростовского к таинствам Покаяния и Евхаристии (§3).

В качестве **хронологических рамок** исследования были выбраны 1684-1709 гг. Это обусловлено тем, что ранний период жизни Димитрия Савича тесно связан с локальными проблемами Киевской митрополии, в то время как с 1684 г. он вовлекается в разрешение вопросов, общих как для Малороссии, так и для Великороссии. Однако, поскольку в исследовании широко применяются историко-сравнительный и историко-генетический методы, то, при необходимости, совершаются экскурсы в историю Средневековья и Раннего Нового времени.

Методологической основой работы служит системный подход, который можно охарактеризовать как рассмотрение отдельных исторических феноменов в контексте эпохи с учётом многофакторности исторического

процесса. В данной работе системный подход реализуется через использование комплекса методов, выбор которых определяется поставленными в ней исследовательскими задачами. Применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, историко-антропологический, конкретно-исторический методы.

Решение поставленных задач потребовало также использования методик междисциплинарного исследования, в частности привлечения таких гуманитарных и богословских дисциплин, как культурология, философия, догматическое и пастырское богословие, семиотика. Выводы строятся на основе традиционных для исторической науки принципов историзма и объективности.

Актуальность исследования состоит в том, что изучение роли митр. Димитрия Ростовского в церковной и культурной жизни России и тех ответов, которые он давал на вызовы своего времени, позволит не только полнее представить взгляды Димитрия Савича и оценить его вклад в отечественную историю, но и расширит наши представления о причинах, сущности и ходе тех перемен в духовной жизни российского общества, которые происходили в Раннее Новое время.

Научная новизна данного исследования обусловлена не только отсутствием в современной историографии обобщающих исторических работ, посвящённых митр. Димитрию Ростовскому¹¹, но и тем, что в настоящем исследовании для анализа воззрений Ростовского владыки впервые широко привлекаются источники личного происхождения, в том числе – неопубликованные¹².

¹¹ См. раздел Обзор историографии.

¹² См. раздел Обзор источников.

Обзор историографии

Историография Российской империи – зарубежные исследователи XX в. о митр. Димитрии – работы советских учёных – российская историография – украинская историография – западная историография кон. XX – нач. XXI вв. – обзор основных концепций истории русской культуры XVII – нач. XVIII вв. в современной исторической науке.

Жизнь и деятельность митр. Димитрия Ростовского привлекали внимание исследователей на протяжении столетий. Благодаря этому историография, посвящённая Ростовскому архиерею, к настоящему времени весьма обширна, хотя и крайне неоднородна: среди многочисленных работ мы можем встретить и монументальные монографии, и обзорные статьи, и публицистические очерки. Разнятся и тематика исследований: это как биографические работы, так и труды, в которых изучаются те или иные аспекты наследия владыки и его вклада в церковную жизнь своей эпохи, и источниковедческие изыскания. При этом авторы рассматривают деятельность Димитрия Савича с точки зрения различных дисциплин – от богословия и филологии до искусствоведения и театроведения.

Первым произведением, посвященным митр. Димитрию Ростовскому стало его Житие. Изначальные варианты Жития обращались лишь в рукописях. Это – краткая редакция, составленная, предположительно, митр. Амвросием Зертис-Каменским ещё до канонизации, и Житие, которое написал митр. Арсений Мацеевич и представил Синоду в 1758 г. (оно, однако, не получило одобрения). Первым печатным изданием, посвященным Ростовскому митрополиту, стала т.н. Синодальная редакция Жития, автором которой был, по всей видимости, Я.А. Татищев, отставной гвардейский офицер, организовавший в 1786 г. издание собрания сочинений митр. Димитрия Ростовского и включивший в него свой вариант Жития¹³.

Все эти тексты, отличаясь в деталях и по объёму, излагали в основных чертах биографию Ростовского владыки, начиная с раннего детства и

¹³ *Димитрий Ростовский, свт.* Собрание разных поучительных слов и других сочинений. М., 1786. Ч. 1. Л. 1-27; *Федотова М.А.* Житие, почитание и прижизненные чудеса святого Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов Великий, 2008. С. 276-281.

заканчивая архиерейским служением и кончиной. Авторы всех Житий, несомненно, пользовались документами из личного архива Дмитрия Савича, а в ряде случаев и опирались на свидетельства людей, лично знавших митрополита, (например, учеников его школы), и местные предания. Последнее позволяет рассматривать уникальные сведения Синодального Жития (автор которого наиболее полно использовал все возможные источники), относящиеся к Ростовскому периоду жизни митр. Дмитрия, как достаточно достоверные.

Житие, главным образом в Синодальной редакции, надолго стало основным описанием жизни и деятельности митр. Дмитрия Ростовского вплоть до середины XIX в. Только в 1818 г. учёный митр. Евгений Болховитинов посвятил Ростовскому владыке содержательную статью в своём «Словаре», дополнив сведения Жития комментированным перечнем сочинений митр. Дмитрия и несколькими примечательными фактами¹⁴.

Всерьез представители церковно-академической науки обратились к изучению личности и наследия Дмитрия Савича только в 1840-х гг. К этому времени достаточно полное собрание сочинений Ростовского владыки, впервые опубликованное в 1786 г.¹⁵ и неоднократно переиздававшееся с тех пор, уже многие десятилетия было достоянием широкой общественности.

Так, в 1842 г. в журнале «Христианское чтение» известнейший богослов и историк митр. Макарий Булгаков опубликовал работу «Святого отца нашего Дмитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений»¹⁶, представляющую собой подборку цитат из творений митр. Дмитрий по догматическим вопросам.

¹⁴ Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1827. С. 116-137.

¹⁵ Дмитрий Ростовский, свт. Собрание разных поучительных слов и других сочинений. М., 1786. Т. 1-6. Этому изданию предшествовал ряд публикаций некоторых других трудов владыки, подробнее см. раздел «Обзор источников». В том же году была опубликована и проповедь: Авраамий (Флоринский), архим. Слово на день памяти Святителя Дмитрия Ростовского, чудотворца, говоренное архимандритом Авраамом в 1786 г. М., 1786.

¹⁶ Макарий (Булгаков), митр. Святого отца нашего Дмитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение 1842. № IV. С. 311-512.

Чуть позже, в 1849 г. на свет появилась книга «Св. Димитрий митрополит Ростовский»¹⁷, опубликованная без указания авторства. Учёные XIX в. сообщали, что этот труд был составлен ректором Московской духовной академии прот. А.В. Горским из двух работ студентов Нечаева (впоследствии – еп. Виссариона) и Барского. Первая часть, за авторством В. Нечаева, представляла собой первую научную биографию Ростовского архиерея (впрочем, скорее в жанре очерка), во второй части, принадлежавшей Барскому, фактически разбиралось содержание многотомных «Сочинений» Ростовского владыки, и делалась попытка оценить его догматические, «нравственно-духовные» и исторические творения с точки зрения церковного учёного XIX в. При этом особый раздел был уделён Четьям-Миньям, их источниками и методологии работы над ними Димитрия Савича. Достоинства этой работы очевидны (среди них отметим первый опыт научного анализа писем Димитрия Савича и его Диариуша). Также, похоже, именно В. Нечаев впервые обратил внимание на латиноязычные источники Четий-Миней и иных сочинений митр. Димитрия Ростовского. При этом при написании данной работы рукописные источники практически не использовались, а жизнь митр. Димитрия Ростовского рассматривалась в ней в отрыве от контекста эпохи (причину этого следует усматривать в общей неразвитости методологии историографии великорусской и малорусской культуры в середине XIX в.)

В последующие сорок лет исследования митр. Димитрия Ростовского и его наследия продолжали развиваться неспешными темпами¹⁸. Особо следует отметить появления исследований, посвящённых Ростовскому училищу

¹⁷ Святой Димитрий митрополит Московский. М., 1849.

¹⁸ *Гермоген (Добронравов), еп.* Св. Димитрий митрополит Ростовский // Духовная беседа. 1857. С. 395-418; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы: 862–1720. Харьков, 1859. Кн. 1. С. 373–377; *Сулоцкий А., прот.* Митр. Димитрий как архипастырь Сибирский. Странник. 1866. № 11. С. 51-66; *Пимен.* Краткое сказание о житии, трудах и творениях святителя Димитрия митрополита Ростовского чудотворца. С прилож кр. наставлений. Ярославль, 1884; *Мирославский В.* Святитель Димитрий митрополит Ростовский как проповедник. Ярославль, 1889.

прославленного митрополита, совмещённых с публикациями рукописных учебников¹⁹.

В то же время, изучение культуры XVII в. – как Великороссии, так и западнорусских земель – шло в это время полным ходом и исследователи, работавшие над другими темами, периодически затрагивали и личность митр. Димитрия. Так, Г. Г. Миркович, исследуя евхаристические споры конца XVII в., коснулся участия в них митр. Димитрия и опубликовал трактат «Рассуждение о пресуществлении Святой евхаристии», атрибутировав его именно Ростовскому владыке²⁰. Л. Мацевич в работе, посвящённой польскому проповеднику Фоме Млодзяновскому, указал на влияние этого иезуитского гомилаета на проповеди Димитрия Савича²¹.

В конце XIX в. на свет одна за другой появлялись монографии о деятелях русской культуры XVII – начала XVIII вв. Не стал исключением и наш герой. В 1891 г. И.А. Шляпкин издал работу «Святой Димитрий Ростовский и его время (1651–1709)»²². Это исследование вобрало в себя достижения историографии XIX в. и стало воплощением лучших её принципов. И.А. Шляпкин поставил себе задачу написать научную биографию митр. Димитрия Ростовского на широком историко-культурном фоне эпохи – и с блеском исполнил задуманное, опираясь на множество архивных материалов, часть из которых в настоящее время утрачена²³. Труд этот представляет собой как бы некую летопись жизни митр. Димитрия, прерываемую, впрочем, обширными отступлениями о западном влиянии на жизнь Великороссии и Малороссии и евхаристических спорах в Москве. По сей день труд Шляпкина остаётся непревзойдённым в качестве наиболее полной биографии митр. Димитрия Ростовского: скрупулезное собрание

¹⁹ *Никольский Ф.Я.* Ростовское училище при св. Димитрии митрополите // Ярославские епархиальные ведомости. 1863. С. 231–438; *Корсунский Н.Н.* Материалы для истории училища свт. Димитрия Ростовского // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. С. 347–359, 363–365.

²⁰ *Миркович Г.Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. Вильна, 1886. С. 243–245; I-XXVI.

²¹ *Мацевич Л.* Польский проповедник XVII века иезуит Фома Млодзяновский // ТДКА. 1871. Т. 2. С. 190–201.

²² *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709) СПб., 1891.

²³ *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 17.

фактических сведений о жизни владыки, осуществленное в лучших традициях позитивистской школы, оставляет современным историкам возможность лишь для полемики с отдельными деталями.

Отметив значимость труда Шляпкина как *жизнеописания*, нельзя не сказать о том, как он трактует воззрения митр. Димитрия Ростовского на различные предметы, а также, какое место в церковной и культурной жизни России второй половины XVII – начала XVIII в. И.А. Шляпкин ему отводит. В предшествующих исследованиях, посвящённых митр. Димитрию, по меткому замечанию М.П. Погодина: «автор всегда боится, как будто сказать лишнее и не говорит нужного, беспрестанно думает о приличии, как будто бы всякая строка должна была иметь характер догматический или канонический»²⁴, посему мысли о том, чтобы отождествить Ростовского святителя с неким движением или партией – пусть даже интеллектуальной – нет.

И.А. Шляпкин же, наоборот, не страшится оценок и обобщений, что неизбежно в исследовании столь острой для XIX в. темы как петровская эпоха. Он представляет время митр. Димитрия как пору постепенной смены византийского «духовного начала» западно-европейским в России. Одним из течений, возникших под «влиянием Запада» является польское, осуществлявшееся через посредство малороссов, в особенности – духовных лиц. Это культурное влияние достигло расцвета в правление Софьи, когда конфликт между его носителями и людьми старого, византийского образования выразился в борьбе двух церковных партий и евхаристических спорах (не случайно И.А. Шляпкин посвящает полемике о времени пресуществления Св. Даров два из десяти разделов монографии). В эпоху Петра I большая часть людей с «малорусскими взглядами» сочувствовала общему ходу реформы, но не одобряла её «голландско-немецкого, полного протестантизма духа»²⁵. Митр. Димитрий Ростовский явил собой

²⁴ Цит по.: *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий... С. I (Первой пагинации).

²⁵ Там же. С. 55.

«идеального общественного деятеля в духе слияния западного образования с старыми русскими церковными взглядами»²⁶.

Темы противопоставления малороссийского и великорусского, западноевропейского и византийского пронизывают всю монографию. Так, даже жизнь митр. Димитрия И.А. Шляпкина считает необходимым чётко разделить на два этапа: малорусский, где «личность будущего святителя не представляет резких очертаний и деятельность его мало выделяется из общей деятельности малорусских монахов»²⁷ и ростовский, где «жизнь кончилась... началось житие»²⁸. Следует отметить, что И.А. Шляпкина первый обратил внимание на то, что в сочинениях Димитрия Савича содержится ряд «латинских» богословских мнений: по вопросу о времени пресуществления Св. Даров и о Непорочном Зачатии Девы Марии²⁹.

Хотя труд И.А. Шляпкина не утратил своего значения и по нынешнее время, он не лишен недостатков. Во-первых, историко-культурные концепции, бывшие актуальными в конце XIX столетия, в настоящее время уже сильно устарели, многие из выводов исследователя нуждаются в корректировке. Во-вторых, единственный подробно изложенный сюжет в монографии – это вопрос о времени пресуществления Св. Даров, причём участие самого митр. Димитрия в евхаристических спорах автор осветил весьма блёкло. Остальные проблемы, связанные с деятельностью Ростовского владыки излагаются как бы «на ходу»: тем самым автор, хотя и охватывает всю проблематику деятельности митр. Димитрия, однако, недостаточно глубоко. Сочинения Димитрия Савича рассматриваются также лишь обзорно. Желая максимально отстраниться от церковно-академических исследований с их детальным анализом сочинений, И.А. Шляпкина уходит в другую крайность: творения Ростовского владыки используются им, скорее, как иллюстрации событий жизнеописания, но не как объект глубокого исследования.

²⁶ Шляпкина И.А. Св. Димитрий... С. 457-458.

²⁷ Там же. С. 458.

²⁸ Там же. С. 459.

²⁹ Там же. С. 193; 224-225; 238-239.

Подводя итог, можно сказать, что И.А. Шляпкин писал свой труд о личности митр. Димитрия Ростовского в связи с литературной деятельностью и обстоятельствами времени³⁰. Однако на нынешний момент наши знания и о литературной деятельности, и об обстоятельствах времени значительно расширились, что позволяет нам по-новому взглянуть и на саму личность владыки.

Выход в свет труда И.А. Шляпкина, 200-летие со дня восхождения Димитрия Савича на кафедру (1902 г.), а также 200-летие со дня преставления Ростовского святителя (1909 г.), которое сопровождалось торжественными мероприятиями, способствовали привлечению вниманию к личности митр. Димитрия.

Значительная часть публикаций этого периода, посвященных митр. Димитрию Ростовскому – это популярные жизнеописания, отличающиеся друг от друга лишь по стилю изложения и объёму³¹ и работы, носящие сугубо обобщающий характер³².

Выходят и оригинальные научные работы, разной степени глубины и самостоятельности. Так, выводы И.А. Шляпкина о «латинизме» митр. Димитрия нашли своё отражение не только в работе польского исследователя А. Яблоновского, посвящённой Киево-Могилянской академии и её роли в распространении западно-европейской культуры в России³³, но и в очерке А. Пыпина «Последние времена Московской Руси»³⁴, где автор рисует портреты

³⁰ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. I (Первой пагинации).

³¹ Знаменский Л. О жизни и трудах св. Димитрия Митрополита Ростовского. Тобольск, 1892; Г-ков, К.Д. Св. Димитрий, митрополит Ростовский // Странник, 1895. № 8. С. 371-387; № 9. С. 3-35; Титов А.А. Житие Свт. Димитрия Ростовского, митрополита Ростовского, составленное по рукописям и печатным источникам. Ростов-Ярославский, 1902; Тихвинский Н.А., прот. Воспоминания о жизни и трудах святителя Димитрия, митрополита Ростовского, чудотворца, по случаю исполнившегося 200-летия прибытия его в Ростов Великий. Ростов-Ярославский, 1902; Поселянин Е. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905. С. 24-47; А.Д. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. СПб., 1909; Обтемпранский А. Святитель Димитрий митрополит и чудотворец Ростовский (жизнь и труды его) // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1909, № 41. С. 607-620; Святитель Димитрий, Митрополит Ростовский, Чудотворец. Ярославль, 1909; Поселянин Е. Св. Димитрий Ростовский и его творения // Русский паломник, 1909, № 15. С. 238-239; № 16. С. 255-257; № 17. С. 268-270.

³² Вертеловский А. Св. Дмитрий Ростовские и его творения. Харьков 1910; С-в П. Свт. Димитрий и Спасо-Яковлевский монастырь // Русский паломник, 1914, № 48. С. 768-772.

³³ Jabłonowski, A. Akademia kijowsko-Mohylańska. Craców, 1899-1900.

³⁴ Пыпин А. Последние времена Московской Руси. Сильвестр Медведев и «Латинская часть». Патриарх Иоаким. Митр. Димитрий Ростовский // Вестник Европы, 1894, № 11. С. 273-323.

трёх представителей Российской интеллектуальной элиты конца XVII в.: Сильвестра Медведева, патр. Иоакима, митр. Дмитрия Ростовского – причём утончённость мысли, доброта и терпимость последнего противопоставляются московской косности и воинствующему невежеству. Вывод сочинения, однако, весьма любопытен: конец XVII в. был канун реформы и лучшие люди искали «другого умственного порядка вещей», на первых порах находя его в латинской схоластике, однако далее петровская реформа откроет лучшим умам дорогу к «реальному и светскому знанию»³⁵. Ростовский митрополит тем самым оказывается симпатичным *как личность*, но, в общем-то, безнадежно увязшим в тупике «устарелой схоластики»³⁶.

От прочих биографий Ростовского митрополита отличается глава «Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Академии (1651–1709)» из работы Ф.И. Титова, посвящённой Киево-Могилянской Академии в XVII–XVIII вв.³⁷ Текст этот состоит из двух частей – оригинального биографического очерка и экскурса в историю исправления текста Четий-Миней митр. Дмитрия, предпринятого в 1755–1756 гг. киевскими экспертами и петербургскими справщиками.

Работа свящ. М.С. Попова «Святитель Димитрий Ростовский и его труды»³⁸, написанная простым языком и даже снабжённая иллюстрациями, была, без сомнения, предназначена для широкого круга читателей. Достаточно любопытен разбор автором проповедей, где, между прочим, обращается к наблюдениям Л.Мацеевича о влиянии Ф. Млодзяновского на проповеди Ростовского владыки. Однако большую важность для нас представляют два других раздела работы, а именно: богословский разбор нравственного учения Дмитрия Савича по материалам его проповедей и сочинений и основных идей, содержащихся в Четьях-Минях. Достоинством обоих разделов является не только широта взгляда на проблему, но и попытка подвергнуть рассмотрению весь доступный автору корпус

³⁵ Пытин А. Указ. соч. С. 323.

³⁶ Там же.

³⁷ Титов Ф.И. К истории Киевской духовной Академии в XVII-XVIII вв. // ТДКА. 1909. Т. III. С. 173-239.

³⁸ Попов М.С., свящ. Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб, 1910.

сочинений митр. Димитрия (к 1910 г. опубликована была уже большая часть наследия Димитрия Савича), что делает эти обзоры весьма полными и заслуживающими всяческого внимания.

Работа свящ. М.С. Попова является как бы связующим звеном между историческими работами и теми трудами, в которых объектом исследования стала именно религиозная проблематика творчества митр. Димитрия Ростовского. К ним относится ряд небольших исследований, посвящённых различным аспектам богословского наследия Ростовского архиерея³⁹.

Музееведческие и источниковедческие проблемы в это время практически не исследовались⁴⁰.

Революционные перемены в стране прервали столь динамично развивавшееся направление научных исследований: церковно-историческая наука в молодом Советском государстве существовать перестала, а историков-марксистов митрополиты и архиереи не интересовали. Тем не менее, два крупных исследования трудов митр. Димитрия были совершены именно в первые десятилетия советской власти.

В 1922–26 гг. В.П. Зубов, тогда – юный выпускник философского факультета МГУ и сотрудник Государственной академии художественных наук – пишет «в стол» книгу по истории русской проповеди, первый раздел которой был посвящён митр. Димитрию Ростовскому⁴¹. В ней автор с тщанием философа и искусствоведа рассматривает проповеди Димитрия Савича как с точки зрения эстетической, так и с точки зрения содержательной. В.П. Зубов подробно разбирает источники разнообразных мотивов и идей в проповедях, композиционное и идейное построение «слов» Ростовского владыки.

³⁹ *Свирелин А.И., прот.* Православное исповедание христианской веры в Четьях-Минеях Св. Димитрия Ростовского. СПб., 1893; *Преображенский А.* Св. Димитрий как проповедник. Казань, 1909; *Маккавейский С.К.* Свт. Димитрий как патролог и пасторолог. ТДКА. 1910. Т. I. № 1. С. 22-64; *Троицкий А.* Свт. Димитрий как противораскольничий деятель // *Странник*. 1915. № 2. С. 219-248.

⁴⁰ *Ефимов А.Н.* Елецко-черниговская икона Богоматери келлия святителей Феодосия и Димитрия со священными предметами их времени в Елецеком успенском монастыре в городе Чернигове. Чернигов, 1902; *Никольский А. И.* Несколько слов о Житии и сочинениях св. Димитрия Ростовского // *Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук*. 1909. Т. 14. Кн. 1. С. 160-171.

⁴¹ *Зубов В.П.* Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001. С. 15-62.

Издана была эта работа, идейно принадлежащая к историографии дореволюционной, лишь в 2001 г., тем самым став де-факто частью историографии постсоветской. Парадоксы русской истории.

Драматичной стала судьба и монументальной диссертации прот. А. Державина «Четьи-Минеи Дмитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник»⁴². Автор начал работу над ней ещё до революции, закончил в 1917 г., отослал в Киевскую духовную академию для прочтения рецензентам... Но революция и наступившая всеобщая неразбериха привели к тому, что посылка пропала. О. Александр почти сразу же приступил к воссозданию работы по памяти и черновикам. Пройдя в 1930-е арест и ссылку, прот. А. Державин смог не только восстановить свой первоначальный труд, но и превзойти его: итоговый вариант, помимо расширенного исследования был снабжён тремя томами приложений⁴³. Защитить диссертацию удалось лишь в 1953 г., а частично опубликовать – в 1976 г. Однако направление исследования, по признанию самого автора, было определено тем самым первым вариантом, а потому – как и по ряду других причин – работу следует отнести к дореволюционному этапу историографии.

Труд прот. А. Державина стал по сути тем, от чего отказался в своё время И.А. Шляпкин («Можно было изучить специально литературную деятельность св. Дмитрия, разработать вопрос об источниках Четь-Миней Святителя, особенно в русских житиях...»⁴⁴). В нём на обширном архивном материале были подвергнуты рассмотрению Четьи-Минеи митр. Дмитрия Ростовского как литературное произведение. Выявление источников, которыми пользовался Ростовский владыка в своей работе, тщательное сравнение всех житийных текстов Дмитрия Савича с их оригиналами позволили прот. А. Державину сделать ряд основательнейших выводов о

⁴² Державин А., прот. Четьи-Минеи Дмитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. № 15. С. 61-145; 1976. № 16. С. 46-141.

⁴³ Державина Е.И. Протоиерей А.М. Державин. Личность и научная деятельность. К истории создания магистерской диссертации // Вестник ПСТГУ. История. История Церкви. 2007. № 4. С. 7-21.

⁴⁴ Шляпкин И.А. Св. Дмитрий... С. I (Первой пагинации).

методологии ростовского архиерея и самом характере Четий-Миней как литературного и богословского памятника. Наиболее важными из этих выводов стали следующие: митр. Димитрий пользовался главным образом латинскими изданиями либо макарьевскими Великими Четьями-Минеями, последним отдавая предпочтение; при написании Четий-Миней Димитрий Савич стремился создать книгу, ориентированную на массового читателя; влияние польского агиографа Петра Скарги, которое до того считалось весьма значительным, свелось только к ориентации на стиль успешного предшественника. Тем самым работа прот. Александра Державина, представившая труд митр. Димитрия Ростовского над житиями святых как серьёзную научную работу, основанную на переработке источников – и не являющуюся всего лишь подражанием польским образцам – явилась значительным вкладом в осмысление места Димитрия Савича в культурных реалиях рубежа XVII–XVIII вв.

Наконец, третьим представителем «советской дореволюционной» историографии стал Д.И. Абрамович, до 1909 г. преподававший в Санкт-Петербургской духовной академии. В 1928 и 1929 гг. в киевских научных журналах вышло две его статьи, посвящённых Четьям-Минеям митр. Димитрия⁴⁵. Пикантность ситуации заключается в том, что не раньше мая 1927 г. Д.И. Абрамович был арестован и отправлен на Соловки, где и пребывал пять лет... Статьи представляют интерес также как первые попытки филологического исследования наследия Ростовского митрополита.

Подводя итог первому этапу историографии, следует сделать несколько выводов. Дореволюционные авторы довели до совершенства жанр биографии митр. Димитрия, начало которому было положено ещё его Житием. В то же время, исследования сочинений Димитрия Савича по большей части так и оставались статьями, очерками и набросками, эпизодическими и разрозненными. Причем большая часть их не отличалась особой глубиной и

⁴⁵ *Абрамович Д. И.* «Повесть о Варлааме и Иосафе» в Четых-Минях Димитрия Ростовского // Юбилений збірник. М. С. Грушевському. Київ, 1928. С. 729-734; *Он же.* Літописні джерела Четых-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник за рік 1929. Київ., 1929. С. 32-61.

широтой: источниковой базой служили, как правило, лишь опубликованные творения Ростовского владыки, а наблюдения, сделанные на их основе, не связывались авторами с историко-культурным контекстом эпохи. Единственный сюжет, изученный достаточно подробно – это Ростовское училище.

Выход из этой ситуации наметился к концу существования дореволюционной историографической традиции. Так, междисциплинарный подход позволил В.П. Зубову рассмотреть проповеди владыки одновременно и с эстетической, и с религиозной точки зрения. Несомненной широтой подхода в работе с источниками при анализе сочинений митр. Димитрия отличается труд прот. А. Державина: он, наряду с филологическими изысканиями Д.А. Абрамовича, стал новым словом в изучении наследия митр. Димитрия, и является предвестником нового этапа отечественной историографии митр. Димитрия Ростовского в которой филология будет доминировать.

Период 1930 – сер. 1960-х гг. был отмечен полным забвением митр. Димитрия Ростовского в светской исторической науке Советского Союза, изучение в некотором объёме продолжалось только в отечественной церковно-исторической науке. Поэтому прежде чем перейти к историографии советской, нам следует обратиться к тому, что было создано в историографии зарубежной, в т.ч. «русского зарубежья».

Здесь личность Ростовского архиерея продолжала привлекать внимание исследователей. В центре внимания находился, главным образом, поставленный ещё И.А. Шляпкиным вопрос о «западном влиянии» на взгляды митр. Димитрия.

Так, особое внимание католических учёных и священников привлекала личность митр. Димитрия Ростовского как православного святого с «латинскими» взглядами. Это привело к появлению работ по богословию митр. Димитрия, доказывающих, что Ростовский владыка был духовно близок Римо-католической церкви, что, в частности, выражалось в

исповедании им латинского взгляда на время пресуществления Св. Даров и учения о Непорочном Зачатии Девы Марии⁴⁶.

Православная сторона, представленная эмигрантами, не отрицала «латинства» митр. Димитрия⁴⁷. Во влиятельнейшей работе «Пути русского богословия»⁴⁸ о. Георгия Флоровского митр. Димитрий Ростовский характеризуется как «западник» и «латинист», хотя и выдающийся из числа прочих: «Внутренний опыт святителя Димитрия не вмещался в этих тесных гранях богословского ложноклассицизма, но как писатель он за эти грани не переступал»⁴⁹.

Ту же тенденцию мы видим и в трудах С.А. Зеньковского, посвящённых старообрядчеству: в них митр. Димитрий предстаёт носителем чуждой культуры, который осуждает «Раскол» потому, что не может понять душу великоросса⁵⁰. «Розыск раскольнической брынской веры» хотя и используется С.А. Зеньковским как источник по истории старообрядчества рубежа XVII–XVIII вв., но оценивается им негативно и упрекается за «фальсифицированные» материалы⁵¹. На него отчасти возлагается вина за формирование в русском обществе отношения к старообрядчеству как проявлению невежества и обскурантизма. Между тем, никакого специального разбора антистарообрядческой полемики митр. Димитрия в работах С.А. Зеньковского нет.

В некотором отстранении от конфессиональных и идеологических дебатов написана работа М. Берндта о проповедях митр. Димитрия⁵². В ней исследователь обратился к ораторской прозе Ростовского владыки. Автор

⁴⁶ *Dąbrowski Ks. R.* *Dimitr Rostowski jako obrońca prawd wiary nieuznawanych dziś przez prawosławie.* Warszawa, 1936; *Helsch A.* *De theologia Dimitriæ metropolitæ Rostoviensis.* Roma, 1936; *Иоанн (Кологривов), иером., S.J.* *Учение Святителя Димитрия Ростовского // Очерки по Истории Русской Святости.* Брюссель, 1961; *Rodes E.* *La Mariologia di D. Tuptalo metropolita di Rostov (1651-1709).* Milano, 1967.

⁴⁷ Характерна в этом плане статья православного священника в Католической энциклопедии, повторяющая выводы римо-католических исследователей: *Paprocki H.* *Dymitr z Rostowa, św [...]* // *Encyklopedia Katolicka.* T IV. Lublin, 1985. S. 421-422.

⁴⁸ *Флоровский Г., прот.* *Пути русского богословия.* Париж, 1937.

⁴⁹ *Он же.* *Пути русского богословия.* М., 2009. С. 79.

⁵⁰ См. *Зеньковский С.А.* *Русское старообрядчество.* М., 2009. С.447, 484, 495, 569, 634.

⁵¹ Там же. С. 484.

⁵² *Berndt M.* *Die Predigt Dimitrij Tuptalos: Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt.* Fr./M.; Bonn, 1975.

разбирает её в контексте риторической традиции XVII в. и приходит к выводам о значительном влиянии католических проповедников на стиль и манеру изложения митр. Димитрия.

Таким образом, второй этап историографии, посвящённой митр. Димитрию Ростовскому, характеризуется главным образом обсуждением его «латинских» взглядов. Зарубежные исследователи этой поры не имели доступа к отечественным архивам, а потому все их выводы основывались на уже опубликованных материалах и сводились, главным образом, к оценке и переоценке степени и характера «латинства» и «западничества» митр. Димитрия.

В отечественной церковно-исторической науке, несмотря на её печальное состояние в СССР, работы, посвящённые митр. Димитрию начали выходить уже с 1940-х гг.⁵³, однако ничего нового, в сравнении с дореволюционными исследованиями, в них сказано не было (исключение – публикация уже упоминавшегося труда прот. А. Державина в 1976 г.).

Возобновление интереса к персоне митр. Димитрия в светской советской науке в 1960-е гг. связано с личностью выдающегося слависта Н.М. Дылевского обратившего внимание на ту значительную роль, которую сыграли исторические произведения митр. Димитрия Ростовского («Летопис Келейный» и Четьи-Минеи) в процессе болгарского национального Возрождения⁵⁴.

⁵³ Ганецкий В., свящ. Св. Димитрий, митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 6. С. 42-48; Варфоломей, митр. О пастыреводительном характере творения Святителя Димитрия, митр. Ростовского // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 1. С. 54-58; Святой Димитрий митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 9. С. 28-32; Викторов П., свящ. Святитель Димитрия Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 2. С. 64-73; Политыло В., свящ. Святой Димитрий Ростовский как богослов-догматист. Курсовое сочинение. Л., 1959; Недосекин В., прот. Святой Димитрий митрополит Ростовский и его гомилетическое наследие. Курсовая работа. Троице-Сергиева Лавра. Загорск, 1969-1970; Питурим (Старинский), иерод. Святой Димитрий Ростовский. Его богословские труды и пастырская деятельность. Курсовое сочинение. Загорск, 1972; Просвирнин А., прот. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 9. С. 68-75.

⁵⁴ Дылевский Н. М. Дмитрий Ростовский (Даниил Туптало) и болгарское возрождение // *Études balkaniques*. 1966. Т. 2. N 4. P. 113-139; Он же. Русская и украинская историография XVIII ст. и «История во кратце о болгарском народе славенском» Спиридона (1792) // XVIII век. Л., 1974. Сб. 10. С. 127-134; Он же. Житие славянских первоучителей Мефодия и Кирилла в обработке Димитрия Ростовского // *Études balkaniques*. 1986. Т. 22. N 1. P. 105-113; Он же. Дмитрий Ростовский и Болгарское Возрождение // Исследования по древней и новой литературе. М., 1987.

В дальнейшем филологи начинают периодически обращаться к наследию митр. Димитрия: выходит статья Н.Д. Численко⁵⁵ и несколько исследований В.В. Калугина, посвящённых частным вопросам, связанным как с описанием рукописей текстов, так и с педагогической деятельностью владыки вообще⁵⁶. В 1981 г. выходит монография Л.А. Софроновой «Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII вв. Польша, Украина, Россия»⁵⁷, в которой драматургия Димитрия Ростовского рассматривается в контексте восточноевропейской барочной культуры в целом (хотя, главным образом, иллюстративно). Позже вышла отдельная статья того же автора, специально посвящённая «Рождественской драме» митр. Димитрия⁵⁸.

Коснулся личности митр. Димитрия в своей работе «Русская культура в канун петровских реформ» и А.М. Панченко. Для автора Ростовский владыка – «барочный полонофил», представитель западной культуры, принципиально антагонистичной культуре древнерусской; его противостояние старообрядцам – коллизия «интеллекта и духа»⁵⁹. Поскольку впервые подобные оценки (хотя и в более мягкой форме) появляются у описанных выше эмигрантских авторов, то логично предположить заимствование концепции, несмотря на «железный занавес».

Таким образом, третий период развития историографии в отечественной науке (условно назовём его «советским») оказался откровенно бедным на исследования, что было вызвано неблагоприятными условиями для изучения личности церковного деятеля. Главным его результатом было

⁵⁵ Численко Н. Д. Сапфические ритмы в драмах Дмитрия Ростовского // Вестник Ленинградского университета. Серия история языкознания и литературоведения. 1976. № 20. С. 91-98.

⁵⁶ Калугин В. В. «Келейный летописец» Димитрия Ростовского // Альманах библиофила. М., 1983. Вып. 15. С. 160-174; Он же. Об одном источнике «Келейного летописца» Димитрия Ростовского // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983. С. 107-111; Он же. Педагогическая деятельность Дмитрия Ростовского // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси. М., 1983. С. 76-84; он же. Автограф «Успенской драмы» Дмитрия Ростовского // Памятники культуры: новые открытия. 1985. М., 1987. С. 99-101.

⁵⁷ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII вв.: Польша, Украина, Россия. М., 1981.

⁵⁸ Она же. «Рождественская драма» Дмитрия Ростовского // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 97-108.

⁵⁹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Он же. Русская история и культура. М., 1999. С. 51, 67, 154, 201-202, 224.

обращение отечественных филологов к творчеству митр. Димитрия Ростовского: отныне Димитрий Савич в глазах исследователей начинает выглядеть не столько «Православия ревнителем и раскола искоренителем», сколько «последним писателем, который имел громаднейшее значение для всей православной Восточной и Южной Европы»⁶⁰.

Новый этап историографии начался с началом «перестройки», когда одновременно открылись возможности для глубокого изучения всего связанного с Православной церковью, а на научное поприще вышли те исследователи, которые будут продолжать свою деятельность в постсоветские десятилетия. Также только в начале XXI в. издаются и недоступные до того момента широкому читателю произведения конца первого периода историографии – В.П. Зубова (2001 г.) и прот. А. Державина (2006 г.)⁶¹.

Формирование историографии на данном этапе происходило неравномерно. Особую роль в привлечении интереса научного сообщества к фигуре митр. Димитрия Ростовского сыграли научные конференции, в частности «История и культура Ростовской земли», ежегодно проводящаяся в Ростове Великом с 1991 г., а также конференции, проводившиеся Ростовским Спасо-Яковлевским Димитриевым монастырём, где покоятся мощи свт. Димитрия, в 2007, 2010–13 гг. Наиболее способствовали развитию димитриеведения несколько крупных конференций, посвящённые непосредственно Димитрию Савичу: Филёвские чтения 1994 г., Международная научная конференция, посвящённая 250-летию канонизации свт. Димитрия Ростовского, проходившая в Ростовском Спасо-Яковлевском Димитриеве монастыре в 2007 г., Международная научная конференция «Православие и православная культура Украины и Московской Руси в эпоху святителя Димитрия Ростовского», проходившая в Ростовском Свято-Яковлевском монастыре в 2013 г.

⁶⁰ Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы М., 1979. С. 9.

⁶¹ Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»: Чети-Минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. М., 2006.

Среди наиболее выдающихся авторов этого периода следует назвать Л.А. Янковскую. В своих многочисленных статьях и очерках она обращалась к рукописному наследию митр. Димитрия, открыв новую эпоху в его изучении⁶². Творчество Ростовского владыки она рассматривала, прежде всего, как филолог и источниковед, по этой причине сделанные ей выводы о тех или иных идеях или воззрениях Димитрия Савича были немногочисленны, однако хорошо аргументированы.

Кульминацией исследований Л.А. Янковской стала её докторская диссертация: «Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв.»⁶³. В основу этого масштабного труда были положены книги и рукописи из библиотеки митр. Димитрия Ростовского выявленные автором в архивохранилищах. Реконструировав «творческую лабораторию» Ростовского архиерея, Л.А. Янковская затем подвергла детальному рассмотрению маргиналии, пометы и рукописные вставки в латинских книгах из библиотеки митр. Димитрия, сопоставив отмеченные места из библиотечных книг с текстами сочинений владыки. Тем самым автор стремилась «выявить и проследить по пометам-автографам особенности восприятия св. Димитрием Ростовским имевшихся у

⁶² Янковска Л. А. (Янковская Л.А., Jankowska L.). К исследованию писательского мастерства Димитрия Ростовского: Литературная обработка Жития Авраамия Ростовского // *Slavica Orientalis*. Warszawa, 1984. Roczn. 28. N 3/4. S. 383-396; *Она же*. Житие и труды св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в Четьх-Минеях св. Димитрия Ростовского // *Ibid*. 1988. Roczn. 32. N 2. S. 179-221; *Она же*. Малоизвестные факты пастырской и литературной деятельности свт. Димитрия Ростовского // *ИКРЗ*, 1991. Ростов, 1991. С. 37-40; *Eadem*. Biblia w spuściznie św. Dymitra Rostowskiego: Źródła biblijne w archiwum pisarza // *Biblia a kultura Europy: (Materiały międzynarod. konf. nauk., poświęconej 2000-leciu chrześcijaństwa)*. Łódź, 1992. T. 2. S. 200-212; *Eadem*. Św. Dymitra z Rostowa przyczynek do zagadnień chronologii historycznej // *Zeszyty naukowe Wydziału humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego: Sławistika*. Gdańsk, 1992. N 6. S. 119-146; *Она же*. Житие прп. Сергия Радонежского в обработке свт. Димитрия Ростовского // *ИКРЗ*, 1992. Ростов, 1993. С. 10-26; *Она же*. Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких // *Филевские чт. М.*, 1994. Вып. 9. С. 75-107; *Она же*. Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского (краткое комментированное описание) // Там же; *Она же*. Жития визант. песнотворцев в Четьх-Минеях св. Димитрия Ростовского // *Acta Universitatis Nicolai Copernici: Nauki humanistyczno-społeczne*. Toruń, 1994. Zeszyt 281: Filologia rosyjska. S. 3-17; *Она же*. «Летопис келейный» св. Димитрия Ростовского из коллекции А. А. Титова в библиотеке Высшей Духовной Семинарии в Люблине // *ИКРЗ*, 1994. Ростов, 1995. *Янковска Л.А.* Проповеди краковского каноника Яцека Либерриуша как один из источников сочинений св. Димитрия Ростовского (одна из ошибок И.А. Шляпкина) // *История и культура Ростовской земли 1996*. Ростов, 1997. С. 27-36; *Она же*. «О Русіи, отколи Русь почалася» в «Книге житий святых» и в «Летописе келейном» свт. Димитрия // Там же, 1997. Ростов, 1998. С. 179-185.

⁶³ *Она же*. Литературно-богословское наследие свт. Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI-XVII вв. Рукопись диссертации на соискание степени доктора филологических наук. М., 1994.

него книг иезуитских учёных ... и показать роль и место этих книг ... в сочинениях писателя»⁶⁴.

Сама работа делится на две части – исследование, посвящённое библиотеке митр. Димитрия как феномену и комментированное описание книг иезуитских учёных из библиотеки (к которым, впрочем, добавлены и книги католических авторов, не относившихся к Обществу Иисуса). В первой части Л.А. Янковская приходит к выводу о том, что библиотека Димитрия Савича собиралась не из библиофильства (здесь опровергается мнение А.М. Панченко, хотя и без ссылки на него), а для писательской работы; соответственно книги её составляющие имеют непосредственное отношение к сочинениям владыки. Во второй части автор представляет собранный колоссальный материал, иллюстрирующий широчайшее использование митр. Димитрием информации, почерпнутой у иезуитских писателей, в своих сочинениях, а также методологию использования этой информации. Здесь Л.А. Янковская приходит к заключению, что подобное использование было естественным и логичным для «передовых учёных людей» той эпохи: «так осуществлялось сближение России с Западом, не только в ожесточённых спорах “грекофилов” и “латинствующих”, но и в умении последних отделить истину от лжи, разум от ереси, доброе от злого»⁶⁵.

Значение этого труда сложно преувеличить: фактически, в диссертации Л.А. Янковской впервые был поднят материал, достаточный для того, чтобы аргументировано, а не голословно обсуждать вопрос того пресловутого «западного влияния» на взгляды и творчество митр. Димитрия Ростовского, о котором столь много говорили ещё с конца XIX в. То, что сама Л.А. Янковская, будучи филологом, а не историком или богословом, не стала делать обобщающие выводы на основании этого материала, логически подразумевало, что будущие исследователи смогут воспользоваться её открытиями. Однако вплоть до 2013 года нам не доводилось встречать *ни*

⁶⁴ Янковская Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 34.

⁶⁵ Там же. С. 335.

единой ссылки на полный текст диссертации в историографии: она словно канула в Лету.

М.А. Федотова приступила к научной работе ещё в начале 1990-х и является на настоящий момент ведущим отечественным «димитриеведом». Основное её поле деятельности – изучение и публикация рукописных текстов митр. Димитрия Ростовского. В исследованиях М.А. Федотовой можно выделить две основные темы: т.н. «украинские» проповеди (1670–1700 гг.) Димитрия Савича⁶⁶, а также эпистолярное наследие владыки⁶⁷. Эти изыскания были обобщены в монографии «Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты», включившей в себя научную публикацию обширной переписки Ростовского владыки, снабжённую комментариями⁶⁸. Кроме того, М.А. Федотова занималась подробным изучением вопросов, связанных с почитанием митр. Димитрия Ростовского как святого и составлением его Жития⁶⁹, её авторству также принадлежит и

⁶⁶ Федотова М.А. О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского: (Фома Младозяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 343-350; Она же. Ораторская проза Димитрия Ростовского: (украинский период: 1670-1700 гг.). Автореф. дисс. кандид. филол. наук. СПб., 1995; Она же. Сочинения Дидакуса де Беза - один из источников украинских проповедей Димитрия Ростовского // Первые Димитриевские чтения: Материалы научной конференции [СПб.], 1996. С. 16-27; Она же. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670-1700 гг.) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 253-288; Она же. Комментарии Корнелия а Ляпиде к библейским книгам и ранние проповеди Димитрия Ростовского // Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии: Материалы конф. М., 2003. С. 425-443; Она же. «Егда припомню много дѣл его благих...»: (к вопросу о биографии гетмана Мазепы и творчества Димитрия Ростовского) // Mазепа e il suo tempo: Storia, cultura, società / A cura di G. Siedina. Alessandria, 2004. P. 529-539.

⁶⁷ Федотова М.А., Круминг А.А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком печатного двора // Филёвские чтения Вып. 9 М., 1994; Она же. Письма Димитрия Ростовского Иову митрополиту Новгородскому // Новгород в культуре древней Руси. Материалы чтений по древнерусской литературе. Новгород. 1995; Она же. К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т.49.; Она же. О двух автографах Димитрия Ростовского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т.50; Федотова М.А., Круминг А.А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком печатного двора // Филёвские чтения. Вып. 9 М., 1994; Она же. Письма и послания Димитрия Ростовского и эпистолярный жанр конца XVII – начала XVIII в. // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура / Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. Київ, 2005. С. 510-520; Она же. Письма Димитрия Ростовского: новые материалы // Статьи по древней и новой литературе: Сборник в честь Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 285-294.

⁶⁸ Федотова М.А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты. М. 2005.

⁶⁹ Она же. О прижизненных чудесах святого Димитрия Ростовского // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008; Она же. Житие, почитание и прижизненные чудеса святого Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов Великий, 2008. С. 273-310; Она же. Житие святого Димитрия Ростовского (к вопросу об истории текста) // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 150-182; Она же. Источники жития Димитрия Ростовского // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 180-222; Она же. Чудеса Димитрия Ростовского: богомольцы с Русского Севера // Рябининские чтения-2011. Материалы VI конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 462-465; Она же. Память о святителе Димитрии в контексте новых форм почитания // Звезда от Киева

ряд статей, посвящённый отдельным сюжетам, связанным с жизнью и творчеством владыки⁷⁰.

А.А. Круминг посвятил ряд статей и докладов проблемам изучения рукописей митр. Димитрия, а также истории его сочинений⁷¹. Ему же принадлежит публикация, положившая начало дискуссии о точной датировке дня рождения митр. Димитрия⁷² и заметка о келейных иконах владыки⁷³.

В историографии этого периода ярко проявляется интерес к драматургии митр. Димитрия Ростовского, наметившийся ранее в работах Л.А. Софроновой – и практически не свойственный дореволюционным исследователям. Тема театра Димитрия Савича была подробно рассмотрена Е.В. Жигулиным в серии работ⁷⁴, завершившихся кандидатской

воссиявшая. Ростов, 2013. С. 164-177; *Она же*. «Сказание, коея ради вины изложися Акафист святителю Христову Димитрию» (Об одном чуде святого Димитрия Ростовского) // ТОДРЛ. Т. 62. СПб., 2014. С. 120-142.

⁷⁰ *Федотова М.А.* Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. М., 1992. С. 258-271; *Она же*. Культ св. Варвары в творчестве Димитрия Ростовского // Русская литература. 1999. № 4. С. 98-108; С. 283-293; *Она же*. Димитрий Туптало - игумен Батурина Николо-Крупницкого монастыря // Батурина старовина. Збірник наукових прац, присвячених 300-літтю Батурина трагедії. Киев, 2008. С. 200-211; *Она же*. О конклюдии святому Димитрию Ростовскому (и еще раз о дате крещения святого) // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 311-328; *Она же*. Житие княгини Ольги в Четых Минеях Димитрия Ростовского // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV-XVII вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого государства. Псков, 2011. С. 362-383; *Она же*. К истории Четых Миней Димитрия Ростовского: рукописный материалы // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Том 11. Вып. 126. Филология. С. 123-133; *Она же*. Об одной рукописи из собрания Петра I (П I. А № 32): к истории Четых Миней Димитрия Ростовского // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2013. С. 187-194; *Она же*. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник ПСТГУ. Серия: Филология. 2014, № 1 (36). С. 47-64.

⁷¹ *Круминг А.А.* Сборник произведений св. Димитрия Ростовского: (рукопись. Ростовского музея № 828) // ИКРЗ, 1992. Ростов, 1993. С. 69-91; *Он же*. Подлинные рукописи св. Димитрия Ростовского в собр. Ростова // Там же, 1993. Ростов, 1994. С. 18-24; *Он же*. Четьи-Миней св. Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. 1994. Вып. 9. С. 5-52; *Он же*. Книга св. Димитрия Ростовского «Руно орошенное» как литературный источник сюжетов в «Русских народных картинках» и иконописи // Филевские чтения: Тезисы конференции 16-19 мая 1995 г. М., 1995. С. 41-44; *Он же*. Первая книга св. Димитрия Ростовского в старообрядческих изданиях // Там же. С. 207-214.

⁷² *Он же*. Свт. Димитрий Ростовский: Точная дата рождения // Сообщения Ростовского музея. М. 1992. Вып. 3. С. 3-8. В дальнейшем дискуссия будет развиваться в: *Мельник А.Г.* Когда был крещён св. Димитрий Ростовский? // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов Великий, 2008. С. 183-186; *Федотова М.А.* О конклюдии святому Димитрию Ростовскому (и еще раз о дате крещения святого) // ТОДРЛ. Т. 61. СПб., 2010. С. 311-328; *Рубцова М.А.* О дате рождения святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С. 59-64.

⁷³ *Круминг А.А.* Иконы, принадлежавшие св. Димитрию Ростовскому // Филевские чтения. 2003. Вып. 10. С. 383-399.

⁷⁴ *Жигулин Е.В.* Московско-ростовский театральный круг свт. Димитрия // Герменевтика древнерусской литературы. 1992. Сб. 4. С. 335-369; *Он же*. Декламация «На Воскресение Христово» в ростовской школе свт. Димитрия // Филевские чтения. Вып. 9. М., 1994. С. 137-162; *Он же*. Источниковедение театра свт. Димитрия Ростовского // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 139-145.

диссертацией ⁷⁵ (оставшейся неопубликованной), в которой был описан корпус текстов, имеющих отношения к деятельности Ростовского школьного театра, и реконструирован внешний облик происходивших на сцене действ.

Театроведчески-источниковедческая направленность исследования оставляла открытой вопросы чисто филологического и литературоведческого характера, связанные с драматургией митр. Димитрия Ростовского. Заполнила эту лакуну диссертация Н.Д. Головановой⁷⁶, написавшей также интересную статью посвященную восприятию жизни и смерти в произведениях владыки⁷⁷.

Небольшую по объему статью, посвященную анализу драматургии Димитрия Савича в контексте истории литературы, опубликовала Н.А. Нехлебаева ⁷⁸. Этой исследовательнице также принадлежит попытка рассмотрения с литературоведческой точки представлений митр. Димитрия о внутреннем человеке ⁷⁹. Рассуждения автора лежат в русле концепций советских литературоведов о росте личностного начала в литературе XVII–XVIII вв. и связаны с религиозной проблематикой лишь косвенно, что, очевидно, деформирует представленную в работе картину взглядов митр. Димитрия (достаточно упомянуть о стремлении Н.А. Нехлебаевой соотнести те или иные сюжеты житий из Четий-Миней, излагаемых в соответствии с днями памяти конкретных святых, с политической обстановкой в годы их написания владыкой).

В работе Л.И. Сазоновой, посвящённой российскому литературному барокко XVII – нач. XVIII в., митр. Димитрий Ростовский, рассматривается скорее как барочный литератор, чья деятельность укладывается в авторскую

⁷⁵ Жигулин Е.В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского. Диссертация на соискание кандидата искусствоведения. М., 1995.

⁷⁶ Голованова Н. Д. Проблематика и поэтика духовной драмы свт. Димитрия Ростовского: Автореф. дисс. канд. филол. наук. Ярославль, 2002.

⁷⁷ Она же. Тема жизни и смерти в произведениях Димитрия Ростовского // Литература и философия. Сборник научных статей. СПб, 2000.

⁷⁸ Нехлебаева Н.А. Эволюция школьной драмы в творчестве Димитрия Ростовского // Проблемы изучения русской литературы XVIII века: межвузовский сборник научных трудов. СПб.; Самара, 2005. Вып. 13; Л., 2007. С. 71- 79.

⁷⁹ Она же. Творчество Димитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о внутреннем человеке конца XVII – начала XVIII столетия. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Северодвинск, 2003.

концепцию барокко как общеславянского культурного феномена, способствовавшего культурному сближению России с Западной Европой⁸⁰.

С историко-культурной и искусствоведческой точки зрения ряд сюжетов, касающихся митр. Димитрия Ростовского был рассмотрен Ю. Н. Звездиной⁸¹. Главным предметом её изучения являлась образная система в творениях митрополита, рассматриваемая Ю.Н. Звёздиной в широком контексте барочной культуры, с присущим ей аллегоризмом. Отчасти эту тему затронула и Л.А. Чёрная в своей статье, посвящённой теме «прения живота и смерти» в интерпретации Димитрия Савича⁸².

Достаточно удачным опытом исследования таких ключевых для понимания личности и наследия митр. Димитрия вопроса как «внешняя мудрость» и её значение для богословия стал доклад К.Л. Боголюбова «“Внешнее учение” и литературная деятельность: О трех юго-западнорусских книжниках XVII–XVIII вв.: Димитрий Савич, Иоанн Величковский, Паисий Величковский»⁸³ Автор, широко применяя сравнительный метод, продемонстрировал общность взглядов митр. Димитрия, отразившихся в его сочинениях, с концепциями западноевропейских теоретиков барокко, а также попытался сопоставить

⁸⁰ Сазонова Л. И. Литературная культура России: Раннее Новое время. М., 2006. (по указ.).

⁸¹ Звездина Ю. Н. «Благодарственное Стростей Христовых воспоминание» св. Димитрия Ростовского и отражение его темы в культуре XVII в. // ИКРЗ, 1996. Ростов, 1997. С. 173-178; *Она же*. «Слово на поминование» св. Димитрия, митр. Ростовского: (особенности образного строя) // ИКРЗ, 1996. Ростов, 1997. С. 143-147; *Она же*. Аллегория у св. Димитрия Ростовского и эмблема у Антония Радивиловского // ИКРЗ, 1998. Ростов, 1999. С. 106-111; *Она же*. «Поучение на Обрезание Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» св. Димитрия Ростовского и новое летоисчисление // ИКРЗ, 1998. Ростов, 1999. С. 140-144; *Она же*. Предмет и образ в проповеди свт. Димитрия Ростовского // ИКРЗ, 2000. Ростов, 2001. С. 135-140; *Она же*. Слово на Св. Троицу свт. Димитрия, митр. Ростовского // Троицкие чтения. Большие Вяземы, 2001. С. 69-75; *Она же*. Два глобуса из имущества свт. Димитрия Ростовского и глобусы в духовной культуре XVII в. // ИКРЗ, 2001. Ростов, 2002. С. 260-264; *Она же*. Образ сердца в духовной культуре XVII-XVIII вв.: (к гербу свт. Димитрия Ростовского) // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 42-47; *Она же*. Священные тексты и аллегории в текстах свт. Димитрия // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов: Спасо-Яковлевский монастырь, 2008; *Она же*. Орудия страданий Христа в текстах святителя Димитрия Ростовского и церковном искусстве конца XVII – начала XVIII века // Звезда от Киева возсиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. Спасо-Яковлевский Димитриев Монастырь, Ростов Великий, 2013. С. 137-147; *Она же*. «Надгробная» святителю Димитрию Ростовскому («Стихи памяти смертной» митрополита Стефана Яворского) // Звезда от Киева возсиявшая. С. 148-152.

⁸² Чёрная Л.А. Прение живота и смерти в интерпретации святителя Димитрия Ростовского // Ростовский Архиерейский дом и русская художественная культура второй половины XVII века: материалы конференции, 21-23 сентября 2005 г. Ростов, 2006. С. 305-317.

⁸³ Боголюбов К. Л. «Внешнее учение» и литературная деятельность: О трех юго-западнорусских книжниках XVII-XVIII вв.: Димитрий Савич, Иоанн Величковский, Паисий Величковский // Филевские чтения. Вып. 9. М., 1994. С. 177-202.

труды Дмитрия Савича с двумя другими «книжниками» XVII–XVIII вв. К сожалению, последнее автору не удалось: доклад, фактически, распадается на три отдельных части, слабо связанных между собой.

Нельзя обойти вниманием и вводную статью О.В. Кириченко к публикации «Келейный летописец святителя Дмитрия Ростовского с прибавлением его жития и избранных творений»⁸⁴, в которой автор рассмотрел произведение Ростовского владыки в религиозно-культурном контексте эпохи начала Нового времени.

Свой вклад в изучение митр. Дмитрия Ростовского внесли и сотрудники ГМЗ «Ростовский кремль» В.И. Вахрина⁸⁵ и А.Е. Виденева⁸⁶, затронувшие в своих работах отдельные аспекты деятельности владыки.

В кон. 1980-х – 2010-х гг. публикуется множество статей и докладов различных авторов, посвященных источниковедению наследия митр. Дмитрия Ростовского, а также отдельным сюжетам из его произведений⁸⁷.

⁸⁴ [Кириченко О.В.] «Келейный летописец» святителя Дмитрия Ростовского // *Дмитрий Ростовский, свт. Келейный летописец с прибавлением его жития, чудес, избранных творений. Иннокентий Гизель, архим. Киевский синопсис. Свято-Успенская Почаевская Лавра*, 2007. С. 3-32.

⁸⁵ Вахрина В. И. «Православия ревнитель и раскола искоренитель»: (Свт. Дмитрий Ростовский) // *Она же. Спасо-Иаковлевский Дмитриев монастырь в Ростове Великом*. М., 1994. С. 16-32; *Она же. Келейная икона свт. Дмитрия Ростовского «Богоматерь Ватопедская»* // ИКРЗ, 1994. Ростов, 1995. С. 104-114.

⁸⁶ Виденева А. Е. К истории посвящений храмов Ростовского Спасо-Яковлевского Дмитриева монастыря // СРМ. 1991. Вып. 1. С. 74-119; *Она же. Свт. Дмитрий Ростовский и Спасо-Яковлевский монастырь // Ученский сборник. Мышкин*, 2001. Вып. 3. С. 43-48; *Она же. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII в.* М., 2004 (по указ.); Виденева А., Грудцына Н. Митрополит Дмитрий на Ростовской кафедре // *Звезда от Киева воссиявшая*. С. 65-80.

⁸⁷ Белоненко М. А., Енин Г. П. «Диариуш» Дмитрия Ростовского // *Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг: Воспоминания и дневники*. Л., 1987. С. 7-21; *Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до кон. XVII в.* М., 1989. С. 261-264; *Росовецкая Т. Н. Лаврские издания «Книги житий святых» Дмитрия Туптало и их распространение на Украине в 1-й пол. XVIII в.* // *Книга в России: Век Просвещения*. Л., 1990. С. 58-59; *Поплавная В. А. Рукописный сб. 1-й четв. XVIII в. из собр. св. Дмитрия Ростовского* // *Книга в России: Из истории духовного просвещения: Научные труды*. СПб., 1993. С. 65-71; *Минеева С. В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в составе «Книги Житий Святых» Дмитрия Ростовского (проблема источников)* // *Филевские чтения 1994*. Вып. 9. С. 53-74; *Яценко Б.И. Дмитрий Ростовский и «Слово о полку Игореве»* // *Рус. Лит.* 1996. №4; *Белоненко В. С. История и личность: (Новые материалы для изучения творчества свт. Дмитрия Ростовского)* // *Русь и южные славяне: Сборник статей*. СПб., 1998; *Белоненко В.С. Об истории культурных взаимосвязей народов Восточной Европы в 17-18 вв. Люди и книги* // *Белорусский сборник* вып. 1. СПб., 1998; С. 438-448; *Марченко О. Произведения св. Дмитрия Ростовского в фондах изданий старопечатных, редких и ценных книг Государственной исторической библиотеки* // Там же. С. 101-102; *Игумнова Н. Д. Рукопись «Келейный летописец» Дмитрия Ростовского в фонде Зональной научной библиотеки Иркутского государственного университета* // *V Макушинские чтения: Тезисы докладов*. Новосиб., 2000. С. 42-44; *Гладкова О. В. «Житие Евстафия Плакиды» в редакции св. Дмитрия Ростовского* // *V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой*. Ярославль, 2001. С. 110-121; *Коробейникова Л. Н. Житие Галактиона и Епистимии в составе Четиих-Миней Дмитрия Ростовского* // Там же. С. 122-137; *она же. «Житие святой Феклы» в редакции свт. Дмитрия Ростовского* // *VII Научные чтения памяти И. П. Болотцевой*. Ярославль, 2003. С. 135-148; *Макарий (Веретенников), архим. Святитель Дмитрий Ростовский*

Как правило, они принадлежат авторам, занимающимся темами, не имеющими прямого отношения к Ростовскому архиерею. Эти работы представляют собой весьма пёструю картину, солидную в библиографических перечнях, но практически не имеющую перекрёстных связей. Статьи эти, фактически, полезны, главным образом, как материал для грядущих обобщающих работ.

Также на новом этапе развития историографии было предпринято несколько опытов написания работ в биографическом жанре⁸⁸. Самой удачной среди которых следует признать сочинение М.Л. Рубцовой «Жизнь, труды и эпоха св. Димитрия Ростовского»⁸⁹, обобщившее достижения историографии по состоянию на 2007 г. Кроме того, в ряде докладов и статей было освящены сюжеты, связанные с теми или иными подробностями в жизни Ростовского владыки⁹⁰.

Столь важная для современников Ростовского митрополита сторона его деятельности как антистарообрядческая полемика, на данном этапе историографии оказалась незаслуженно обойдена вниманием исследователей. Ей посвящены лишь обзорный доклад В.Г. Пуцко о «Розыске»⁹¹ в целом и доклад Е. М. Юхименко о ранее неизвестном источнике этого труда Димитрия Савича⁹².

и Макарьевские Четьи-Минеи // Макарьевские чтения: Русская культура XVI в. – эпоха Митрополита Макария. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 95-110; *Волков А.* Издания «Келейного летописца» святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева возсиявшая. С. 89-97; *Тарасов А.* Русская церковная иерархия в трудах святителя Димитрия Ростовского: «Летописец о Ростовских архиереях» // Там же. С. 98-120; *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Димитрий Ростовский и Макарьевские Четьи-Минеи // Макарьевские чтения: Русская культура XVI в. – эпоха Митрополита Макария. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 95-110.

⁸⁸ *Визжилин Н.Н.* «... чтобы алчущие злата не искали оного в моих храминах» // Памятники Отечества. 1988 № 1(17). М., 1988; *Астафьева Н.А.* Дмитрий Ростовский (Личность и эпоха) // Время и творческая индивидуальность писателя. Ярославль 1990. С. 6-19; *Жигулин Е.В.* Димитрия Ростовский // Исторический лексикон. XVIII век. М., 1996. С. 258-260.

⁸⁹ *Рубцова М.Л.* Жизнь, труды и эпоха св. Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов: Спасо-Яковлевский монастырь, 2008.

⁹⁰ *Рутман Т.А.* Святитель Димитрий и Демидовская икона Богоматери // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. С. 265-272. *Она же.* Святитель Димитрий Ростовский в церковной истории Ярославля // Образы города в горизонте российской динамики. Ярославль, 2010. С. 225 – 231; *Юркин И.* Митрополит Сибирский или Ростовский? «Дмитрий отец» и А. А. Винуиус в 1700 – 1708 годах // Звезда от Киева воссиявшая. С. 65-75; *Дятлов В.* Святитель Димитрий Ростовский и Собор Киево-Печерских святых // Там же. С. 130-126.

⁹¹ *Пуцко В.Г.* «Розыск о брынской вере». Святитель Димитрий Ростовский как писатель-полемист // Звезда от Киева воссиявшая. С. 121-130.

⁹² *Юхименко Е.М.* Неизвестный источник «Розыска о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского // ИКРЗ, 1996. Ростов, 1997. С. 155-161.

Новый этап историографии стал и новым этапом в осмыслении богословского наследия митр. Димитрия Ростовского. В ряде статей различные авторы обращались к тем или иным аспектам воззрений Димитрия Савича⁹³, однако единственным исследователем, глубоко рассмотревшим взгляды митр. Димитрия с позиций святоотеческого православного богословия стал прот. П. Хондзинский, посвятивший Ростовскому владыке целую главу в своей монографии: ««Ныне мы все болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи»⁹⁴. В своём исследовании автор идёт «царским путём» между методологией исследователей дореволюционных, предпочитавших рассматривать богословие митр. Димитрия как «вещь в себе», и исследователями зарубежными, смотревших на него лишь как на объект западных влияний – порой до степени криптокатолицизма. Прот. П. Хондзинский видит в митр. Димитрии носителя традиционного восточно-христианского богословского сознания, способного к развитию отечественной богословской мысли. Основным вкладом Ростовского владыки в это развитие автор считает его учение о страдающей любви (перекликающееся с подобными же идеями у католических богословов XVII в.) и отстаивание православной точки зрения в евхаристических спорах конца XVII в., выраженное в «Рассуждении о пресуществлении святейшей Евхаристии». Тем самым, работа прот. П. Хондзинского стала практически единственным опытом цельного осмысления богословия митр. Димитрия Ростовского за всю историю изучения этой личности. К сожалению, автор привлекает историографию

⁹³ Журавлева С.С. Феномен мученичества в агиографической поэзии свт. Димитрия Ростовского (Туптало) // Литература и культура в контексте христианства. Образы, символы, лики России: материалы V Международной научной конференции, 22-25 сентября 2008 года. Ульяновск, 2008. Ч. 1 С. 11-16.; Лебедева Н.А. Религиозно-философское наследие святителя Димитрия Ростовского // Ученые записки Российского государственного социального университета. М., 2004.- 2010. № 2. С. 88- 95; Рубцова М., Рубцов П. Во славу Живоначальной Троицы // Звезда от Киева воссиявшая. С. 38-50.

⁹⁴ Хондзинский П., прот. «Ныне мы все болеем теологией» (из истории русского богословия предсинодальной эпохи). М., 2013. С. 142-174.

лишь дореволюционного периода, не обращаясь к колоссальному массиву постсоветских работ⁹⁵.

Отдельного внимания заслуживает украинская историография митр. Димитрия Ростовского, которую, при всём её богатстве, из-за специфики развития и слабости связей с российской историографией, следует рассмотреть отдельно.

Уже в позднем СССР в Киеве сложилось научное направление, изучавшее труды крупных деятелей моголианской традиции XVII в. с философской точки зрения. Возглавляла это направление философ В.М. Ничик. В её работах митр. Димитрий предстаёт продолжателем дела митр. Петра Могилы, внесшим значительный вклад в развитие украинской культуры⁹⁶.

В дальнейшем, традиции этой школы развивали в своих работах С. Йосипенко, изучавший эстетические и этические воззрения Димитрия Савича в контексте эпохи⁹⁷, а также Л. А. Довга, которая в монографии «Система ценностей в украинской культуре XVII столетия», коснулась, в частности, вопроса о рецепции сочинений арх. Иннокентия Гизеля у митр. Димитрия⁹⁸.

Развитие междисциплинарного направления происходило в условиях становления т.н. украинского национального нарратива. Первым проявлением его в димитриеведении стала книга «Святитель Димитрій» философа-религиоведа В.Климова, вышедшая в 1995⁹⁹. Эта работа, носившая скорее просветительский нежели исследовательский характер, стала знаковой для развития изучения личности митр. Димитрия в украинской гуманитаристике, выразив дух эпохи «возвращения к украинскому

⁹⁵ В частности, о. Павлу Хондзинскому удалось ознакомиться с полным текстом диссертации Л.А. Янковской только после окончания работы над текстом своего труда.

⁹⁶ *Ничик В. М.* Етичні погляди Д. С. Туптала // *Філософська думка*. Київ, 1983.

№ 2. С. 77–87; *Она же.* Петро Могила в духовній історії України. Київ., 1997. С. 17, 32, 47, 57, 65, 82, 142, 144, 156, 163 и др.

⁹⁷ *Йосипенко С.* Естетичне вчення Д.С. Туптала (св. Димитрія, митрополита Ростовського) в контексті української духовної традиції. Автореф. канд. філос. наук. Київ, 1996; *Она же.* Димитрій Туптало та етико-гуманістичний напрям раннього Просвітництва в Україні // *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Зб-к наук. праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни. Київ, 2005. С. 118-127.

⁹⁸ *Довга Л.* Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гизеля). Київ - Львів, 2005. С. 43, 47, 55, 60-62, 64, 68, 69, 308, 309, 313.

⁹⁹ *Клімов В.* Святитель Димитрій. Київ. 1995.

національному нарративу» и как бы задав тон на будущее. В дальнейшем в исследованиях, посвящённых митр. Димитрию Ростовскому, это отражается в том, что внимание уделяется исключительно украинскому периоду его жизни и деятельности, акцентируются украинские корни владыки.

Как и в России, в Украине проводились конференции, посвящённые митр. Димитрию Ростовскому и также способствовавшие развитию историографии.

Первой из этих конференций стали Могилянские чтения 1997 г., посвящённые Димитрию Савичу, материалы которых были позднее опубликованы. Доклады конференции касались, главным образом различных аспектов источниковедения наследия митр. Димитрия¹⁰⁰.

Тема второй конференции, приуроченной к 355-летию со дня рождения митрополита и состоявшейся во Львове в 2006 г., звучала следующим образом: «Дмитро Туптало у світі українського бароко». Она была посвящена рассмотрению наследия Ростовского владыки как деятеля украинского литературного барокко¹⁰¹. Тем самым, филологические штудии¹⁰², столь свойственные российскому димитриеведению, не обошли стороной и украинскую гуманитаристику¹⁰³. В приложении к сборнику тезисов

¹⁰⁰ Марголина И. Святитель Димитрий Ростовский в истории Киево-Печерского монастыря // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С. 58–59; Жиленко И. К вопросу о главном источнике первого тома Жития Святых св. Димитрия Туптало–Савича // Там же. С.60–71; Болгарский Д. Пение и музыка в жизни святителя Димитрия Ростовского // Там же. С. 85–88; Васильев М. Памятные места, связанные с семьей Тупталов в Киеве // Там же. С. 91–93; Кабанец Е. Неизвестное творение святого Димитрия Туптала Ростовского // Там же. 94–98 (Позднее тезисы этого доклада вновь были озвучены на конференции в Ростове, см.: Кабанец Е.П. Святитель Димитрий и служба печерским святым // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. С. 219-237); Марченко О. Произведения св. Димитрия Ростовского в фондах изданий старопечатных, редких и ценных книг Государственной исторической библиотеки // Там же. С. 101–102.

¹⁰¹ Дмитро Туптало у світі українського бароко: Збірник наукових праць / Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007.

¹⁰² Украинские филологи начали обращаться к наследию митр. Димитрия значительно раньше, см.: Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. К., 1990. С.86-87.

¹⁰³ Білоус О. Чудо архистратига Михаїла в інтерпритації Дмитра Туптала // Дмитро Туптало у світі українського бароко: Збірник наукових праць / Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 25-30; Білоус П. Питання психології творчості в «Діяріюші» Дмитра Туптала // Там же. С. 64-71; Голик Р. Риторика чи містика: середньовічні образи та ранньоновітні стереотипи в дискурсі Дмитра Туптала // Там же. С. 125-135; Дубініна К. Метафізика образу в поезії Дмитра Туптала й Івана Величковського // Там же. С. 147-152; Ігор (Ісіченко), арх. Аскетична традиція Києво-Печерського монастиря в агіографічному дискурсі свт. Димитрія Туптала // Там же. С. 7-14; Кашуба М. Дмитро Туптало в українській філософській традиції // Там же. С. 198-208; Криса Б. Віршований текст Димитрія Туптала як перехрестя середньовічних і ранньоновітніх тенденцій // Там же. С. 117-124; Левченко В. Біблійна герменевтика в творах Дмитра Туптала // Там же. С. 87-96;

конференції був опублікований текст дисертації Феоктиста Пачовського, захищеної в Львівському університеті в 1939 г. і посвященої «Четьям-Минеям» митр. Димитрія¹⁰⁴.

В. Соболев досліджувала «Диариуш» Димитрія Савича, придя к виводу о том, что он представляет собой один из типов дневников, свойственных той эпохе, а также предложив оригинальную трактовку «Диариуша» как дневника, отразившего в себе трагическую жизнь изгнанника¹⁰⁵.

Українські дослідники, приймаючи участь в російських конференціях, як правило, звертали увагу на деталі біографії митр. Димитрія¹⁰⁶.

В обобщающих работах по истории культуры Украины XVII в. фигуре митр. Димитрия также неизменно уделялось внимание¹⁰⁷.

Полнее образ митр. Димитрия Ростовского была раскрыт в труде С. Кагамлык, посвященном Киево-Печерской лавре в XVII–XVIII вв., однако здесь автор лишь обобщил уже известные сведения о Ростовском митрополите и его деятельности, в особенности – об учёных трудах и

Левченко-Комісаренко Т. Топіка імені проповідей Дмитра Туптала та її місце в риторичному доробку бароко // Там же. С. 97-109; Матушек О. Святий митрополит Олексій у бароковому літературному дискурсі (Лазар Баранович – Симеон Полоцький – Димитрій Туптало) // Там же. 110-116; Мишанич Я. Екзистенційні мотиви у драмах Дмитра Туптала 167-176; Савченко І. Жанр «пам'яті» в системі «Четьх-Миней» Димитрія Ростовського (Туптала) // Там же. С. 15-24; Сироїд О. Псалми Дмитра Туптала в усній традиції // Там же. С. 153-166; Сироїд Д. Жанр Життя в «Четьх-Минеях» свт. Димитрія (Туптала) // Там же. С. 42-49; Соболев В. Історія постанови «Четьх-Миней» у щоденнику Дмитра Туптала // Там же. С. 72-86; Трофименко Т. Пасійні мотиви в поезії митрополита Димитрія Туптала // Там же. С. 136-146; Федорак Н. Борисо-глібський сюжет у «Життях Святих» Дмитра Туптала // Там же. С. 50-63; Шманько Т. Авторські коментарі на маргінесах «Четьх-Миней» Дмитра Туптала // Там же. С. 31-41.

¹⁰⁴ Пачовський Т. «Книга Житій святих» Дмитра Тупталенка-Ростовського // Там же. С. 221-265.

¹⁰⁵ Соболев В. Пам'ятна книга Дмитра Туптала. Варшава, 2004; Соболев В. Щоденники Дмитра Туптала та Йоасафа Горленка у контексті європейської традиції // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. Зб-к наук. праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. Київ, 2005. С. 521-531;

¹⁰⁶ Рогожина Н.В. К истории родительского дома свт. Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. С. 183-186; Марголина И.Е. Святитель Димитрий Ростовский в истории Кирилловского монастыря // Там же. С. 203-208; Тарасенко А.Ф. Памятки святого Димитрия Ростовского в фондах Черниговского областного музея имени В.В. Тарновского // Там же. С. 249-258; Дробязко Н.В. Свт. Димитрий Ростовский и Батурицкий Николо-Крупинский монастырь // Там же. С. 259-264; Марголина И. Пропащие и возвращенные реликвии Киево-Кирилловского монастыря. Новая находка реликвии святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева воссиявшая. С. 51-58.

¹⁰⁷ Історія української культури у 5-ти тт. Т. 3: Українська культура другої половини XVII-XVIII ст. / Гол. Ред. В.А. Смолій. К., 2003; Хижняк З.І., Маньківський В.К. Історія Києво-Могилянської академії. Київ, 2008; Климов В.В. Туптало (Тупталенко) Данило Савич // Києво-Могилянська академія в іменах XVII-XVIII ст. Енциклопедичне видання / Відп. ред. В.С. Брюховецький, наук. ред. З.І. Хижняк. Київ, 2001. С. 545-548; Мицик Ю.А. Димитрій Ростовський // Енциклопедія історії України. Т. 2: Г-Д. Київ, 2004. С. 385-386.

проповедничестве; кроме того, владыка признается одним из многочисленных подвижников, которых выпестовала Лавра¹⁰⁸.

Были в украинской историографии и попытки богословского осмысления наследия митр. Димитрия. Труд митр. Антония (Фиалко) «Святитель Димитрия Ростовский и его пастырство»¹⁰⁹, написан в традициях церковно-исторических исследований начала XX в., выводы его в целом, не выходят за рамки того, что было сформулировано его предшественниками. Большой интерес для исследователя представляют статьи В. Шумило и М. Загорулько в черниговском журнале «Вера и дело», посвященные рассмотрению отдельных аспектов творчества митр. Димитрия с богословской точки зрения¹¹⁰.

Личность митр. Димитрия Ростовского привлекала и зарубежных исследователей. Наиболее крупным среди них – равно как и наиболее известным отечественному читателю стала Дж. Броджи Беркофф, итальянская славистка, посвятившая «Летопису» Димитрия Савича несколько обстоятельных статей¹¹¹. В этих статьях исторические штудии ростовского владыки рассматриваются в контексте европейской культуры Раннего Нового времени. Автор приходит к заключению, что митр. Димитрий с одной стороны, систематически использовал западную методологию и тексты, с другой – сохранял своё лицо и как автор, и как представитель православной традиции. Выводы эти совпадают с теми, к которым пришла Л.А. Янковская.

¹⁰⁸ Кагамлик С. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.). Київ, 2005. С.18, 28, 116, 131, 149, 235, 340-341 и др. См. также научно-популярное изложение темы: Кагамлик С. Світ православної духовності і культури. З історії Києво-Печерської лаври XVII – XVIII ст. Київ, 2008.

¹⁰⁹ Антоній (Фиалко), митр. Святитель Димитрий Ростовский и его пастырство. Київ., 1999.

¹¹⁰ Шумило В. П., Шумило С. Страсти Христовы в творчестве святителя Димитрия Ростовского: (К 300-летию упокоения) // Вера и жизнь. 2009. № 1-2. С. 166-180; Загорулько М. "Пища духовная": из "Поучения в неделю сыропустную" святителя Димитрия Ростовского // Вера и жизнь. 2010. № 1-2. С. 117-126.

¹¹¹ Brogi Bercoff G. The «Letopisec» of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the context of Western European culture // Ricerche slavistiche. R., 1992/1993. Vol. 39/40. P. 293-336; Eadem. A proposito di Dimitrij Tuptalo, Mitropolita di Rostov // Europa orientalis. Salerno, 1993. Vol. 12. P. 49-65; Броджи-Беркофф Дж. «История во кратце» иеромонаха Спиридона: опыт исследования в европейской историографии XVII в. // Славяне и их соседи вып. 6. М., 1996; Она же. Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте // ТОДРЛ. 2009. Т. 54. С. 211-219.

Практически неизвестен в России (мы не встречали ссылок на него в отечественной историографии) канадский исследователь Д. Беднарский – хотя примечательная статья его опубликована в России на русском языке. В своих трудах Д. Беднарский впервые предпринял попытку представить митр. Димитрия как деятеля европейской религиозной культуры Раннего Нового времени, широко применяя сравнительный и междисциплинарный подходы, обращение к богословской проблематике, привлекая обширный круг литературы.

Однако отсутствие у Д. Беднарского возможности работать с рукописным наследием митр. Димитрия и его недостаточное знакомство с современной историографией, посвящённой митр. Димитрию, привели к тому, что автор допускает серьёзные ошибки, пытаясь дать ответ на поставленные им вопросы. Так, отсутствие знакомства с рукописными источниками побуждает автора систематически реконструировать гипотетические взгляды митр. Димитрия на основании лишь сведений, почерпнутых из опубликованных сочинений (эти реконструкции обычно оказываются противоречащими информации рукописных материалов). Эта характеристика равно относится как диссертации Д. Беднарского¹¹², так и к его статье «Восток и Запад в богословии Димитрия Туптало»¹¹³.

Несмотря на недостатки, главная заслуга Д. Беднарского состоит в том, что он стал первым, кто попытался написать о митр. Димитрии Ростовском в жанре современного историко-культурного исследования.

Если Д. Беднарский всё же оставил по себе хоть какой-то след в отечественном димитриеведении, то диссертация болгарского филолога И.А. Ивановой¹¹⁴, посвящённая проблематике барокко в творчестве Димитрия Савича осталась обойденной вниманием отечественных исследователей.

¹¹² *Bednarsky D.* The Spiritual Alphabet: St. Dymytrii, Metropolitan of Rostov's Rhetorical Program for inward Knowledge. Th. Ph.D. Edmonton, 1998.

¹¹³ *Он же.* Запад и Восток в богословии Дмитрия Туптало // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 93-131.

¹¹⁴ *Иванова И. А.* Барокко в ораторската проза и драматургията на св. Димитрий Ростовский. Автореферат дисс. докт. филол. наук. София, 2003.

Подводя итог четвёртому этапу развития историографии, посвященной митр. Димитрию Ростовскому, можно сказать, что, несмотря на впечатляющее обилие изысканий, отразившее неподдельный интерес к личности и творениям Ростовского владыки, мы лишь в отдельных случаях можем говорить о глубоком постижении той или иной проблемы. Поскольку на предыдущем этапе историографии было сформулирован новый взгляд на митр. Димитрия Ростовского – как на великого писателя XVII – нач. XVIII вв., то, вследствие этого, основные успехи следующего этапа, описанного выше, были достигнуты на ниве филологии. Плодотворными были труды и в области источниковедения, искусствоведения и литературоведения. Нарботанный материал, за некоторыми счастливыми исключениями, остался без обобщения, в виде разрозненных статей и докладов.

При этом собственно исторических работ, посвящённых митр. Димитрию, создано не было: исключением стала только попытка Д. Беднарского, которая, фактически, завершилась неудачей. Равным образом и интерес к богословию митр. Димитрия стал проявляться только в самое последнее время.

Обзор историографии, посвящённой митр. Димитрию Ростовскому позволяет нам сделать несколько важных выводов.

Во-первых, многие десятки работ историков, филологов, богословов, философов, искусствоведов, литературоведов красноречиво свидетельствуют о том, что исследование, претендующее на сколько-нибудь полное отражение личности и взглядов митр. Димитрия Ростовского должно быть междисциплинарным.

Во-вторых, обилие работ источниковедческого плана или же изучающих отдельные частные сюжеты, при отсутствии работ обобщающих, делает актуальной задачу осмысления той информации, которая уже собрана предыдущими поколениями исследователей.

В-третьих, обзор историографии показывает, что при наличии тем изученных достаточно глубоко (биография митр. Димитрия и литературная

сторона его творчества), существует ряд проблем, которые, хотя и были поставлены в работах исследователей, но так и не получили должного разрешения. К их числу относятся, в первую очередь вопрос о «западном влиянии» и «латинизме» Дмитрия Савича, о месте Ростовского архиерея в динамичной культуре России XVII–XVIII вв., наконец – о роли его как церковного деятеля в религиозной истории Восточной Европы.

* * *

Для того, чтобы успешно разрешить озвученные выше проблемы, необходимо будет обратиться к основным концепциям истории русской культуры XVII – нач. XVIII вв., нашедшим выражение в научной литературе последних десятилетий.

Значительное влияние на современные исследования, посвящённые истории Русской церкви (а в немалой степени – и истории русской культуры) продолжает оказывать концепция истории русского богословия Ю.Ф. Самарина. Многие идеи, впервые высказанные одним из основоположников славянофильства в XIX в. можно, с незначительными изменениями, встретить в работах учёных, вышедших в свет на рубеже XX–XXI вв.

Изначально концепция Ю.Ф. Самарина была сформулирована в его магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»¹¹⁵, целиком опубликованной в 1880 г. (впрочем, основные тезисы диссертации были озвучены уже в речи перед защитой сокращённого варианта в 1840-х). По мнению автора, допетровский период в жизни Русской церкви характеризовался формализмом, ибо «отвлечённая сторона» религии была недоступна большинству народа. После Реформации, когда в Россию проникли иезуиты, стремящиеся завоевать славянский мир для папы, началось «влияние западного учения на православие, борьба двух церквей в недрах самой России, богословские споры, в которых сами противники католицизма испытывают его влияние»¹¹⁶. Это привело к появлению

¹¹⁵ Самарин Ю.Ф. Сочинения Т. V. М., 1880.

¹¹⁶ Там же. С. 16.

прокатолической богословской школы и созданию латинизированного духовного образования. Наряду с католиками, в Россию стали приезжать и протестанты, пользующиеся поддержкой правительства. Русские иерархи, хотя и отвергали протестантизм как учение, стремились найти в лице протестантских учёных союзников в борьбе против идей католицизма – тем самым возникает и пропротестантская богословская школа. Два начала, католическое и протестантское – в лице вышеозначенных школ – ведут между собой борьбу за влияние в Русской церкви начала XVIII в.

Эта схема, построенная по канонам гегелевской философии¹¹⁷, была практически без изменений воспринята прот. Г. Флоровским, который, наполняя её историческими фактами, рисует в своём труде «Пути русского богословия» яркую картину постепенной утраты русской религиозной мыслью в XVI–XVIII вв. своей восточно-христианской составляющей. Сперва, после падения Константинополя, русские книжники закостеневают в провинциальном неовизантизме Москвы XVI в. Потом, в западнорусских землях, под непрерывным латинским влиянием, осуществляется «псевдоморфоза» православного богословия: при внешнем сохранении восточно-христианского обличия, киевская богословская мысль проникается католическим содержанием и методологией; ключевую роль в этом играет митр. Петр Могила, которого прот. Г. Флоровский характеризует достаточно неприязненно («Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Трудно понять, был ли он искренним ревнителем Православия или скорее искусным соглашателем»¹¹⁸). Покровительство, оказываемое Петром I малороссийским архиереям, поставляемым им на великорусские кафедры, способствует распространению латинизированного православного богословия по всей Российской державе.

Новый взгляд на историю русского богословия второй половины XVII–начала XVIII в. предлагает современный исследователь прот. П. Хонзинский

¹¹⁷ Зеньковский В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 225-226.

¹¹⁸ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 65.

в своей последней работе «“Ныне мы все болееем теологией”»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи». Здесь автор, рассмотрев основные события и лица отечественной богословской мысли второй половины XVII – начала XVIII вв. и сопоставив их с тем, что волновало западноевропейских теологов того времени, заключает, что в бурных столкновениях и дебатах эпохи «результатирующим вектором процесса оказывается, как кажется, именно отвержение “ветхого меха” старой московской жизни и важнейшим становится не выбор между греческой или латинской духовной традициями, но выбор между внеисторическим символизмом общественного бытия и выходом из него к исторически обусловленным формам жизни»¹¹⁹. Возникшая в итоге открытость, хотя и «купленная дорогой ценой» позволяла в дальнейшем столь легко «вплавлять» в русскую культуру идеи из иных культур, не теряя при этом своей «русскости». Таким образом, антитеза Запад-Восток не определяла собой позиции русской богословской мысли эпохи: с греческим богословием русское объединяла потребность отстаивать идентичность перед инославными конфессиями, с западными – необходимость решения проблем, поставленных Новым временем. Богословие «русское – “даже до крови”» училось самостоятельно прилагать эту веру ко всякому возникающему в поле его зрения явлению духовной жизни, училось не только безоговорочно отталкивать или принимать, но и понимать, училось той “всемирной отзывчивости”, которая в будущем должна была принести столь богатые плоды»¹²⁰. Одним из проявлений этого стали первые шаги в рецепции августинизма, осуществленные русскими богословами эпохи.

А.М. Панченко в работе «Русская культура накануне петровских реформ» называет XVI столетие «веком русского одиночества», противопоставляя его предыдущим столетиям, когда Русь не только не находилась в культурной изоляции, но поддерживала тесные связи с иными

¹¹⁹ Хондзинский, П., *прот.*. «Мы все болееем теологией». С. 274-275.

¹²⁰ Там же. С. 276.

странами, прежде всего – со *Slavia Orthodoxa*., В событиях XVII – начала XVIII в. учёный видит противостояние двух культур: древнерусской, для которой характерна цельность, религиозность и «духовность» вообще, иррационализм и западной, восходящей к Возрождению, которой свойственен рационализм, аналитизм, разделение светского и церковного. Противостояние традиционалистов (к которым относятся, в первую очередь, старообрядцы) и «новых учителей», как именует носителей западной культуры А.М. Панченко, простирается в самые глубины сознания – вплоть до взглядов на историософию¹²¹ и роль познания (ведущего к нравственному совершенству у первых и к овладению миром у вторых)¹²². Подчёркивается культ творца, творческой личности у «латинствующих», в противопоставление анонимному Средневековью¹²³. При этом указывается, что Пётр I, сходясь с «латинствующими» в «западничестве», не жаловал последних за их чрезмерную элитарность и независимость.

Л.А. Чёрная в работе «Антропологический код древнерусской культуры»¹²⁴ предприняла попытку посмотреть на развитие русской культуры используя философски-антропологический подход. Это позволило ей выделить языческую «культуру тела», средневековую «культуру души» и «культуру разума» Нового времени. Расцвет «культуры души» – это XIV–XV вв., с середины XVI в. она вступает в период кризиса, который продлится до начала XVII в., когда, после событий Смуты, русская культура приобретает рациональный и антропоцентрический характер. Переходный период в истории в русской культуре, когда «произошёл отказ от идеи разумной души и принятие идеи разумного разума» продлился с начала XVII в. до середины XVIII в. Личностность, познавательность, историзм, характерные для человека этой эпохи, способствовали тому, что «понимание Бога и человека поднялось на качественно новую ступень, стало масштабнее»¹²⁵.

¹²¹ Панченко А.М. Указ. соч. С. 50.

¹²² Там же. С. 205.

¹²³ Там же. С. 219.

¹²⁴ Чёрная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. М., 2004.

¹²⁵ Там же. С.315.

Монография М.С. Киселёвой «Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII в.: от древнерусской книжности к европейской учёности»¹²⁶ является весьма новаторской. Автор полагает, что ключевую роль в развитии светской интеллектуальной жизни в России, как и в Западной Европе, сыграли богословы, подготовившие почву для светского знания и, соответственно, «интеллектуальный выбор» России в пользу европейского образования состоялся вовсе не при Петре I, а за полстолетия до его реформ, когда Алексей Михайлович пригласил в Москву малороссийских монахов, образованных по западным принципам.

М.С. Киселёва показывает, что учёные киевские иноки XVII в. были прямыми продолжателями той тысячелетней традиции европейского интеллектуализма, которая сформировалась ещё в Античности. Тем самым, многоплановая деятельность этих людей и их великорусских учеников, как на ниве богословия и проповедничества, так и в области создания систематического образования, способствовала вхождению России в интеллектуальное пространство Европы, а также обоснованию Петровских реформ XVIII в.

Перу американского исследователя П. Бушковича принадлежит интересная работа, посвящённая русской религиозности XVI–XVII вв., изданная в 1992 г. и по какому-то недоразумению до сих пор не переведённой на русский язык: «Религия и общество в России: шестнадцатый и семнадцатый века»¹²⁷.

В своем исследовании автор приходит к выводу, что с конца XV в. начинается кризис русского монашества, до того игравшего важнейшую роль в Русской церкви, ставший очевидным в 1530-е гг. Это приводит к тому, что во второй половине XVI в. значение архиереев как духовных лидеров усиливается, а аристократия, наоборот, практически полностью отстраняется от участия в жизни церкви. В поисках благодатного заступничества люди

¹²⁶ Киселёва М.С. Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII в.: от древнерусской книжности к европейской учёности. М., 2011.

¹²⁷ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. NY.; Oxford, 1992.

идут уже не к старцам-подвижникам, а к чудотворным иконам и мощам подвижников прошлого.

В XVII в., после Смуты, ситуация изменяется, благодаря тому, что московская элита начинает обращаться к украинским писателям за наставлением, ища у них, одновременно новой формы и нового содержания. Темп этих изменений резко увеличивается после восшествия на престол Алексея Михайловича в 1645 г.: вначале была деятельность «ревнителей благочестия» и патр. Никона, после – перемены в религиозной культуре при дворе, поставившие проповедь в центр религиозной жизни. В последнем ключевую роль сыграли киевские учёные монахи Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий, бывшие представителями барочного латинского мира Киево-Могилянской коллегии и обращавшиеся в своих проповедях к нравственным проблемам. Это способствовало тому, что к 1680-м гг. в центре религиозной жизни российской элиты были вопросы морали и нравственности, а не монашеский аскетизм и чудеса от святых. Тем самым был заложен базис петровской секуляризации культуры. При этом П. Бушкович подчеркивает, что процессы, имевшие место в русской религиозной культуре России в XVI – XVII вв., сблизили её с Западной Европой.

Наконец, нельзя не упомянуть монографию П.С. Стефановича «Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв.»¹²⁸ и введение к работе В.М. Живова «Из церковной истории времён Петра Великого», озаглавленное: «Традиции и инновации в церковной политике Петра Великого»¹²⁹, в которых авторы показывают, что значительные изменения в церковной жизни, ранее связывавшиеся исключительно с реформами Петра I, такие как централизация и бюрократизация церковного управления, унификация религиозных практик начинаются ещё при Алексее Михайловиче.

¹²⁸ Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002.

¹²⁹ Живов В.М. Из церковной истории времён Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004. С. 5-68.

Если подвести итог этому краткому обзору, то можно сделать несколько выводов. Прежде всего, следует отметить, что в современной историографии истории отечественной культуры XVII – начала XVIII в., при всём разнообразии подходов, методов и позиций авторов можно выделить несколько общих тезисов.

Окончание Смуты в начале XVII в. ознаменовало наступление нового этапа в истории культуры, который завершится уже после начала XVIII в. Этот новый этап характеризовался изменением менталитета и новым отношением к личности, религии, познанию, истории. Переломным моментом в этом новом этапе явилась середина XVII в.: процессы, начавшиеся в русской культуре в это время сыграли огромную роль в формировании культуры России Нового времени. Деятельность малороссийского учёного духовенства имела решающее значение в этих процессах, какую бы оценку исследователи, в зависимости от своих убеждений, ей не давали.

При этом следует признать, что на настоящий момент проблематика отечественной церковной интеллектуальной культуры в Средневековье и Раннее Новое время в гуманитаристике хотя и намечена, однако не разработана: все труды, так или иначе затрагивающие эти вопросы, носят очерковый характер.

Поскольку этот вопрос имеет ключевое значение для понимания связи деятельности митр. Димитрия Ростовского с процессами, имевшими место в культуре России конца XVII – начала XVIII вв., то подобная историографическая лакуна ставит перед нами задачу предварить анализ сюжетов, непосредственно связанных с Димитрием Савичем, кратким исследованием того, что представлял собой церковная интеллектуальная культура Малороссии и Великороссии к 1680-м годам, времени начала активного участия митр. Димитрия в общецерковных делах.

Обзор источников

Нарративные источники – источники личного происхождения – предписания для духовенства

Основой для диссертации послужил корпус текстов, принадлежащих авторству митр. Димитрия Ростовского. Следует заметить, что обширное наследие Димитрия Савича используется в данной работе не полностью, соответственно нами дается описание лишь тех его частей, которые были так или иначе использованы в работе.

Выбор источников был обусловлен, прежде всего, освещаемыми в работе аспектами деятельности митр. Димитрия, а также ограничениями, налагаемыми форматом диссертационного исследования. Так, сведения «Диариуша» оказались не востребованы для решения поставленных нами задач, а привлечение поэтических и драматических творений владыки потребовало бы значительного расширения объёма работы.

Источники, использованные в диссертации можно разделить на три большие группы. Первая – это нарративные источники, включающие в себя разнообразные сочинения и проповеди митр. Димитрия. Вторая группа – источники личного происхождения, изначально не предназначенные для широкого читателя, такие как письма или маргиналии. Третья группа – предписания для духовенства, объединяющая источники различных видов, но общей тематики.

1. Нарративные источники

Наиболее обширно представлены в наследии митр. Димитрия Ростовского *нарративные источники*.

1.1. Духовно-просветительские работы. К ним относятся такие сочинения как «Врачевство духовное на смущение помыслов»¹³⁰, «Внутренний человек в клети сердца своего уединен поучающся и молящся

¹³⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. I. СПб., 1839. С. 118-136.

втайне»¹³¹, «Молитва исповедания к Богу повседневная»¹³². «О Причащении Святых Таин»¹³³.

Написанные в Ростовский период жизни владыки (1702–1709 гг.) они помогают ответить на вопрос, какое нравственное и религиозное состояние своей паствы стремился видеть митр. Димитрий, и какие наиболее важные и первостепенные темы для своих наставлений он избирал.

1.2. Богословские сочинения. В них митр. Димитрий раскрывается перед нами как представитель церковной интеллектуальной элиты России конца XVII – XVIII вв. Эти сочинения следует разделить на несколько категорий, в зависимости от того, какие исследовательские задачи они позволяют нам решать.

Первая категория, это *богословские сочинения, написанные для широкого читателя*. Таковы «Вопросы и ответы краткие о вере»¹³⁴, «Зерцало православного исповедания»¹³⁵, «Двенадцать статей о пресуществлении»¹³⁶. Слог этих сочинений и их пастырская направленность позволяют датировать их Ростовским периодом жизни Димитрия Савича. Они позволяют нам узнать, какой была позиция по основным богословским вопросам митр. Димитрия на заключительном этапе его жизни, а также – каким богословским знаниям он считал необходимым обучать паству.

Вторая категория, это *богословские сочинения, по тем или иным причинам оставшиеся в бумагах* митр. Димитрия, такие как незавершённое «О освящении Святых Пречистых Таин»¹³⁷, «Рассуждение о святейшей евхаристии»¹³⁸, «О трикратном пречистыя крови Христовы причащении»¹³⁹.

¹³¹ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. I. СПб., 1839. С. 147-158.

¹³² Там же. С. 137-146.

¹³³ Там же. С. 262-274.

¹³⁴ Там же. С. 60-117.

¹³⁵ Там же. Т. V. СПб., 1835. С. 1-25.

¹³⁶ Там же. С. 129-135.

¹³⁷ ОР ГИМ. Син. 811. Л. 48-52 об.

¹³⁸ В настоящей работе приводится по публикации: [Свт. Димитрий Ростовский] Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии // Хондзинский П., *прот.* Указ. соч. С. 297-325. Эта публикация является переизданием текста, опубликованного Г. Г. Мирковичем (Димитрий Ростовский, *свт.* Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии // Миркович Г. О времени пресуществления Святых Даров. Вильна, 1886. Приложение. С. I–XVI).

¹³⁹ ОР ГИМ. Усп. 88 Л. 96-98 об.

Первые два текста относятся к концу 1680-х – началу 1690-м гг.: подробнее об их датировке будет сказано в данной работе; дату создания второго сочинения точно установить невозможно, но оно несомненно написано после 1690 г. Эти сочинения представляют собой особый интерес для изучения развития взглядов Дмитрия Савича на дискуссионные богословские вопросы эпохи.

1.3. Полемическое сочинение митр. Дмитрия Ростовского «Розыск раскольнической брынской веры»¹⁴⁰. Написанный в 1709 г. этот труд сочетает в себе богословское опровержение основных постулатов «старой веры» с привлечением обширного фактического материала по истории старообрядчества и мистических сект рубежа XVII–XVIII вв. «Розыск» не только является центральным для понимания отношения митр. Дмитрия к феномену «Раскола», но и демонстрирует его взгляды на широкий круг иных вопросов, так или иначе затрагиваемых в контексте противостояния «брынянам», т.е. керженским староверам.

1.5. Проповеди являются одним из основных источников для изучения взглядов митр. Дмитрия Ростовского¹⁴¹.

Димитрий Савич начал проповедовать уже в Чернигове. Самая ранняя из дошедших до нас из его проповедей датируется 1677 г. Всего же известны тексты восьми проповедей раннего периода, которые Димитрий Савич произносил несомненно, и ещё четыре, автором которых он был с большой вероятностью¹⁴². В Москве в 1701 г., будучи митр. Тобольским, Димитрий произносил проповеди, из которых до нас дошло пятнадцать¹⁴³. Большую часть своих наставлений Димитрий Савич произнёс став митрополитом Ростовским, с 1702 по 1709 гг. При этом значительную часть времени он проводил в столице. Так, в конце августа 1705 по сентябрь 1706 г он пробыл

¹⁴⁰ В настоящей работе приводится по публикации: *Дмитрия Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855.

¹⁴¹ В настоящей работе проповеди митр. Дмитрия приводятся по публикациям: *Димитрий, Ростовский свт.* Сочинения. Т. II, III.

¹⁴² См. *Федотова М.А.* Украинские проповеди Дмитрия Ростовского (1670-1700 гг.) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 253-288.

¹⁴³ Хронологический список см.: *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий... С. 287.

в Москве, иногда выезжая в окрестные сёла и монастыри. От этого времени до нас дошло двадцать две проповеди владыки¹⁴⁴

8 августа 1708 г. митр. Димитрий вновь прибыл в Москву на хиротонию нового митрополита Киевского Иоасафа Кроковского и возвратился в Ростов лишь 8 сентября. От этой поездки сохранилось пять записанных проповедей¹⁴⁵. Не подлежит сомнению, что и в Ростове владыка проповедовал не менее ревностно, чем в столице (известно, что лишь перед самой кончиной Димитрий Савич не смог сам произнести проповедь во время литургии и попросил певчего зачитать ее текст. Однако наставления эти сохранились куда хуже, чем московские: известно только около десяти поучений, произнесённых митр. Димитрием в Ростове¹⁴⁶.

Тексты проповедей являются, пожалуй, одним из самых богатых источников для изучения личности митр. Димитрия как церковного и культурного деятеля своей эпохи. Причин тому несколько. Во-первых, из всех составных частей наследия митр. Димитрия, проповеди – самая репрезентативная. Сохранились подлинные слова и поучения, которые произносились Димитрием Савичем на протяжении десятилетий по самым различным случаям, обращенные к многообразным аудиториям. Во-вторых, именно в проповедях, митр. Димитрия Савич имел возможность обращаться непосредственно к пастве, и выражать те идеи, которыми он считал нужным озвучивать публично, *ex cathedra*. В-третьих, в проповедях, составленных в соответствии с нормами гомилетики XVII в., ярче всего проявились взаимоотношения Ростовского владыки с современной ему барочной культурой.

1.6. Поучения, входящие в состав историко-просветительских трудов таких как «Книга Житий святых» или «Четьи-Минеи»¹⁴⁷ и «Летопис

¹⁴⁴ См. Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 378-408.

¹⁴⁵ Там же. С. 436-437.

¹⁴⁶ См. Там же. С. 361-456.

¹⁴⁷ Первое издание: Книга житий святых (Минеи Чети). Киев, 1689-1705. В настоящей работе цитируется по изданию: [Димитрий Ростовский, *свт.*] Книга житий святых. Киево-Печерская лавра, 1764.

келейный»¹⁴⁸, с конца XVIII в. издававшийся под заглавием «Келейный летописец», логически примыкает к проповедям митрополита. Эти работы владыки Димитрия характеризуются тем, что в них он выступал одновременно как учёный, тщательно работающий с источниками и стремящийся сохранить предельную точность фактов, и как просветитель, желающий донести до читателя те идеи, которые он считал важными и нужными. В силу этого, наравне с изложением исторических и агиографических сюжетов, в историко-просветительских трудах мы можем найти ряд весьма примечательных поучений, обращённых к читателям и приуроченных к тому или иному событию священной истории. С источниковедческой точки зрения подобные поучения близки к проповедям, лишь форма их предстает более литературной и менее риторичной.

1.7. Агиографические сочинения, входящие в состав «Книги Житий Святых», являются отдельным источником. При написании житий митр. Димитрий, хотя и был ограничен сложившейся агиографической традицией, был предельно свободен творчески. В своём тексте он нередко особо направлял внимание читателя на малозаметные детали бытия подвижника, или, наоборот, пренебрегал теми или иными эпизодами из жизни святого¹⁴⁹. Это подтверждает возможность рассмотрения текстов и содержания «Четий-Миней» для того, чтобы яснее представить мирозерцание Ростовского владыки, его отношение к тем или иным проблемам своего времени. В данной работе агиографические источники привлекаются лишь эпизодически: для полномасштабного изучения материала «Книги Житий Святых» требуется иной объём и формат исследования.

2. Источники личного происхождения

Помимо нарративных источников, мы имеем дело также и с *источниками личного происхождения.*

¹⁴⁸ В настоящей работе цитируется по публикации: *Димитрий, Ростовский свт.* Сочинения. М., 1849. Т. IV.

¹⁴⁹ *Державин А., прот.* «Радуются...» Т. 2. С. 362.

2.1. *Личные заметки.* Сюда относится та часть рукописного наследия Димитрия Савича, которая никогда не предназначалась им для глаз стороннего наблюдателя. Это заметки и выписки, сделанные непосредственно в процессе работы, а также записи на полях книг библиотеки владыки.

До нас дошли два сборника, содержащих переписанные набело заметки митр. Димитрия¹⁵⁰. Один из них (Д. 811) помечен 1704 г., другой точно не датирован, но также, очевидно, составлен в начале 1700-х. Различные почерки, а также состав и тематика документов, убеждают, что состав сборников формировался на протяжении многих лет и включал в себя переписанные тексты, оригиналы которых были созданы ещё в Малороссии.

Из числа содержащихся в данных сборниках материалов в нашей работе были использованы конспекты книги братьев Лихудов «Врачевание»(т.е. «Акос»)¹⁵¹ и Сильвестра Медведева «Манна»¹⁵².

Если в вышеупомянутых сборниках содержатся цельные тексты, то в созданном в 1707 г. *Notata per Alphabetum*¹⁵³ перед нами просто отдельные цитаты, выписки и замечания, систематизированные и расположенные по латинскому алфавиту тематические рубрики, такие как «Молитва», «Тело Христово и Причастие» и т.д.

Все эти документы дают исследователю возможность полнее понять воззрения митр. Димитрия на различные волновавшие его вопросы, ознакомиться не только с готовыми произведениями, но и со следами тех раздумий, которые предшествовали их созданию. Отметим, что свои многочисленные черновики Димитрия Савич завещал положить себе в гроб, что и было исполнено: к моменту обретения мощей в 1752 г. они уже истлели¹⁵⁴.

¹⁵⁰ ОР ГИМ. Син. Д. 146; ОР ГИМ. Син. Д. 811.

¹⁵¹ ОР ГИМ. Син. Д. 146. Л. 193-194.

¹⁵² ОР ГИМ. Син. Д. 811. Л.194 об. -204.

¹⁵³ ОР ГИМ. Син. Д. 187.

¹⁵⁴ См. напр. *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 11.

2.2. *Маргиналии* – записи на полях и подчёркивания в тексте, которые можно обнаружить в книгах, входивших в состав библиотеки митр. Димитрия Ростовского – являются схожими с вышеописанными заметками по содержанию и назначению. Колоссальную работу по выявлению и публикации этих маргиналий осуществила Л.А. Янковская¹⁵⁵.

Эти записи позволяют погрузиться в дотоле недоступную постороннему глазу глубину «творческой лаборатории» митр. Димитрия и уяснить, какой отклик вызывали у него те или иные идеи прочитанных им авторов, что он считал необходимым заимствовать для себя (а что, соответственно – нет), как прочтенные идеи претворялись в его собственных сочинениях и вообще оказывали влияние на суждения митрополита. Поскольку большую часть книг из библиотеки Ростовского владыки составляли труды иезуитских богословов, то именно маргиналии являются одним из важнейших источников для уяснения вопросов, связанных с проблемами «западного влияния».

2.3. *Эпистолярные источники*. Димитрий Савич вёл обширную переписку, значительная часть её дошла до нас¹⁵⁶. Известно более 80 писем написанных им самим и около 20 ему адресованных. Все они датированы периодом с конца 1680-х по 1709 г., но большая часть из них относится именно к Ростовскому периоду жизни владыки. Большая часть из писем – 40, относится к переписке митр. Димитрия с чудовским иеромонахом Феологом, которая продолжалась с 9 ноября 1697 по 27 октября 1709 гг. Среди прочих адресатов Димитрия Савича – патриархи Иоаким и Адриан, митр. Стефан Яворский, царица Прасковья Фёдоровна, великорусские архиереи, московские знакомые митр. Димитрия, такие, как Ф. Поликарпов-Орлов, архангельский купец И. Вандербург и ряд других лиц. Из писем к малороссам сохранилось лишь послание к «старшему» Виленского монастыря Св. Духа архим. Феофану Ивановичу.

¹⁵⁵ Опубликовано в: Янковская Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 104-335.

¹⁵⁶ Опубликовано в: Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 61-361.

Эпистолярные источники являются ключевыми для исследования отношений митр. Дмитрия с современниками. Но не менее важно для исследователя и то, что в письмах, обращённых к единомышленникам, полнее раскрываются взгляды митр. Дмитрия: находясь в отдалённом Ростове он нередко делился идеями и раздумьями с московскими друзьями, такими как иером. Феолог и митр. Стефан Яворский. Кроме того, благодаря тому, что переписка велась с людьми разного статуса, находившимся в различных отношениях с Ростовским владыкой, благодаря ей мы можем полнее представить личность последнего.

3. Предписания для духовенства

В отдельную группу, представленную разными видами источников, но единую по тематике, следует выделить многообразные *предписания для духовенства*, которые митр. Дмитрий Ростовский составлял за годы своего архиерейского служения. Эти предписания были самыми разнообразными по форме. Это и то, что бы мы сейчас назвали циркулярами: к ним относятся два письма к иереям, предназначенные для священников Ростово-Ярославской епархии¹⁵⁷; и инструкции для представителей митрополита на местах: таковы послание иеромонаху Иосифу, наместнику архиерейского двора в Ярославле¹⁵⁸ и «Указание» иеромонаху Варлааму¹⁵⁹, отправлявшемуся в 1705 г. в Угличский уезд для разрешения там церковных дел; и грамоты, позволявшие служить овдовевшим священникам¹⁶⁰; и, наконец, специальные сочинения, написаны для священников и, очевидно, рассылавшиеся по храмам: такова «Память духовному отцу како управлять ставленника». Эти тексты помогают понять требования Ростовского владыки к приходским

¹⁵⁷ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С.201-221.

¹⁵⁸ Там же. С. 222-224.

¹⁵⁹ Опубликовано И.А. Шляпкиным с рукописного сборника, обнаруженного о. Андреем Волковым, священником одной из церквей в Углицком уезде в 1847 г.: [Дмитрий Ростовский, свт.] Указание // Шляпкин И.А. Св. Дмитрий... Приложения. С. 15-42; Дмитриев А.А. Вновь найденные документы о святителе Дмитрии Ростовском // Пермская учёная архивная комиссия. Труды. Вып. 4. Пермь, 1901.

¹⁶⁰ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 195-198.

священникам, какие основные проблемы он видел в жизни клира своего времени.

Сравнительно-исторический характер данной работы делает необходимым и обращение к ряду источников, представляющих собой церковную традицию XVII в. Это печатные Требники киевской и московской печати¹⁶¹; духовные сочинения могилянкой традиции: «Книга души именуемая Злато»¹⁶² и «Лифос»¹⁶³ митр. Петра Могилы, «Ключ разумения»¹⁶⁴ архим. Иоанникия Галятовского, «Мир с Богом человеку» архим. Иннокентия Гизеля¹⁶⁵; акты соборов: киевского 1691 г.¹⁶⁶ и иерусалимского 1672 г.¹⁶⁷; грамоты царя Алексея Михайловича¹⁶⁸ и ростовского митрополита Ионы Сысоевича¹⁶⁹; сочинения протопопа Аввакума¹⁷⁰ и духовное завещание митр. Митрофана Воронежского¹⁷¹. В этих памятниках нашли отражения различные религиозно-культурные перемены, происходившие в православном мире в Раннее Новое время.

Также при изучении ряда вопросов, связанных с историей христианского богословия, привлекались тексты трудов блаж. Августина, прп. Исаака Сирина, Фомы Аквинского¹⁷² и других авторов.

* * *

По предварительной оценке Л.А. Янковской, полное научное издание творений митр. Димитрия Ростовского составит около тридцати томов по

¹⁶¹ Требник.М., 1642; Требник.М., 1658; Требник.М., 1697; Требник. Вильно, 1621; Евхологион албо Требник. Киев, 1646.

¹⁶² *Петро Могила, свт.* Книга Душі, йменована Злато. Киев., 2007.

¹⁶³ [*Петр Могила, свт.*] Лифос // АЮЗР Ч 1. Т IX. С. 110-240.

¹⁶⁴ *Галятовский, Иоанникий.* Ключ разумения. Киев., 1657.

¹⁶⁵ Мир с Богом человеку. Киев, 1669.

¹⁶⁶ Киевский собор 1691 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1865. № 8. Отд. 2. С. 313-329.

¹⁶⁷ Confession of Dositheus / Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem. L., 1899. P. 109-175.

¹⁶⁸ ААЭ. СПб., 1836. Т. 4. № 115. С 160-162.

¹⁶⁹ АИ. Т. IV. СПб., 1842. № 62. С. 72-77.

¹⁷⁰ Житие протопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960.

¹⁷¹ *Митрофан Воронежский, свт.* Текст изустной духовной св. Митрофана, еп. Воронежского // Богословский вестник 1897. Т 1. №2. С. 1-20 (4-ая пагин.).

¹⁷² *Августин, блаж.* Христианская наука. М., 2009; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 2002; *Thomas Aquinas.* Summa Theologica. NY , 1947.

600-700 страниц каждый¹⁷³. Ныне подобного издания нет. Поэтому обзор источников не лишне сопроводить краткой характеристикой основных имеющихся публикаций сочинений митр. Димитрия XVIII в.

Отдельные сочинения митр. Димитрия были напечатаны ещё при его жизни. К ним относится «Руно орошенное»¹⁷⁴, «Апология сущему в печали и озлоблении»¹⁷⁵, отрывок из «Розыска раскольнической брынской веры», озаглавленный: «Рассуждения о образе Божиим и подобии в человеце»¹⁷⁶ и, конечно же, эпохальная «Книга житий святых»¹⁷⁷. Тут должно отметить, что последний труд митр. Димитрия издавался в авторской редакции лишь дважды: в 1755 г. текст был незначительно отредактирован с учётом критических замечаний киевских учёных Манассии Максимовича и Фомы Гирчича¹⁷⁸ и впоследствии издавался уже в исправленном виде.

Следует отметить, что составленные в начале XX в. «Жития святых на русском языке, изложенные, по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского»¹⁷⁹ являются вовсе не переизданием оригинального текста «Книги Житий Святых» Димитрия Савича на русском языке, а сводом переработок тех же житийных сюжетов, предназначенным для читателя начала XX в., который был написан различными авторами под общей редакцией В.О. Ключевского. Текст же митр. Димитрия Ростовского существует только лишь на церковнославянском и, даже в синодальной редакции, давно представляет собой библиографическую редкость.

¹⁷³ Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 12.

¹⁷⁴ Димитрий Ростовский, свт. Руно орошенное. Чернигов, 1683 (переиздания: Чернигов, 1689, 1691, 1696, 1697, 1702, 1827).

¹⁷⁵ Димитрий Ростовский, свт. Апология во утолении печали человека, сущаго в бедах и озлоблении. Чернигов, 1696 (переиздания: Чернигов, 1700, 1716).

¹⁷⁶ Он же. Рассуждения о образе Божиим и подобии в человеце. М., 1707 (переиздания: М., 1714, 1717)

¹⁷⁷ Книга житий святых (Миней Четий). Киев, 1689-1705 (переиздания: М., 1711-1716, 1756-1759, 1762, 1764, 1767, 1789, 1805, 1837, 1888; Киев, 1757, 1764; Ростов, 1824, 1849)

¹⁷⁸ См. подробнее: Титов Ф.И. К истории Киевской духовной Академии в XVII-XVIII вв. // ТДКА.1909. Т. III. С. 231-239; Круминг А.А. Четьи-Миней св. Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. 1994. Вып. 9. С. 5-52.

¹⁷⁹ Жития святых на русском языке, изложенные, по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. М., 1902-1911. Т. 1-12

В 1745 г. был полностью опубликован «Розыск о раскольнической брынской вере»¹⁸⁰, до того обращавшийся лишь в виде рукописных списков. Этот текст, не подвергавшийся никаким исправлениям, впоследствии неоднократно переиздавался.

В екатерининское время к трудам Ростовского владыки обратились эрудиты, интересовавшиеся историей. В 1775 г. была опубликована «Роспись митрополитов Киевских с кратким летописанием»¹⁸¹ и «Диариуш»¹⁸².

В 1780-х «Летопис келейный» митр. Димитрия привлёк внимание Н. Новикова, который и решил издать это сочинение в 1784 г. под заглавием «Летопись ... сказующая вкратце»¹⁸³ – впрочем, изъяв из текста главу «О церковных имениях», защищавшую право Церкви владеть собственностью: через двадцать лет после секуляризации и дела митр. Арсения Мацеевича это была очевидная крамола¹⁸⁴. Осмотрительность, проявленная в этом случае, не уберегла видного масона от монаршего гнева в дальнейшем. Как хорошо известно, в 1792 г. Н. И. Новикова взяли под стражу, а все издания его типографии, включая и благонамереннейшую «Летопись», были изъяты из продажи. Следующая публикация этого труда митр. Димитрия была осуществлена уже в 1796 г.¹⁸⁵; её отличительной чертой стало наличие маргиналий, указывающих все источники автора, в основном латинские.

Удивительно, но инициатором первого издания собрания сочинений Ростовского архиерея стал не церковный деятель, а бывший офицер елизаветской гвардии Я. А. Татищев, всё образование которого сводилось к домашнему воспитанию. Сей, без иронии, достойный муж, став в 1782 г., в

¹⁸⁰ *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1745 (переиздания: М., 1755, 1762, 1783, 1803, 1824, 1847; Киев, 1748, 1776, 1859, 1866, 1877, 1903)

¹⁸¹ *Димитрий Ростовский, свт.* Роспись митрополитов Киевских с кратким летописанием // *Рубан В. Г.* Московский любопытный месяцеслов. М., 1776. С. 54-109.

¹⁸² *Рубан В. Г.* Дневные записки // *Древняя Российская Вифлиофика*. 1774. Ч. 6. С. 315-408.

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ Впервые опубликована эта глава была только в: Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1862. Кн. 2. Смесь. С. 40-44.

¹⁸⁵ Летопись... с присовокуплением богоугодного Жития сего святителя, духовной грамматы, келейных записок и гравированного его портрета. СПб., 1796. 2 ч.

возрасте 53 лет, предводителем Московского и Серпуховского дворянства, обратился в Святейший Синод с просьбой издать за свой счёт¹⁸⁶ имевшиеся у него четыре рукописных сборника сочинений митр. Димитрия Ростовского. Синод просьбу удовлетворил, с условием, что текст будет проверен на предмет подлинности и наличие сомнительных мест компетентными духовными лицами. В качестве таковых выступили сперва арх. Симон Милюков, настоятель Андроникова монастыря, а затем архим. Симонова монастыря Павел Пономарёв. Некоторая доля их замечаний была Синодом принята, часть – отвергнута, итоговую редактуру осуществил знаменитый архиеп. Московский Платон Лёвшин¹⁸⁷.

В итоге содержательных изменений было внесено совсем немного: из 1-го тома опущено окончание «степени богомысленных рассуждений о страстях» как новое; из «благодарственного воспоминания о Страстях Господних опущен перечень ударов Господних – 6666, ран 104 и влачений 78, и зубов двух «лишение». Во 2-м и 3-м томах никаких исправление сделано не было, в 4-м, в катехизисе опущен вопрос: «Плоть Иисуса Христа на небеси сидящая или стоящая? – отв. “Стоящая”» Из пятого тома – несколько слов прав. Симеона Богоприимца о ветхозаветных праведниках, о посте и некоторые иные¹⁸⁸. В остальном, исправления свелись к перемене стиля и языка проповедей, особенно ранних, произнесённых в Малороссии, на слог более «возвышенный» и привычный для уха великоросса.

Издание было осуществлено в 1786 г. в пяти томах с приложением Жития¹⁸⁹. В него вошли различные богословские и нравоучительные сочинения митр. Димитрия, его проповеди и письма. Однако в издание попал и ряд текстов, не принадлежащих перу Ростовского митрополита, а лишь входивших в его рукописное собрание: «Алфавит Духовный» митр. Исайи

¹⁸⁶ Издание обошлось Я.А. Татищеву в 6831 рубль: эту сумму помещик смог выплатить только в рассрочку и в итоге забрал последние книги из тиража в 2300 экземпляра только к 1799 году, за три года до кончины, уплатив в качестве процентов 772 рубля. Вот такой эпизод из истории церковного просветительства в Век Просвещения.

¹⁸⁷ Труды Ярославской губернской учёной архивной комиссии. Книга VII. Вып. 1-й. Ярославль, 1914. С. 104-106.

¹⁸⁸ Там же. С. 106.

¹⁸⁹ *Димитрий Ростовский, свт.* Собрание разных поучительных слов и других сочинений. М., 1786. Т. 1-6.

Копинского, «Исповедание грехов генеральное» и «Послание Хрисогона к Анастасии Фармаколитрии», заимствованные из сочинений свт. Каллиста Ксанфопула, «Целование ран Христовых» Димитрия Кантакузена, две проповеди митр. Стефана Яворского – о поклонении иконам и в неделю 27 по Св. Духе, и, наконец, «Собор на Иисуса Назорея», являющегося, очевидно, изложением подписей к некому изображению Суда над Христом, широко распространённого в XVII–XVIII вв.¹⁹⁰ В дальнейшем эти «Сочинения» многократно переиздавались в Москве и Киеве¹⁹¹. При переизданиях основное содержание оставалось неизменным, хотя к нему добавлялись некоторые проповеди и короткие статьи, не всегда принадлежавшие авторству Ростовского владыки.

Таким образом, хотя «Сочинения» и не являются полноценной научной публикацией, имеющих в них материалов достаточно для решения задач исторического исследования, подразумевающего изучение *содержания* текстов.

Позднее многие из текстов, входящих в состав «Сочинений» переиздавались отдельно¹⁹². Также в XIX – нач. XX вв. увидели свет многие

¹⁹⁰ Шляпкин И.А. Св. Димитрий. С. VIII–IX (первой пагинации); 76.

¹⁹¹ Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского. М., 1805–1807. Ч. 1–4; То же. М., 1818. Ч. 1–4; То же. М., 1824. Т. 1–4; То же. М., 1833–1840. Ч. 1–4; То же. М., 1857. Т. 1–5; То же. Киев, 1869–1872. Ч. 1–5; То же. Киев, 1880–1881. Ч. 1–5; То же. Киев, 1895–1905. Ч. 1–5. Издание 2000 г. (Творения святителя Димитрия Ростовского. М., 2000. Т. 1–3.) отличается от дореволюционного не только радикально модернизированным языком, но и новыми содержательными правками в текстах.

¹⁹² Димитрий Ростовский, свт. Молитва исповедания к Богу от человека, полагающая спасения начало. М., 1795 (переиздания: М., 1809, 1823, 1843; Киев, 1823, 1839, 1879, 1894, 1898, 1906; СПб., 1849, 1853, 1858, 1861, 1868, 1896); *Он же*. Летопись иже во святых... с присовокуплением богоугодного жития сего святителя, Духовной грамоты, Келейных записок и гравированного его портрета. СПб., 1796. Ч. 1–2 (переиздания: СПб., 1799–1800. Ч. 1–2); *Он же*. Краткий катехизис, или Вопросы и ответы о вере, и о прочих ко знанию христианина нужнейших, сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского чудотворца. Житие иже во святых отца нашего Димитрия митрополита Ростовского чудотворца СПб., 1796. С. 57–121; *Он же*. Зерцало православного исповедания... СПб., 1805 (переиздание: СПб., 1807); *Он же*. Богомысленное размышление о пресвятых страстях Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1826 (переиздания: Киев, 1846, 1860, 1886, 1905; СПб., 1888); Врачество духовное на смущение помыслов. Киев, 1826 (переиздания: Киев, 1835, 1838, 1847, 1868, 1872, 1882, 1887, 1903, 1911; СПб., 1850, 1853, 1880, 1890, 1905); Письма Феологу и Г.Д. Строганову святителя Димитрия Ростовского // Вестник Европы. 1826. Январь–февраль. С. 272–275; *Он же*. Плач на погребение Христова с прибавлением поклонения св. Троице и поклонения Пресвятой Богородице. Киев, 1826 (переиздания: Киев, 1830, 1842, 1851, 1858, 1875, 1892, 1893, 1905); *Он же*. Краткое богомысленное размышление. Киев, 1829 (переиздания: Киев, 1838, 1850, 1854, 1860, 1873); *Он же*. Внутренний человек в клети сердца своего уединен поучается и молящая в тайне. Киев, 1830 (переиздания: СПб., 1849, 1853, 1862; Киев, 1857, 1878, 1890, 1893); *Он же*. Апология во утолении печали человека, сущаго в бедах и озлоблении. (Печатается из сочинений святителя Димитрия Ростовского). Киев, 1833 (переиздания: Киев, 1848, 1864, 1886, 1916; СПб., 1850, 1853, 1862); *Он же*. Размышление о смерти. Киев, 1846 (переиздания: Почаев, 1853; Киев, 1879, 1893); *Он же*. Благодарственное страстей Христовых воспоминание и молитвенное размышление, паче иных молитв зело полезное. Киев, 1847 (переиздания: Киев, 1857, 1871, 1883, 1908, 1913); *Он же*. Богодуховное наставление христианское. СПб., 1850 (переиздания: СПб., 1853, 1890); *Он же*.

творения Ростовского митрополита, не опубликованные А.Я. Татищевым. Значительная доля этих изданий осуществлялась учёными, что обусловило высокий уровень большинства публикаций. Среди них драматические¹⁹³ и поэтические¹⁹⁴ произведения Дмитрия Савича, материалы, связанные с деятельностью Ростовской школы¹⁹⁵, отдельные проповеди¹⁹⁶, сочинения и заметки на различные темы¹⁹⁷, письма¹⁹⁸. Во второй половине XX – нач. XXI в. осуществляются научные публикации ряда текстов митр. Дмитрия: как

Дела богоугодные. СПб., 1850 (переиздания: СПб., 1853, 1890); За что Бога благодарити. СПб., 1850 (переиздания: СПб., 1853, 1890); *Он же*. Исповедание грехов генеральное, глаголемое перед иереем от лица кающегося. Киев, 1850 (переиздания: Киев, 1877, 1888, 1890, 1901, 1913); Пять стихословий. СПб., 1850 (переиздания: СПб., 1853, 1890); *Он же*. Размышления с самим собою. СПб., 1850 (переиздания: СПб., 1853, 1890); *Он же*. Целование ран Господа нашего Иисуса Христа на всяк день. СПб., 1830 (переиздания: СПб., 1853, 1890); *Он же*. О исповедании грехов и святом причащении. СПб., 1858 (переиздания: СПб., 1863, 1866); *Он же*. Письма к отцу Феологу // Ярославские епархиальные ведомости. 1860. Часть неофициальная. С. 65, 66, 73; *Он же*. Поклонение Пресвятой Богородице. СПб., 1864; *Он же*. Како подобает всем Христианом тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа, во святых тайнах на святом престоле сущее, всеусердно почитать всяким благовенством. М., 1886; *Он же*. Мысли святителя Дмитрия, митрополита Ростовского о том, что где Бог, там все доброе. М., 1898 (переиздание: М., 1910); *Он же*. Поклонение пречистым пяти язвам Христовым. М., 1906; *Он же*. Уроки благочестия. Из сочинений святителя Дмитрия, митрополита Ростовского. Ярославль, 1909; *Он же*. Утешение человеку в скорби, беде и гонении. Из сочинений св. Дмитрия, митрополита Ростовского. Переложена на чисто русский язык. СПб., 1916.

¹⁹³ Шаховской А. А. Описание трагедии «Кающийся грешник» // Театральный альманах на 1830 г. СПб., 1829; "Рождественская драма" Дмитрия Ростовского // Тихонравов Н.С. Русские драматические произведения. 1672-1725 годов. СПб., 1874. Т. 1. С. 339-399; Венец славно-победный святому великомученику Димитрию // Шляпкин И.А. Св.Димитрий; Приложения. С. 59-70; Ростовское действо // Там же. С. 70-72; "Успенская драма" св. Дмитрия Ростовского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1907. Кн. 3. Отд. II. С. 1-43; "Рождественская драма" Дмитрия Ростовского // Шляпкин И.А. Старинные действия и комедии петровского времени, извлеченные из рукописей и приготовленные к печати. Пг., 1921. С. 151-159.

¹⁹⁴ *Дмитрий Ростовский, свт.* Молитвенная песнь. Киев, 1884 (переиздания: Одесса, 1892; Киев, 1893, 1895); *Дмитрий Ростовский, свт.* Псалмы или духовные канты сочинения Святителя Дмитрия. М., 1889; *Дмитрий Ростовский, свт.* Стихи на страсти Господни или стихи страстные. Ярославль, 1889.

¹⁹⁵ *Никольский Ф. Я.* Ростовское училище при св. Дмитрии митрополите // Ярославские епархиальные ведомости. 1863. С. 231–438; *Лествицын В.И.* Похвала философом, составленная блаженные памяти преосвященнейшему Димитрию, митрополиту Ярославскому и Ростовскому. Ярославль, 1881; *Корсунский Н.Н.* Материалы для истории училища свт. Дмитрия Ростовского // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. С. 347–359, 363–365; Педагогическая мера св. Дмитрия Ростовского к обузданию своеволия школьников // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1883. Кн. 2. Отд. V. С. 17-18.

¹⁹⁶ Слово на сошествие св. Духа св. Дмитрия Ростовского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1884. Кн. 2. Отд. II. С. 1-15; *Титов А.А.* Проповеди святителя Дмитрия, митрополита Ростовского на украинском наречии. М., 1909.

¹⁹⁷ Канон прп. Антонию и Феодосию Печерским // Христианское Чтение. 1859. Июнь. С. 427-435; *Миркович Г.* О времени пресуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. Вильна, 1886. Приложение. С. I–XVI; *Титов А.А.* Краткое учение о седми таинствах церковных святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, исправленное его рукою. Фототипическое воспроизведение оригинала рукописи. М., 1880; *Он же*. Новые данные о святителе Дмитрии Ростовском. М., 1881; *Амфилохий (Угличский), еп.* Из неизданных сочинений Дмитрия Ростовского. СПб., 1889; Летописец о Ростовских архиереях: С примеч. А. А. Титова. СПб., 1890; *Дмитрий Ростовский, свт.* Диариуш // Шляпкин И.А. Св. Димитрий.; Указание // Шляпкин И.А. Там же. Приложения. С. 15-42; *Дмитриев А.А.* Вновь найденные документы о святителе Дмитрии Ростовском // Пермская учёная архивная комиссия. Труды. Вып. 4. Пермь, 1901.

¹⁹⁸ Письма Феологу и Г.Д. Строганову святителя Дмитрия Ростовского // Вестник Европы. 1826. Январь-февраль. С. 272-275; Письма Стефану Яворскому // Маяк. 1842. Т. 2. Кн. 4. С. 114-132; Письма к отцу Феологу // Ярославские епархиальные ведомости. 1860. Часть неофициальная. С. 65, 66, 73; Письма святителя Дмитрия, митрополита Ростовского Феологу // Ярославские епархиальные ведомости. 1874. Часть неофициальная. № 31-38. С. 246-303; Письмо Иову, письмо отцу Феологу // Ярославские епархиальные ведомости. 1888. Часть неофициальная. № 24-25, 29. С. 314-316, 395, 450.

уже издававшиеся – Рождественская и Успенская драмы¹⁹⁹, так и впервые вводимых Л.А. Янковской в научный оборот рукописных заметок и маргиналий²⁰⁰. М.А. Федотовой была подготовлена полная научная публикация эпистолярного наследия митр. Димитрия Ростовского²⁰¹, а также издание труда «Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии»²⁰².

Таким образом, к настоящему времени значительная часть наследия митр. Димитрия Ростовского введена в научный оборот в том или ином виде. Хотя с точки зрения текстологии немалая часть этих публикаций оставляет желать лучшего. Но львиная доля трудов Ростовского архиерея вполне доступна для работы историка.

Имеются на сей день и неизданные тексты авторства митр. Димитрия: прежде всего это разнообразные личные заметки и выписки, входившие в состав библиотеки Ростовского владыки, которая с XVIII в. хранилась в Синодальной библиотеке. В XX веке библиотека Димитрия Савича, как и прочие фонды Синодальной библиотеки, была разделена между РГАДА и Отделом Рукописей ГИМ: ныне печатные и рукописные книги из собрания митр. Димитрия Ростовского, хранятся в РГАДА²⁰³, а прочие рукописные материалы, в том числе разные сборники – в Отделе Рукописей ГИМ²⁰⁴. Отдельные документы можно найти в различных фондах рукописных собраний РНБ²⁰⁵.

Такова общая характеристика источниковой базы настоящего исследования.

¹⁹⁹ Успенская драма: (Комедия на успение Богородицы) // Русская драматургия последней четверти XVII в. и начала XVIII в. М., 1972. С. 177-220; Рождественская драма: (Комедия на рождество Христово) // Там же. С. 220-274; Рождественская драма, или Ростовское действо: В 2 действиях, с прологом и эпилогом / Музыкально-сценическая реконструкция. М., 1989.

²⁰⁰ Янковская Л.А. Житие прп. Сергия Радонежского в обработке свт. Димитрия Ростовского // ИКРЗ, 1992. Ростов, 1993. С. 24-26; Она же. Литературное-богословское наследие...

²⁰¹ Федотова М.А. Эпистолярное наследие...

²⁰² Димитрий Ростовский, свт. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии. / Подготовка текста, вступительная статья, комментарии М.А. Федотовой. Чернигов, 2013.

²⁰³ РГАДА Ф.381 Рукописное отделение собрания Московской синодальной типографии; Ф 1251 - Старопечатные книги; Ф 1785. Отдельные книги можно найти и в других собраниях, так Пролог, принадлежавший владыке Димитрию, сейчас хранится в Музее книги: РГБ, Музей Книги. Пролог. М, 1685. Инв. № 1287; № 1290.

²⁰⁴ Отдел Рукописей ГИМ. Фонд Синодальной библиотеки.

²⁰⁵ Напр. РНБ. ОСРК. Ф. I. 181. Рассуждение о пресуществлении Святейшей евхаристии.

Глава I

Русское учёное духовенство как феномен Раннего Нового времени

Если охарактеризовать митр. Димитрия Ростовского как деятеля культуры, то он был, прежде всего, высокообразованным представителем духовенства, человеком, посвятившим всю свою жизнь занятиям богословием и написанию духовных книг.

Именно такой тип человека становится к началу XVIII в. весьма востребованным в России. Однако для того, чтобы понять, почему именно рубеж XVII–XVIII вв. стал эпохой расцвета русской церковной интеллектуальной культуры – бывшей, в свою очередь частью более широкого явления европейского интеллектуализма, восходящего к Античности – следует предпринять пространный экскурс в историю.

§1. Интеллектуальная культура Русских земель: от Средневековья к Раннему Новому времени

Средневековый интеллектуализм Византии и латинского Запада – особенности культуры Древней Руси – перемены в русской культуре в XV–XVI вв. – Реформация, Католическая Реформа, процесс конфессионализации в Речи Посполитой – «Православное возрождение» в западнорусских землях

Средневековая мысль греческого Востока и латинского Запада в равной степени имела своим основанием античный логико-риторический рационализм. Ядром этого рационализма была риторика, понимавшаяся как искусство убеждения в целом, как теория и практика литературы²⁰⁶. Это обуславливало особое значение риторической, словесной культуры в интеллектуальной жизни Средневековья и Раннего Нового времени. Её значение, пожалуй, можно сравнить лишь с ролью, которую позже будет играть математика в новом рационализме, который возникнет в XVII–XVIII

²⁰⁶ *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 337-338.

вв. и будет основан на философии Р.Декарта и открытиях естествоиспытателей²⁰⁷.

Утверждение христианства в Римской империи не могло не сказаться на интеллектуальной жизни общества. Уже первые отцы церкви учили, что светские науки весьма полезны для христиан, а то, что в них противно Богу (например, астрология), может и должно быть исключено без всякого вреда для содержания²⁰⁸. В Средние века такой подход был свойственен как для Востока, так и для Запада христианского мира. В Византийской империи, греко-римская образованность была частью «ромейской» идентичности²⁰⁹, а овладение «внешней мудростью» считалось обязательным условием для занятий богословием²¹⁰. В то же время в странах латинского Запада прогресс в области образования XII–XIII вв., также имел своей основой риторическую культуру: во вновь открывавшихся университетах она постигалась через дисциплины «тривиума» и «квадривиума» на факультетах свободных искусств, хотя на первое место здесь поставлялась не риторика, искусство убеждения, а диалектика, искусство спора²¹¹.

Итак, выходит, что, несмотря на различия, христианская интеллектуальная культура Востока и Запада имела общий фундамент в виде риторической культуры, позволявшей усваивать принципы античного рационализма. Этот рационализм находил применение, прежде всего, в области высокого богословия, позволяя западным и восточным клирикам дедуктивно выводить вероучительные положения из богооткровенных истин и облекать и те и другие в форму дефиниций²¹².

²⁰⁷ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма. С. 341; Шоню П. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С. 399-402.

²⁰⁸ См. Августин, блаж. Христианская наука. М., 1996. С. 26; Григорий Богослов, свт. О себе самом и о епископах // Церковь и время. № 1 (22). М., 2003. С. 128-129.

²⁰⁹ Кривушин И.В. Школа и образование в Византии // История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004. С. 394.

²¹⁰ Там же. С. 385.

²¹¹ O'Malley, John W., S.J. How Humanistic is the Jesuit Tradition?: From the 1599 Ratio Studiorum to Now // Jesuit Education 21: Conference Proceedings on the Future of Jesuit Higher Education. Philadelphia, 2000. P. 189-195.

²¹² Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма. С. 127; Он же. Два рождения европейского рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. С. 337.

Всё это создавало условия для существования определённого слоя людей, чьим ремеслом было размышление и преподавание собственных мыслей и которых после классического эссе Ж. Ле Гоффа принято называть «средневековыми интеллектуалами»²¹³. В качестве характерных представителей этого слоя можно привести обладателей университетских степеней латинской Европы, а в Византии – тех, за кем закрепилась имя столичных «гуманистов», представителей узкого круга высокообразованной элиты.

Средневековую Русь, однако, ожидала иная историческая судьба. Культура империи ромеев, ставшей с X в. своего рода интеллектуальной метрополией для русских земель, была крайне сложна и разнообразна. Традиции интеллектуальной элиты Константинополя и Фессалоник, ощущавшей себя наследниками эллинизма, сосуществовали в едином пространстве с заветами монашеского аскетизма, призывавшего максимально ограничить круг чтения и полностью погрузить ум в размышления о Боге²¹⁴. В Slavia Orthodoxa, по ряду причин, из культурной полифонии византийского общества была усвоена только ригористичная монастырская традиция с её тенденцией к минимальной рецепции античного наследия²¹⁵. Таким образом, культурная среда, дававшая лучших византийских догматистов, канонистов и полемистов здесь так и не возникла. Не случайно в древнерусском богословии развивается гомилетика и агиография, в то время как экзегетика и догматика, требующие глубоких познаний риторической культуры, фактически отсутствуют. Такому одностороннему развитию богословия способствовало и отсутствие вызовов, такого рода как необходимости вести переговоры об унии или противостоять развитым ересям²¹⁶.

²¹³ *Ле Гофф, Ж.* Интеллектуалы в Средние века. М., 1997. С. 3.

²¹⁴ *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Разыскания в области истории и предисории русской культуры. М., 2002. С. 74-77.

²¹⁵ *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. Munchen, 1991. С. 272.

²¹⁶ *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб, 1996. С. 435-437.

Идеалом интеллектуала русского Средневековья был «книжник» – человек, способный читать и толковать написанное. Лишь в исключительных случаях книжник мог сочинить целиком новый текст, пусть и опирающийся на имеющиеся образцы, обычно он занимался лишь их компиляцией и редактированием, созданием сборников, содержащих важные места из Священного Предания²¹⁷. Собственные идеи автора выражались им обычно через правку оригинального текста либо через изменение контекста и «конвоя» в составе сборника²¹⁸.

Древнерусский книжник существовал в стихии церковнославянских текстов, заключавшей в себе «духовную мудрость»²¹⁹. Выход за её пределы, поиск «внешней мудрости», «философии» оценивался негативно, поэтому европейская риторическая культура с её приемами осмысления и написания текстов оставалась чужда древнерусским книжникам, да и не была востребована в их трудах²²⁰.

Перечисленные особенности восточнославянской интеллектуальной культуры были весьма устойчивыми и без существенных перемен бытовали вплоть до XV в., когда падение Константинополя и расширение связей укреплявшегося Московского государства с ренессансной Европой навсегда изменили обыденный для Руси порядок вещей.

Наступившее время, время перехода от Средневековья к Новому времени, принесло множество перемен во всех сферах жизни. В культурном плане последствием этих перемен были количественные и качественные рост и интенсификация контактов и обмена информацией. Просвещенная часть русского общества начинает проявлять осторожный интерес к новой литературе светского содержания, дотоле остававшейся вне поля зрения их предшественников²²¹, а также к западноевропейской культуре вообще²²². В то

²¹⁷ Грещевская И.М. Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV-XVII вв. СПб., 2012. С. 152-155, 161.

²¹⁸ Там же. С. 152-154,

²¹⁹ Живов В.М. Особенности рецепции... С.81-82.

²²⁰ Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010. С.388-392.

²²¹ Буланин Д.М. Указ. соч. С. 273; Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 268-271.

²²² Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 268-271.

же время меняется отношение к греческим авторам. После Флорентийской унии и падения Константинополя на них перестают взирать как на авторитетных учителей, владеющих истиной в последней инстанции. Становится ясно, что и они способны к заблуждениям и их взгляды следует проверять.

Между тем, в новую эпоху восточнославянские земли уже не могли остаться в стороне от общеевропейских духовных исканий. Первым признаком этого стало появление новгородо-московской ереси, в которой ярко проявились черты современного ей ренессансного иудаизма, т.е. критики христианства с позиции Ветхого Завета²²³. Аргументация еретиков была достаточно сложна, а угроза с их стороны – достаточно велика, чтобы стать поводом для создания не только первого полного славянского текста Библии, необходимого для полемики с «жидовствующими»²²⁴, но и первого опыта систематического изложения православной догматики в истории Русской церкви – «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого.

Однако гетеродоксальные религиозные искания в русском обществе продолжились и после казни еретиков, а предметом богословских дебатов становились и другие проблемы. Так, «иосифляне» и «нестяжатели» полемизировали о пути достижения аскетического идеала в условиях России кон. XV–XVI в., о месте монаха в меняющемся мире²²⁵. «Единоумудрствию» интеллектуальной культуры русского Средневековья пришел конец: как сокрушался прп. Иосиф Волоцкий: «ныне же и в домех, и на путех, и на торжищех иноци и мирстии вси сомнятся, вси о вере пытаются»²²⁶.

²²² Матасова Т.А. Русско-итальянские отношения в политике и культуре Московской Руси середины XV – первой трети XVI вв. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. М., 2012. С. 14-15.

²²³ Дмитриев М.В. Православие и реформация М., 1990. С. 51-53; Кириллин В.М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. Вып. 51 М., 2000. С. 119.

²²⁴ Ромодановская В.А. Геннадиевская библия: задачи и принципы издания // ТОДРЛ. Т. 59. СПб., 2008. С. 245-248.

²²⁵ Синицына Н.В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.) // Монашество и монастыри в России в IX-XX вв. М., 2002. С. 143.

²²⁶ Иосиф Волоцкий. Послание епископу Нифонту Суздальскому // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 162.

Необходимым ответом на новые вызовы стало, прежде всего, осмысление имевшегося наследия. Поэтому в кон. XV–XVI вв. начинает проявляться тенденция к систематизации и кодификации церковнославянской книжности²²⁷, завершившаяся созданием грандиозного свода Великих Четий-Миней митр. Макария²²⁸.

В связи с этим особое значение приобретает фигура прп. Максима Грека, Этот выходец из эфирского города Арты молодость свою провёл в Италии рубежа XV–XVI вв., в общении с видными деятелями итальянской ренессансной культуры – от гуманистов до Дж. Саванаролы – и трудах по изданию различных книг²²⁹. Позднее судьба привела его на Афон, а оттуда, вместе с монашеской делегацией к Василию III – в Россию, где он и остался на долгие годы.

Появление человека, который был вместе с тем представителем афонского монашества и носителем ренессансной учёности, стало важной вехой в интеллектуальной жизни русской церкви. Личность греческого инока и его неисчерпаемый по богатству запас богословских сведений привлекали к нему образованных людей. Постепенно вокруг учёного мужа сложился кружок, состоявший из священнослужителей и мирян. Безусловно, единомышленники Максима не могли в полной мере оценить и перенять всех обширных познаний монаха-святогорца. Однако само общение с афонитом, учившим, что «внешние науки» сами по себе не приводят к Богу, но лишь помогают точнее постичь смыслы Божественного Откровения²³⁰. непосредственно влияло на формирование их мировоззрения.

²²⁷ Первый этап этого процесса произошел раньше, в конце XIV–XV вв., когда происходила и первая кодификация круга монашеского келейного чтения в виде т.н. «Индексов истинных книг», а в круг чтения древнерусских книжников входят и «Пандекты» прп. Никона Святогорца, сирийского автора XII в., представлявший собой масштабный энциклопедический сборник, раскрывавший православное вероучение через множество цитат различных св. отцов. См. *Грицевская И.М.* Указ. соч. С. 83–84; Сведения о древних переводах творения святых отцов на славяно-русский язык // *Православный собеседник.* 1859. Т. 3. С. 383–385.

²²⁸ *Buskovitch P.* Op. cit. P. 20.

²²⁹ *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008. С. 54–55; 65–66.

²³⁰ Там же. С. 51–52.

Максим Грек смог убедительно показать, что и за пределами московских границ можно обрести христианскую мудрость, порой более глубокую, чем та, что была доступна московским начетчикам. Так, часть посланий греческого инока, по всей видимости, предназначались не для москвичей, но для православных греков Италии, с которыми афонит поддерживал связи вплоть до своей кончины²³¹. Таким образом, через личность Максима Грека для московской интеллектуальной элиты состоялось знакомство с христианской культурой Европы.

При этом изрядное количество столичных образованных людей относилось к Максиму Греку с нескрываемым недоверием и подозрением. Сам Максим значительную часть своего пребывания в Московском государстве был вынужден провести в ссылках, осужденный как еретик, и освобожден лишь к концу жизни, в 1551 г.

Бурное развитие русской культуры в первой половине – середине XVI в. было пресечено длительным социально-политическим кризисом, начавшимся опричной политикой и затяжными войнами Ивана Грозного и завершившимся в итоге Смутой начала XVII в.²³² Решения Стоглавого собора по большей части остались лишь декларациями и так и не были воплощены в жизнь²³³. Стремление Бориса Годунова посылать русских дворян для получения образования за рубеж и идеи о создании в Москве университета, равно как и подобные высказывания Лжедмитрия I, остались скорее любопытным курьёзом²³⁴.

* * *

В то же время в западнорусских землях этот период стал эпохой мощного подъема православной культуры. Особая культурная ситуация Речи Посполитой способствовала появлению здесь иного стиля мышления,

²³¹ Синицына Н.В. Максим Грек. С. 53.

²³² Клибанов А.И. Указ. соч. С. 279.

²³³ Bushkovitch P. Op. cit. P. 52.

²³⁴ Андреев Д.А. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009. С. 332.

радикально отличного от того, который был свойственен книжникам Древней Руси.

В рамках Польско-Литовского государства, особенно после Люблинской унии 1569 г., впервые стало возможным достаточно тесное взаимодействие восточнославянской православной культурной традиции с культурой латинской Европы²³⁵. При этом наиболее мощными идейными движениями, определявшими интеллектуальную атмосферу в западнорусских землях со второй половины XVI в., становятся Реформация и Католическая Реформа.

Протестантизм распространяется в польско-литовских землях с середины XVI в. Наибольшее распространение получают учение Ж. Кальвина и самые радикальные ответвления Протестантизма: социнианство и антитринитаризм.

Реформация глубоко затронула православное общество западнорусских земель. Уже к концу 1560-х гг. при поддержке бежавших из России великорусских еретиков в Речи Посполитой складывается единый реформационный «фронт», совместно и с общих позиций выступавший против церкви апостольского Предания – Православной и Католической²³⁶.

Необходимость вести полемику с протестантами форсировала интеллектуальную и духовную жизнь западнорусского православного общества, активизации содействовало и появление в западнорусских землях «выехавших» в Литву ортодоксальных представителей русской духовной элиты близких к кружку прп. Максима Грека, таких как кн. Андрей Курбский, И. Федоров, старец Артемий²³⁷.

Несмотря на противодействие духовной элиты Киевской митрополии, в 1570–1590-х гг., очаги реформационных движений продолжали

²³⁵ Гудзяк Б. Киевская иерархия, Константинопольский патриархат и уния с Римом // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия. 1998. С. 30-31; Яковенко Н. Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время. М., 2012. С. 387-388.

²³⁶ Дмитриев М.В. Православие и реформация. С. 55; 92-93.

²³⁷ Там же. С.106.

распространяться в западнорусских землях. Причиной их популярности был, прежде всего, глубокий кризис западнорусской Православной церкви. Киевская митрополия в XVI в. претерпевала немалые нестроения: это и развал церковной дисциплины, и упадок пастырской деятельности, и отсутствие духовного образования²³⁸.

Между тем, вслед за Реформацией в 1560-е годы в польско-литовские земли пришла и следующая волна общеевропейских религиозных изменений, не менее масштабная, чем предыдущая. С середины XVI в., когда результаты Реформации были осознаны как необратимые, в Европе начинается процесс формирования христианских конфессий. При этом обстоятельства предоставляли всем независимую возможность религиозного выбора, т.е. какой из конфессий отдать предпочтение. А представители конфессий, в свою очередь, должны были убедить паству сделать выбор в свою пользу, объяснив, почему одна церковь является истинной, а другая ложной. Логика развития вещей и общеевропейский религиозный подъём, не прекратившийся с завершением Реформации, приводили к тому, что соперничающие церкви принимали форму сплочённых и хорошо организованных институтов, стремившихся к христианизации всех сфер общественной жизни.

Следствием этой ситуации стали многообразные перемены, вышедшие далеко за пределы церковной жизни и затронувшие полностью всю культуру, социум и политику европейских государств²³⁹. В историографии этот феномен принято называть термином конфессионализация.

Под процессом конфессионализации обычно понимается совокупность осознания верующими своей конфессиональной идентичности и сопутствовавшего ему оформления конфессиональных церковных структур,

²³⁸ *Флоря Б.Н.* Кризис организационных структур православной церкви в XVI в. // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997. С.39-41.

²³⁹ О роли государства в процессе конфессионализации и различии конфессионализации «сверху» и конфессионализации «снизу» см: *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan* / ed. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand and Anthony J. Papalas Aldershot. Aldershot, 2004. P. XVII. (первая пагинация); *Forster M.R.* Catholic revival in the age of the Baroque. Cambridge. 2004. P.241; *Lotz-Heumann, U.* The Concept of "Confessionalization": a Historiographical Paradigm in Dispute // *Memoria y Civilización.* № 4, 2001. P. 109-112.

отличавшихся четкостью и стабильностью в догматической, правовой и нравственной области, а также системы мер, целью которых было подчинения жизни клира и прихожан конфессиональным религиозным нормам²⁴⁰.

В рамках единого процесса можно выделить ряд «методов» или «механизмов» конфессионализации, общих для всех вероисповеданий. Среди них – установление «чистой, истинной доктрины» и её формулирование в письменном исповедании веры, распространение и введение этих сформулированных норм в повседневную жизнь, прежде всего – через образование, но также и через катехизацию, проповеди, паломничества, наблюдение за исполнением обрядов и совершением церковных таинств и участием в них населения, наконец – контроль над религиозными меньшинствами или их изгнание. Всё это производилось для того, чтобы четко различать конфессиональные церкви и устранять возможные недоразумения. – Комплекс мер также позволял сделать конфессиональную группу сплошь однородной²⁴¹.

Для воплощения в жизнь этих грандиозных проектов появлялась особая нужда в образованных клириках. Без достаточно высокого уровня знаний было невозможно ни четко высказать свои вероучительные истины, ни разъяснить их пастве, ни отстоять от нападков иноверцев. Поэтому процесс конфессионализации в первую очередь положительно влиял на интеллектуальную жизнь европейского сообщества, способствуя её активизации.

В Католической церкви идеи конфессионализации осуществились в рамках Католической Реформы. Этот термин принято обозначать движение за преобразования внутри Католической церкви, зародившееся еще

²⁴⁰ См.: *Дмитриев М.В.* Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI - XVII вв. // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997. С. 26-27.

²⁴¹ *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan / ed. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand and Anthony J. Papalas Aldershot. Aldershot, 2004. P. XVII.* (первая пагинация).

во второй половине XV в. и завершившееся в деятельности Тридентского собора 1545–1563 гг. В противоположность Протестантизму, деятели Католической реформы предлагали разрешить кризис внутри церкви без радикальных изменений, ратуя за своего рода «Реформацию в рамках Предания» с обновлением и оздоровлением церковной жизни²⁴².

Провозвестниками идей Католической Реформы в Польско-Литовском государстве, как и во многих других, стало Общество Иисуса, представители которого впервые оказались здесь в 1561 г. С их появлением накал межконфессионального противостояния резко усилился. Проблемы Католической и Православной церквей в Речи Посполитой конца XVI в. были общими: архиереи по большей части вели образ жизни аристократов и не занимались практическими делами церкви. Монашество и приходские иереи страдали от невежества и упадка дисциплины, миряне не соотносили свою жизнь с христианским вероучением. Общей была и угроза со стороны реформационных учений.

На этом фоне программа оздоровления церковной жизни, которую предлагали сторонники Католической Реформы, виделась путем вывода традиционной христианской Церкви из упадка и искушения Протестантизма. Так, в трактате иезуитского богослова П. Скарги «О единстве Церкви Божией», изданного 1577 г. прямо указывалось, что единственный способ для Православной церкви Речи Посполитой искоренить нестроения и насадить учёность в своей среде – перейти под власть Римского папы²⁴³.

Однако православная общественность считала возможным и иной путь выхода из кризиса. Сочетание политического господства католиков, специфики православной экклезиологии и длительных традиций светского патроната и активного участия мирян в церковной жизни Литовской Руси содействовало здесь развитию т.н. «православного возрождения» кон.

²⁴² Bireley, R., S.J. *Redefining Catholicism: Trent and beyond* // *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge, 2006. V.6. P. 145-147.

²⁴³ Дмитриев М.В. *Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.* М., 2003. С. 220-222.

XVI–XVII вв., которое можно охарактеризовать как особую форму православной конфессионализации²⁴⁴. Проблематика «внешнего знания» в этом контексте приобретала новое значение: католические и униатские полемисты без устали обвиняли клириков Православной церкви в невежестве, однако не меньший интерес проявляли к богословским знаниям и многие рядовые прихожане, желавшие глубже познать свою веру. Это стремление было одним из главных импульсов для создания братств и развития братского движения в целом²⁴⁵.

Тем самым развитие образования и школы с самого начала стало отличительной чертой «православного возрождения» кон. XVI–XVII вв. Этот процесс, который начался со скромного переводческого кружка, возникшего под покровительством кн. А. Курбского в г. Миляновичи в 1560-х., привёл ко множественным братским школам, крупнейшие и авторитетнейшие из которых – Виленская и Львовская – имели свои типографии и королевские привилегии на право преподавания «семи свободных искусств».

Однако подлинной кульминацией просветительских интенций «православного возрождения» стал культурный центр, существовавший в последней четверти XVI в. в Остроге под покровительством «коронованного правителя Руси» Василия-Константина Острожского. Здесь было осуществлено издание первой славянской печатной Библии и именно здесь, в школе для мальчиков, впервые был реализован принцип трехязычного, славяно-греко-латинского обучения. Подвизался в Остроге коллектив учёных мужей из разных краёв (от местных «русинов» до поляков и греков), многие из которых получили высшее образование в латинской Европе. Однако несмотря на то, что современники любили говорить об Острожской «академии», она так и не получила официального статуса, оставшись, по сути,

²⁴⁴ Дмитриев М.В. Церковные братства Киевской митрополии в конце XVI в.: результат «православной конфессионализации»? // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 147.

²⁴⁵ Подробнее о братском движении в западнорусских землях и его корреляциях с протестантской реформацией см.: Там же. С. 134-135; 140; 146-147.

небольшим кружком интеллектуалов при дворе «некоронованного короля Руси»²⁴⁶.

После Брестской унии 1596 г. (во многом – ставшей результатом противостояния между западнорусскими братствами и иерархией²⁴⁷) положение православного общества Речи Посполитой сильно изменилось. С одной стороны большая часть магнатов осталась православными. С другой, «дизуниты» лишились юридического статуса и подвергались административному нажиму со стороны властей, поддерживавших униатов и католиков. Всё это привело к кризису старых культурных центров. Львовское и Виленское братство были вынуждены существовать в условиях перманентного конфликта. Острожская «академия», фактически, прекратила свое существование со смертью князя В.-К.Острожского в 1608 г., не оставившего православных наследников²⁴⁸.

С начала XVII в. Киев приобретает всё большую значимость как центр учености западнорусского Православия. Под покровительством запорожских казаков город стал опорным пунктом противников Унии. По инициативе киево-печерского архимандрита Елесея Плетенского, вероятно, получившего образование в Остроге, в 1615 г. Киево-Печерский монастырь приобрел типографию, а вскоре рядом с типографией и обслуживавшим её учёным кружком была создана школа, находившаяся под покровительством Киевского братства. В своей образовательной программе Киевская братская школа следовала братским школам XVI в.²⁴⁹

Новый культурный центр отличался от предыдущих уникальным сочетанием различных обстоятельств, делавших его положение необычайно устойчивым: ведь именно сюда, в конечном итоге переместился общественно-политический центр жизни православного общества Речи

²⁴⁶ Яковенко Н. Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время. М., 2012. С. 272-273.

²⁴⁷ Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом. С. 282-283.

²⁴⁸ Турилов А.А., Флоря Б.Н. К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997. С. 28.

²⁴⁹ Яковенко Н. Указ. соч. С. 309-310; Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 34-35.

Посполитой²⁵⁰. Именно здесь, в Киеве первой трети XVII в., были созданы благоприятные условия для претворения в жизнь моголянского культурного поворота.

Столь динамичная культурная жизнь западнорусских земель второй половины XVI – начала XVII в. способствовала возникновению нового социально-культурного типа – православного интеллектуала, хорошо знавшего свою веру, обладавшего развитым рационально-логическим мышлением и не чуждого европейской риторической культуре, а главное – способного создавать авторские тексты на богословские темы²⁵¹. Между тем, по типу своей образованности эти люди были скорее эрудитами, лишь немногие из них были выпускниками иноконфессиональных высших учебных заведений.

Также следует отметить, что, несмотря на возникшую разницу в методологии, великорусские и западнорусские духовные писатели этого периода при ответе на одинаковые богословские вопросы пользовались близкими по смыслу цитатами св. отцов и приходили к схожим выводам: фактически, они находились в русле общей традиции²⁵². Отчуждение западнорусской и великорусской православных культур, наблюдавшееся в кон. XVI – нач. XVII в.²⁵³ было временным явлением. Это во всей полноте продемонстрировало то неуклонное усиление взаимных общения и контактов, которое преобладало позже на протяжении всего XVII в.

Между тем, ход развития идейного противостояния в западнорусских землях посл. трети XVI в. – перв. трети XVII в. выявил и ряд проблем, которые не могли быть решены без системных перемен самой стратегии культурного развития Киевской митрополии.

²⁵⁰ Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 34.

²⁵¹ Чумичева О.В. Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI — первая половина XVII в.) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 64-65, 69.

²⁵² Там же. С. 65.

²⁵³ Тимошенко Л.В. Князь В.-К. Острожский и «единоверная» Московия (к проблеме взаимоотношений православных религиозных культур Восточной Европы) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 105.

Так, всё чаще западнорусские авторы начали с симпатией относиться ко многим идеям, свойственным западным конфессиям²⁵⁴. При этом особенно привлекательным стал Протестантизм (за исключением радикальных ответвлений, таких как антитринитаризм)²⁵⁵, с которым православных Речи Посполитой сближало совместное противостояние «латинству», подкреплявшееся сотрудничеством представителей двух религиозных меньшинств в католическом королевстве²⁵⁶. С конца XVI в. православные авторы начали прибегать к обширным заимствованиям из протестантской литературы, причем не только польско-литовской, но и западноевропейской.

Поскольку систематического изложения православного богословия, в особенности по вопросам, спорным между протестантами и католиками, не было, то граница между допустимым заимствованием и отклонением в ересь оказывалась весьма тонка, что проявилось, например, в трудах братьев Стефана и Лаврентия Зизаниев²⁵⁷, осуждённым как западнорусскими, так и великорусскими богословами.

Подобные проблемы не были бедой лишь одной лишь западнорусской церкви. В 1629 г. в Женеве было опубликовано «Исповедание веры» константинопольского патриарха Кирилла I Лукариса. Написанное на латыни, «Исповедание» Лукариса содержало в себе ряд мнений, согласных с учением Ж. Кальвина и резко противоречащих вероучению Православной церкви. При этом сам Кирилл Лукарис, не скрывавший симпатии к Кальвину, полагал свое учение вполне православным. Последовавшие затем многолетние споры вокруг патр. Кирилла Лукариса и его «Изложения», сопровождавшиеся скандалами и соперничеством константинопольских

²⁵⁴ *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 6-8.

²⁵⁵ *Корзо М.А.* Внешняя традиция как источник вдохновения. К вопросу об авторстве киевских и московских православных текстов XVII в. Два примера // *Studi Slavistici VI* (2009). P. 60; Тимошенко Л.В. Религиозность католиков и религиозность православных Речи Посполитой: пути и методы сравнительного анализа представлений современного общества // *Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах.* Иваново. 2011. С. 138-141.

²⁵⁶ *Дмитриев М.В.* Православие и реформация. С. 108; С. 139. *Яковенко Н.* Указ соч. С. 291.

²⁵⁷ *Яковенко Н.* Указ соч. С. 289.

греков, которых поддерживали европейские дипломаты, нанесли внушительный удар по престижу Православия в целом: противники Католичества отныне ассоциировались с Протестантизмом, что вполне соответствовало тезисам католической пропаганды²⁵⁸.

Ситуацию усугубляло и то, что лично патр. Кирилл Лукарис был прямо связан с западнорусским православием: с 1594 по 1597 гг. он преподавал в Остроге и в Вильно, где был ректором братства Св. Духа, которое, по словам анонимного автора полемического трактата «Перестрога», отличалось тесными связями с протестантами²⁵⁹.

Таким образом, настоятельной необходимостью было создание богословской школы, которая была бы способна четко изложить позицию Православной церкви по спорным вопросам и провести грань между Православием и иными христианскими конфессиями. Для этого были необходимы православные интеллектуалы, обладавшие превосходным образованием.

Тем не менее, состояние православного образования западнорусских земель первой половины XVII в. показывало неготовность к такому вызову. Хотя после жарких споров о «внешнем знании» здесь восторжествовала ориентация на риторическую культуру в её латино-польском варианте²⁶⁰, однако учёных богословов, способных разбираться в тонкостях различий вероисповеданий в Киевской митрополии остро не хватало.

Это привело к тому, что в Западнорусской церкви появилось ощущение тупика и уныния в рядах элиты. Участились случаи отступничества: так, в унию перешли Кассиан Сакович, бывший ректором киево-братской школы в 1620–1624 гг.²⁶¹ и Мелетий Смотрицкий, сын острожского интеллектуала,

²⁵⁸ Рансимен С. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 году до 1821 года. СПб., 2006. С. 282-292.

²⁵⁹ Дмитриев М.В. Церковные братства... С. 139.

²⁶⁰ Там же. С. 24.

²⁶¹ Томсон Ф. Мелетий Смотрицкий и уния с Римом: религиозная дилемма в Рутении XVII века / 400 лет Брестской унии 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Неmegen, Голландия. Б.м. 1998. С. 193.

богослов и яркий полемист, епископ «феофанова поставления»²⁶². Между тем униатское образование к середине XVII в. также принесло весьма скромные плоды по причине нехватки денежных средств и весьма ограниченной поддержке со стороны Рима²⁶³.

§ 2. Становление киево-могилянской традиции

Митр. Пётр Могила и его преобразования – создание новой богословской школы и написание нормативных текстов – Киево-Могилянский коллегиум – деятельность интеллектуалов могилянской традиции во втор. пол. XVII в.

Несмотря на тревоги представителей православной элиты, религиозный подъем православных верующих в начале XVII в. был очевиден. Наиболее ярко это нашло выражение в том, что запорожское казачество, ранее далекое от религиозных проблем, начинает осознавать за собой особую миссию защиты православной веры²⁶⁴. Однако для реализации собственно программы конфессионализации – упорядочивания положений вероучения и религиозных обрядов, определения норм поведения клириков и мирян – возможностей по-прежнему не находилось. Сам *modus vivendi* Киевской митрополии, существование которой зиждилось главным образом на вооруженной поддержке казаков, а иерархия не имела юридического статуса, никоим образом не способствовал какому-либо упорядочиванию церковной жизни: в ситуации, когда речь шла о выживании, невольно приходилось идти на некие уступки и компромиссы.

Однако суть всего клубка проблем не исчерпывалась фактом осажденного положения православной церкви Речи Посполитой. Ведь сама Уния была для заключивших её православных иерархов попыткой разрешить проблемы Киевской митрополии за счет ресурсов и авторитета Католической церкви. Именно поэтому победа «дизунитов» была возможна лишь в том случае, если бы они смогли воплотить в жизнь православную

²⁶² Томсон Ф. Указ. соч. С. 198.

²⁶³ Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 28-34.

²⁶⁴ Plochy S. The Cossacks and religion in early Modern Ukraine. Oxford., 2001. P. 334-341.

конфессионализацию, доказав голословность обвинений П. Скарги и митр. И. Потя, что «русская церковь» не в состоянии одолеть ереси, наладить христианское образование и поднять церковную дисциплину самостоятельно без помощи Рима²⁶⁵. Без этого все полемические трактаты в защиту православной веры, какими бы красноречивыми они не были, оставались лишь декларациями.

Настоящий поворот в интеллектуальном развитии западнорусских земель был осуществлен митр. Петром Могилой. Благодаря усилиям этого иерарха и его сподвижников не только был преодолен кризис Киевской митрополии, но и задана новая парадигма всей православной культуры Малороссии и Великороссии.

Это стало возможным во многом благодаря личности митр. Петра Могилы. Аристократ Речи Посполитой, происходивший из династии недавно утративших престол молдавских господарей, он отказался от успешной военной карьеры, приняв постриг в Киево-Печерской лавре. В 1628 г. инок, ставший известным не только своей знатностью, богатством и образованностью (Петр получил начальное образование в Львовской братской школе, затем продолжил обучение в иезуитской академии в Вильно или Кракове; предположение о его учебе во Франции, по-видимому, основано на недоразумении), но и строгой монашеской жизнью, был избран архимандритом лавры²⁶⁶.

Став в 1633 г. митрополитом Петр Могила соединил в себе качества, необходимые для человека, возглавляющего проведение масштабных церковных преобразований: искреннюю веру, безукоризненную репутацию, великолепное образование, навыки дипломата и администратора. Трудно было бы найти человека, лучше подготовленного к тому, чтобы преодолеть раздробленность православного мира: жизненный опыт и связи митр. Петра Могилы охватывали не только Киев, Варшаву, Краков и, возможно, какие-то

²⁶⁵ *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом. С. 220-223.

²⁶⁶ *Ševčenko I.* Many worlds of Peter Mohyla // *Idem.* Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century. Toronto, 1996. P.165-166.

западные образовательные центры, но также Яссы, Константинополь и Москву. Он мог свободно избирать язык беседы и манеру общения сообразно со своим адресатом (которые разнились от царя до простого монаха), без затруднений сочетая иезуитскую утонченность с искренней и чистой православной верой²⁶⁷.

Суть реформ митр. Петра Могилы можно кратко охарактеризовать как преобразование православной церковной жизни с использованием опыта традиционной конфессионализации, реализованной в посттридентском Католицизме. Красной нитью через всю деятельность владыки Петра проходит стремление к возвращению Православной церкви достоинства и независимости, стремление к изгнанию из неё духа обмирщения.

Первой проблемой, встававшей перед новым митрополитом, были братства, претендовавшие с 1580-х на главенствующую роль в церкви. В XVII в. влияние мирян в церкви продолжало нарастать, несмотря на кризис влиятельных братств западных городов: иерархи «феофанова поставления» были лишены защиты законов королевства, и поэтому всецело находились в зависимости от своих мирских покровителей: шляхты и казачества²⁶⁸.

Вследствие этого разыгравшийся в 1633 г. конфликт митр. Петра Могилы, получившего сан митрополита по представлению сейма и королевской воле, и Исаяи Копинского, «казачьего митрополита», должен был разрешить, что будет отныне определять, кто займёт киевскую кафедру: закон или воля войска Запорожского. Победа митр. Петра Могилы, достигнутая достаточно жесткими методами, стала первым решительным шагом на пути восстановления независимости православной иерархии от внешних сил²⁶⁹.

Именно в рамках этого противостояния с преобладанием мирян в церкви и следует рассматривать другой конфликт начала 1630-х гг., связанный с именем митр. Петра Могилы, а именно – создание лаврского

²⁶⁷ Ševčenko I. P.172-173.

²⁶⁸ Голубев С.Т. Митрополит Петр Могила. Т. II. С. 3.

²⁶⁹ Plochy S. Op. cit. P. 237-239.

училища, альтернативного киево-братскому. В 1628 г., после того как Петр Могила стал печерским архимандритом, он организовал при монастыре школу. Тем самым, в Киеве появилось второе православное учебное заведение. Программы их не сильно различались: обе школы носили «латино-польский» характер, что было обусловлено, прежде всего, требованиями, предъявлявшимися к образованному человеку в Речи Посполитой. Причиной создания лаврской школы архим. Петром Могилой было стремление создать учебное заведение, целиком подконтрольное церкви (в отличие от братской школы, зависевшей от мирян). Однако существование двух учебных заведений, близких по программе и уровню преподаванию, закономерным образом привело к конкуренции и конфликту, который был разрешен компромиссом: слиянию обеих школ воедино под главенством владыки Петра как первого среди братчиков²⁷⁰. Новое учебное заведение, получившее название коллегиума, стало бастионом православного образования в западнорусских землях.

Таким образом, конфликт митр. Петра Могилы и митр. Исаяи Копинского не носил характера столкновения двух образовательных ориентаций. Сам митр. Исаяя издавна состоял в Киевском братстве и не делал никаких высказываний, как-либо осуждавших латино-польскую программу братской школы²⁷¹. Поэтому можно заключить, что обвинения в «латинстве», звучавшие в адрес учителей лаврской школы со стороны сторонников митр. Исаяи, были в значительной степени демагогическими. Сама логика борьбы «казацкого» митрополита с «королевским» побуждала выдвигать на первый план обвинения в «ляшстве» и «латинстве» с апелляциями к простому народу как хранителю истинной веры.

Обвинения падали на уже подготовленную почву и не требовали особых доказательств. Так, во время восстания 1637-38 гг. митр. Петру Могиле пришлось бежать из Киева, т.к. казаки обвиняли его в унии,

²⁷⁰ Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ соч. С. 37.

²⁷¹ О содержании «Алфавита Духовного» будет сказано в дальнейшем, в III гл.

поскольку-де митрополит воздвиг перед Софийским собором распятие, напоминающее католическое и купол над Спасской церковью, подобный куполам католических храмов²⁷². В 1630-е гг. митр. Петр предпринимает широкую программу административных реформ в митрополии, в результате которой не только были устранены многочисленные злоупотребления среди духовенства, но и создана система, препятствовавшая возникновению подобных нарушений²⁷³. Братства, поставленные под контроль епископов, стали терять своё прежнее значение.

Отказ от традиций братского движения сопровождался и более масштабными изменениями в культурной сфере. Митр. Петр изменил вектор духовной культуры западнорусского православного общества, отказавшись от её «протестной» направленности, способствовавшей нарастающей маргинализации Православия и невольному усвоению им протестанских доктрин. Полемика с Католицизмом должна была вестись не через обвинения «папежей» в ересь и всевозможных прегрешениях, но через укрепление Православной церкви: через подробное изложение вероучительных положений, воспитание образованного клира и благочестивой паствы. Именно по линии «протестности» во многом и произошло разделение между сторонниками «официального», одобренного королем митрополита Петра Могилы и «незаконного» митрополита Исая Копинского. Показательно, что митр. Петр Могила в ситуации русско-польской войны проявил лояльность к Речи Посполитой, в то время как митр. Исайя Копинский и его сторонники открыто призывал поддерживать царские войска²⁷⁴.

Вся дальнейшая культурная политика митр. Петра также была направлена на то, чтобы вписать Православную церковь в общее культурное пространство Речи Посполитой, лишив её клейма полупротестантской ереси, которой придерживаются изменники и бунтовщики. Для этого издается целый ряд польских переводов различных сочинений, обличавших

²⁷² Plochy S. Op.cit. P 144.

²⁷³ Голубев С.Т. Митрополит Петр Могила. Т.II. С. 478-480.

²⁷⁴ Plochy S. Op. cit. P. 239-240.

протестантские учения, рассказывавших о православных святых и православных чудотворных святынях²⁷⁵. Это направление было крайне злободневным. К 1630-м годам наметилась тенденция перехода значительной части верующих «восточного обряда» в Католицизм. Причем эти конверсии были связаны скорее не с погоней за престижем, а с желанием обрести «стабильную» веру: и униаты, и православные, постоянно находившиеся в состоянии внутренних и внешних конфликтов, в глазах многих людей начала XVII в. мало походили на «настоящую» церковь²⁷⁶.

Главное полемическое сочинение моголянского периода «Лифос», в создании которого, принимал участие сам киевский митрополит, было воплощением моголянской «апологии традиции». Сам стиль повествования отличался необычной для полемики тех лет примирительностью. Аргументация зиждилась на доказательствах несостоятельности обвинений Православной церкви Руси в отступничестве от апостольской веры²⁷⁷.

Наибольший интерес для нас представляет сфера интеллектуальной культуры, куда были направлены основные усилия митрополита-реформатора и его сподвижников и где преобразования наиболее зримо меняли предшествующую традицию.

Моголянский подход к богословию отличался от острожско-братского тем, что митр. Петр Могила и его единомышленники поставили перед собой задачу создания рационально выстроенного системного религиозного православного знания. Поскольку задачи, стоявшие в начале XVII в. перед православными богословами, в целом, совпадали с теми задачами, которые ставили перед собой идеологи Католической Реформы, то закономерным стало обращение митр. Петра Могилы ко второй схоластике – интеллектуальной основе Католической Реформы.

²⁷⁵ Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ соч. С. 45-46.

²⁷⁶ Яковенко Н. Указ соч. С. 394.

²⁷⁷ Турилов А.А., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 46-47.

Вторая схоластика представляла собой группу католических философских учений, генетически связанных с томизмом, но при этом учитывавшую системы поздней схоластики, идеи ренессансных гуманистических и реформационных учений. Вторая схоластика стала христианской философией, дававшей ответы на религиозные, социальные, моральные, правовые и метафизические вопросы, выдвигавшиеся Ранним Новым временем. В рамках второй схоластики была выполнена систематизация средневекового рационализма, завершена разработка философского понятийного аппарата, наконец – бесповоротно осуществлено разделение теологии и философии.

В контексте истории идей, вторая схоластика была не только основой Католической Реформы, разрабатывавшей программу преобразований церкви и обосновавшей их реализацию. Она оказала значительное влияние на развитие европейской философии XVII в., задав тон интеллектуальной атмосфере, в которой в дальнейшем получила образование и возросла большая часть мыслителей XVII – начала XVIII в.²⁷⁸

Представители второй схоластики освоили на практике новый способ работы с текстами. Иезуитские богословы смогли положить начало новому жанру богословско-философской литературы – самостоятельным трактатам, которые не только следовали за авторским текстом, но имели свою собственную логику. В своих комментариях к классическим трудам, представители второй схоластики стремились следовать духу, а не букве, тем самым создавая оригинальные произведения, отталкиваясь от многовековой средневековой традиции²⁷⁹. Для теологов второй схоластики Священное Предание являлось материалом, дающий пищу для оригинальной работы ума, но не некой неподвижной, неизменной скрижалью раз и навсегда изреченной застывшей Истины, к которой комментатор осмеливается лишь осторожно приникать, чтобы пояснить суть. Для комментатора второй схоластики

²⁷⁸ Шмонин Д.В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 16-17.

²⁷⁹ Там же. С. 107.

комментируемый текст служит скорее поводом, чем причиной для обращения автора к некоей проблеме²⁸⁰. Так Ф. Суарес, крупнейший представитель второй схоластики, прославился своим курсом теологии, в котором он не просто комментировал мысли Фомы Аквинского, но и развивал их, приспособив к решению проблем своего времени, подкрепляя ими свои собственные суждения²⁸¹. При этом главную цель вторые схоласты видели в выяснении, поиске и высвечивании Истины, а не в закреплении собственного авторства, что отличало их от позднейших философов Нового времени²⁸².

Таким образом, вторая схоластика к первой трети XVII в. представляла отточенную систему терминологии, развитой философский аппарат, разработанный для изложения традиционного христианского богословия для нужд Нового времени. Это был язык церковной науки Европы Раннего Нового времени – и этим слогом Православная церковь должна была свидетельствовать о своей вере, чтобы быть услышанной. Как писал сам митр. Петр в предисловии к «Евхологиону»: «ведаячи то уставичне иже противници наша и лжебратия Православным, суть бардзо тяжкими и насилствующими Православным, розными досадами и обидами, безвстыдне называючи духовных наших неуками, грубиянами, вшафованю и одправованю Божественных Таин, и иншого Набожества, воляючи иже Русь Православная згеретичала, Личбы, Формы, Материи, Интенции, и skutков Таин Божественных незнает, о оных справы дать неумеет, и розного способу в отправованю Божественных Таин заживает»²⁸³.

Медлить было нельзя: события конца XVI – первой трети XVII вв. свидетельствовали, что существует реальная угроза, что при отсутствии ясно изложенного православного вероучения оно будет замещено той или иной формой догматического компромисса с протестантами или католиками.

²⁸⁰ Шмонин Д.В. Указ. соч. С. 133.

²⁸¹ Там же. С. 137.

²⁸² Там же. С. 262.

²⁸³ Евхологион албо Молитвослов или Требник. Киев. 1646. Л. 4.

После скандальной истории с кальвинистским катехизисом патр. Кирилла Лукариса ситуация стала совершенно нетерпимой. Не случайно первое полемическое сочинение 1635 г. могилянского профессора Сильвестра Коссова, «Экзегезис», было посвящено опровержению представления тех, кто: «теперь считает нас за Ариан, Кальвинистов и Лютеран, думая, что мы служа у этих премерзких сект министрами и супер-интендедами мы их ересью заражали умы людей»²⁸⁴.

В 1630–40-гг. митр. Петр Могила и ближайший круг его сподвижников, приобретших высшее богословское образование в католических учебных заведениях, приступили к проекту по написанию богословских трудов, в которых бы обобщались основы православного вероучения и которые смогли бы стать нормативными для Киевской митрополии. В 1637 г. соратник митр. Петра Могилы Сильвестр Коссов составляет «Дидакалии», первое специальное православное сочинение с теоретическими и практическими наставлениями по сакраменталогии²⁸⁵. В 1639 г. он составляет новый Служебник, регламентировавший служение литургии.

На поместном Киевском соборе 1640 г., созванном для исправления богослужения и религиозных обычаев, был представлен для утверждения латинский текст «Православного исповедания веры» православного катехизиса, написанного митр. Петром Моголой в соавторстве с архим. Исайей Трофимовичем Козловским и несколькими другими богословами. «Православное исповедание» было фундаментальным богословским сочинением и претендовало на статус символической книги Православия. Для этого ему было необходимо соборное одобрение. При обсуждении Катехизиса среди участников собора возникли разногласия по таким вопросам как местонахождение душ праведников и грешников до Страшного суда, осуществление приговора частного суда немедленно после смерти и чистилища, время пресуществления Св. Даров. Для разрешения вопросов

²⁸⁴ Голубев С.Т. Митрополит Петр Могила. Т. I. С. 438.

²⁸⁵ Там же. С. 357. Примечательно, что униатские сочинения подобного толка известны уже с начала XVII в.

было решено обратиться в Константинополь и «Православное исповедание» было отослано Вселенскому патриарху Парфению.

Получив «Православное исповедание», Константинопольский патриарх решил предоставить его для обсуждения на поместном соборе в Яссах в 1642 г., созванного для окончательного решения вопроса о Кирилле Лукарисе и его «Исповедании». «Православному исповеданию» надлежало стать тем долгожданным трудом, в котором столь нуждалась Восточная церковь и который бы завершил историю с Лукарисом и обвинениям в Протестантизме. Перевод текста с латыни на греческий было поручено Мелетию Сиригу, одному из основных оппонентов Лукариса. Сириг не только перевел «Православное исповедание» на греческий язык, но и сделал в нем ряд исправлений. Так, он исключил из Катехизиса упоминания о существовании некоего третьего места в загробном мире (во избежание ассоциаций с католическим чистилищем) и о допустимости крещения через обливание. Также Сириг добавил положение о том, что пресуществление Св. Даров на Литургии происходит после призывания Св. Духа (эпиклезы). После внесения этих исправлений в текст «Исповедания», он был утвержден соборным постановлением 11 мая 1643 г.

Однако в Киеве не дожидались получения исправленного текста. В 1645 г. митр. Петр Могила публикует в Киеве сокращенную версию своего Катехизиса под заглавием «Наука краткая об артикулах веры», сперва на польском (для полемических и апологетических целей), а затем и на церковно-славянском языках. Это издание не учитывало замечаний Соборов 1640 и 1642 гг. В предисловии говорилось, что Катехизис адресован не только приходским священникам, но всем грамотным православным, в первую очередь – школьным учителям и родителям. В 1649 г. краткий Катехизис, по указанию царя Алексея Михайловича и патр. Иосифа был переведен и издан в Москве. Московские издатели внесли в текст незначительные изменения и дополнили его рядом некоторых текстов богословского содержания. В полном объеме и с учетом замечаний Ясского

собора 1642 г. «Православное исповедание веры» было напечатано на греческом языке в Амстердаме в 1662 г., на латыни – в Лейпциге в 1695 г. Полный греческий текст был прислан в Россию по просьбе патр. Иоакима иерусалимским патр. Досифеем в середине 1680-х. «Православное исповедание» было переведено на русский язык Евфимием Чудовским в 1685 г и «свидетельствовано» сами патриархом. Однако его издание в силу ряда причин было осуществлено лишь в 1696 г.

Таким образом, «Православное исповедание» митр. Петра Могилы стало первым православным катехизисом, получившим соборное одобрение, а также одной из самых влиятельных православных книг второй половины XVII в.

При написании Катехизиса митр. Петр Могила ориентировался на катехизическую традицию второй схоластики. Однако причиной этого был не западничество или католические симпатии киевского митрополита²⁸⁶. Православная традиция богословствования, восходящая к греческой патристике, давала меньше возможностей для упорядочения и унификации богослужения и литургической практики²⁸⁷. В тоже время в западно-христианском богословии Раннего Нового времени уже сформировалась модель катехизиса, вполне пригодная и для изложения православного вероучения.

Требник митр. Петра Могилы был издан 6 декабря 1646 г. под заглавием: «Евхологион, альбо молитвослов или требник». Требник владыки Петра является книгой, предназначенной для понимания и совершения обрядов православной церкви. Главная мысль, красной нитью проходившая через всю книгу, состояла в том, что основанием для обряда является не формальная преемственность греческим требникам, а сохранение смысла обряда. При этом внешняя сторона обряда могла изменяться Церковью для

²⁸⁶ Эту распространенную точку зрения см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Том II. СПб., 2004. С. 291-292.

²⁸⁷ *Корзо М.А.* Украинская и белорусская катехизическая традиция XVI-XVII вв. М., 2007. С. 359-360.

удобства выражения потребностей молящихся²⁸⁸. Другой важной чертой «Евхологиона» митр. Петра Могилы является его логичность и систематичность в изложении как в целом всех, так и каждого конкретного обряда.

«Евхологион» был предназначен для приходских священников. Всего в книге изложено 126 чинов с подробным описанием действий служащих клириков при их совершении, а также формулы наставлений и испытаний в отношении мирян, участвующих в данном последовании. Важнейшим чинам предшествуют статьи, в которых раскрывается смысл обряда и значение всех его принадлежностей, условий проведения и поведение священника во время него. Затем перечисляются возможные при совершении обряда случаи и излагаются наставления священнику, как следуют в каждом из них поступать. Наконец речь идет о том, какое место в пастырской деятельности священника занимает данный обряд и что он должен рассказать о нём прихожанам, какие чувства и мысли возбудить в них²⁸⁹.

Требник митр. Петра Могилы не представлял собой перевод какого-то текста, это самостоятельное произведение, основанное на греческих и славянских (как малорусских, так и великорусских)²⁹⁰ требниках. При этом греческие требники обладали для автора большим авторитетом. К ним митр. Петр Могила обращался, когда доказывал древность и обязательность какого-либо чина. При этом часть молитв из славянских требников была исключена, не вошли в требник и некоторые греческие чины. Около 20 чинов принадлежат авторству самого владыки Петра, хотя и укоренены в православной традиции – среди них – благословения священных предметов, молитвы об освобождении в работе и пленении агарянскому сущих, чин присоединения к церкви от магометан, молебны за творящих милостыню и др.

Относительно формы и состава чинов митр. Петр Могила действовал довольно свободно: чинопоследования могли быть сокращены или

²⁸⁸ Крыжановский Е.М. Собрание сочинений. Т. I. Киев. 1890. С. 104.

²⁸⁹ Там же. С. 105-106.

²⁹⁰ Там же. С. 126, 133.

дополнены. Язык «Евхологиона» был ясным и понятным, устаревшие в значении слова были заменены словами «простой мовы» или же полонизмами и латинизмами. При необходимости владыка Петр прибегал и к католическому требнику *Rituale Romanum*. Заимствования касались, в основном, теоретической сакраментологии. Так, статьи с объяснениями сути таинств Исповеди и Причастия были с минимальными изменениями взяты из *Rituale Romanum*. Некоторые из объяснительных статей к Таинствам в Евхологионе либо целиком заимствованы из аналогичных разделов *Rituale Romanum*, либо написаны на их основе. Однако новыми для православного богословия в этих статьях являлись лишь структура и соображения о форме, материи и интенции Таинств, опять-таки восходящие к богословию второй схоластики. Там, где существовало различие между католическими и православными обрядами, митр. Петр Могила вставлял развернутые пассажи, излагающие православную точку зрения. В то же время, влияние католических чинопоследований на чинопоследования требника незначительно²⁹¹.

Еще одним важным направлением богословской деятельности митр. Петра Могилы, которое так и не увенчалось созданием «нормативного текста» было описание православной святости. Житиям угодников Печерской обители и чудесам, проистекающим от их мощей, были посвящены «Патерикон» Сильвестра Коссова, изданный в 1635 г.,²⁹² и «Тератургима» Афанасия Кальнофойского (который для описания чудес, произошедших в Киево-Печерской лавре в последние десятилетия пользовался собственноручными записям митр. Петра Могилы)²⁹³. Однако и «Патерикон» и «Тератургима» повествовали лишь о киевских святых и о киевских чудесах. Надлежащим этапом на этом пути, сравнимым по размаху с «Православным исповеданием веры» и «Евхологионом», должны были стать, по замыслу митр. Петра Могилы славянские Четьи-Минеи. Перед

²⁹¹ Крыжановский Е.М. Указ. соч. С. 141-146.

²⁹² Голубев С.Т. Митрополит Петр Могила. Т. II. С. 268-293.

²⁹³ Там же. С. 293-309.

смертью он выписал с Афона греческие рукописи житий прп. Симеона Метопраста. Однако кончина помешала митрополиту осуществить своё начинание, а начавшаяся череда войн отодвинула проект на долгие годы. Лишь в 1684 г. митр. Димитрий Ростовский по благословению архим. Варлаама Ясинского возьмется за написание Четий-Миней; к этому моменту о грандиозном замысле владыки Петра сохранятся лишь воспоминания, а греческие рукописи канут в лету²⁹⁴.

Тем самым за два десятилетия напряженной работы митр. Петр Могила и близкие к нему богословы архим. Исайя Трофимович Козловский и еп. Сильвестр Коссов заложили прочный богословский фундамент обновленной Киевской митрополии в виде ряда нормативных текстов, содержащих изложение православного вероучения и богослужения. При написании этих трудов определились те подходы, которые будут свойственны в дальнейшем моголянской богословской школе XVII – начала XVIII вв. Подходы состояли в собирании максимально полной информации из обширного круга славянских, латинских и греческих источников при заимствовании из второй схоластики принципов организации, структуры и метода написания богословских текстов, а также терминологии, отсутствовавшей в восточно-христианской традиции. Впрочем, во второй половине XVII в. обращение к греческим материалам станет для моголянцев редкостью, прежде всего, из-за отсутствия в этот период в Малороссии квалифицированных эллинистов²⁹⁵. Особенно важным было широкое применение свойственного схоластике силлогического метода доказательства, который считался в восточно-христианском богословии неправомерным для решения догматических вопросов²⁹⁶.

²⁹⁴ Державин А., *прот.* «Радуются...». Ч. I. С. 99-105.

²⁹⁵ Ševčenko I. *Op. cit.* P. 171.

²⁹⁶ Зайцев Д.А. Киево-Моголянская школа в ее влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половины XVII в. Диссертация на соискания степени кандидата философских наук. М., 2010. С. 73-77.

Однако для того, чтобы богословие митр. Петра Могилы и его единомышленников стало основанием богословской школы, а не отдельным эпизодом в истории, требовалось создание православного образовательного учреждения, способного готовить специалистов, которые были способны мыслить в философских категориях второй схоластики. «Внешние знания» были нужны могилянам не только как средство, позволяющее убедительно излагать свою аргументацию в полемических трактатах, но как мощный инструмент систематизации православного богословия: где без познаний в философии и схоластическом богословии обойтись было трудно. Могилянские административные реформы требовали образованного духовенства. Могилянская ориентация на вхождение православных в культурное пространство Речи Посполитой определяла широту программы и её направленность для подготовки учащихся, как мирян, так и клириков.

Необходимо было создать собственное православное учебное заведение, которое бы было ориентировано именно на подготовку конфессиональной элиты, способной защищать интересы православия прежде всего в церковной жизни, но также и в светском мире. В рамках Католической Реформы была создана образовательная модель, которую можно было бы взять за образец подражания – это было образование Общества Иисуса.

Насколько можно судить, изначально мыслью митр. Петра Могилы было создание некоего православного духовно-просветительского монашеского ордена по образцу католических, в котором самому Петру Могиле отводилась роль орденового генерала, а Исаяе Трофимовичу Козловскому – провинциала. В Киеве должна была быть создана академия, окрест которой имелся бы ряд коллегий (первую из них намечалось создать в Виннице). Преподавание в этих учебных заведениях должно было строиться по иезуитскому образцу.

Однако задуманное не удалось провести в жизнь в полной мере из-за противодействия ряда влиятельных лиц в элите Речи Посполитой.

Королевский привилей от 1635 г. предоставлял киевскому училищу право преподавать не далее диалектики и логики, делая невозможным изучение богословия. Безуспешными остались и попытки создания школ в странах, где католические ограничения не действовали – в Дунайских княжествах и в России²⁹⁷. Поскольку привилей подтверждался польским правительством в 1648, 1650 и 1670 гг., то он сохранял свою силу вплоть до 1686 г., когда Киев был официально передан России по Вечному миру²⁹⁸. Тем самым вплоть до 1680-х гг. устройство полновесного православного высшего учебного заведения в Киеве было затруднено. Но несмотря на препятствия митр. Петр Могила удалось воплотить в жизнь свой проект хотя бы отчасти. Киево-братское училище, пусть и ограниченное в преподавании, стало интеллектуальным центром Киевской митрополии; у него появился «филиал» – коллегия в Виннице, которая затем была переведена в Гощу, на Волынь. Преподавателями коллегий отныне становились лица, получившие высшее образование в университетах или академиях²⁹⁹. Таковыми стали ближайшие сподвижники митр. Петра Могилы: первым ректором был иером. Исайя Трофимович Козловский, а его главным помощником, профессором риторики, а затем философии – Сильвестр Коссов.

Для получения образования в иноконфессиональные академии были посланы талантливые иеромонахи Иосаф Кононович-Горбацкий и Иннокентий Гизель, ставшие по возвращению профессорами коллегии³⁰⁰. Вместе с Игнатием Оксеновичем Старушичем, Софронием Почаским и рядом других преподавателей они составили коллектив, благодаря трудам которого Киевской коллегии в 1630-40-е годы удалось снискать славу учебного заведения, не уступающего уровнем подготовки выпускников иезуитским коллегиями и далеко превосходящего униатские училища. Достоверно известно, что в это время в Киеве учились такие выдающиеся

²⁹⁷ *Петров И.И.* Киевская академия во второй половине XVII в. К., 1895. С. 69.

²⁹⁸ Там же. С. 4.

²⁹⁹ Там же. С. 16.

³⁰⁰ Там же. С. 9-10.

деятели западнорусской церковной жизни как Лазарь Баранович, Феодосий Сафонович, Мелетий Дзик, Игнатий Иевлевич.

Обучение в Киево-Братском училище после 1632 г. строилось по подобию иезуитской коллегии – даже само название заведения было изменено на *коллегиум*. Сложно говорить о создании точной реплики иезуитской коллегии с православными преподавателями: даже если бы такое желание и было, митр. Петру Могиле и его сподвижникам пришлось бы встретиться с рядом препятствий – как с недостатком средств и возможностей, так и прямыми помехами со стороны властей. Причины столь целенаправленного подражания кроются, скорее, не в личных симпатиях или вкусах киевского митрополита или его окружения. Дело в том, что образовательная модель Общества Иисуса представляло собой продуманный ответ на важные вопросы духовной жизни Европы Раннего Нового времени.

Итак, что же представляла собой иезуитская система образования первой трети XVII в.?

Создавая свои школы в XVI в., иезуиты взяли за основу модель гуманистической школы, в которой главное внимание уделялось не специализированному знанию, но *efformatio ingenii* – «упражнению ума», т.е. гармоничному развитию памяти, воображения, интеллекта и воли учащихся. Но принципиальным отличием иезуитской педагогики от гуманистической была побудительная причина и цель образования³⁰¹.

Просветительство иезуитов питала не любовь к знанию как таковому, как это было у гуманистов Ренессанса, но исключительно религиозная мотивация и осознание пользы, какую обучение может принести для спасения души христианина. Знание выступало лишь инструментом для спасения, что открыто декларировалось в письмах основателя Общества Игнатия Лойолы, а затем было закреплено и в Конституциях Общества

³⁰¹ Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов // История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004. С. 479-480.

Иисуса³⁰². Отсюда проистекал и взгляд иезуитов на образование как на метод воспитания благочестивого христианина, активного члена общества и верного сына Церкви³⁰³.

То, как должно было осуществляться это воспитание, было подробно расписано в «Ratio studiorum». Написанный в 1599 г., он представлял собой комплексный документ, живописавший все стороны бытия иезуитских образовательных учреждений, своего рода образцовый устав. «Ratio studiorum» предусматривал двухступенчатую систему образования. Начиная с «высших» предметов: изучения Писания, схоластической теологии и «казусов совести» или этики, через философию, «Ratio studiorum» переходил к риторике и грамматике, предметам, считавшимися «низшими». На практике же, естественно, изучение предметов происходило в обратном порядке.

Любопытно отметить, что, согласно программе, античные тексты использовались в первую очередь как материал для упражнений в вырабатываемых навыках, и – уже во вторую – как источник неких познаний о жизни древних. В этом иезуитское понимание роли *studia humanitatis* отличалось от разумения гуманистов, для которых содержание античных классиков было не менее важно, чем форма.

Следует сказать, что «Ratio Studiorum» во многом оставался лишь теорией и мало кто из учеников иезуитов достигал «высших» предметов в то время как «низшие» предметы изучали практически все. Более того, до изучения теологии в полном объеме допускались немногие (не везде был необходимый штат преподавателей), большинство ограничивалось прослушиванием отдельных курсов³⁰⁴.

Основной формой учебного заведения Общества были коллегии, обучение в которых было бесплатным и открытым для всех сословий и

³⁰² Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов. С. 480.

³⁰³ Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов. С. 514; O'Malley, John W., S.J. How Humanistic is the Jesuit Tradition? P. 197.

³⁰⁴ Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов. С. 498-500.

вероисповеданий³⁰⁵. Обучение в коллегиях не ограничивалось получением некой суммы знаний, на первом месте должно стоять усвоение учениками определенного типа благочестия и норм христианской морали. Для этого все учащиеся католики должны были ежедневно молиться и посещать богослужение, по праздникам и в дни Великого Поста слушать проповеди, ежедневно или, как минимум, раз в месяц приступать к таинствам Покаяния и Причастия³⁰⁶.

Таким образом, иезуитское образование было направлено на воспитание искренне верующего христианина, который всесторонне подготовлен к активной деятельности на благо Церкви, обладает развитой культурой мышления и обширным запасом знаний.

Киево-Могилянскому коллегиуму удалось с рассуждением воспринять основные черты иезуитского образовательного учреждения. В первую очередь это касалось его близким взаимоотношениям с церковью и монашеством. Могилянский коллегиум был тесно связан с Киево-Печерской лаврой. В этом он, с одной стороны, продолжал традицию Киево-Братского училища, которое выделялось своим педагогическим коллективом, состоявшим из насельников лавры, среди большинства мирских братских школ. А с другой – подражал монашескому устройению иезуитских коллегий и академий³⁰⁷. Преподавателями коллегиума, с 1640-х гг. становились по преимуществу его выпускники. Тем самым происходило формирование корпорации интеллектуалов учёного монашества, имевшей конфессиональный характер и тесно связанной с православным иночеством.

Преподавание большинства предметов в Киево-Могилянской коллегии происходило в рамках иезуитской образовательной системы. Из «*Ratio Studiorum*» заимствовались принцип комментирования и общие положения. При этом могилянские авторы не были лишь подражателями, но, безусловно, допускали, самостоятельные интерпретации. Главное, что заимствовалось –

³⁰⁵ Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов. С. 495.

³⁰⁶ Там же. С. 515-51.

³⁰⁷ Сухова Н.Ю. Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 306.

идеи построения и освещение вопросов религиозно-философского знания, хотя самостоятельная творческая инициатива обыкновенно не выходила за пределы определенного круга источников³⁰⁸. В таком виде курсы Киево-Могилянской коллегии просуществовали до начала XVIII в.

Нередко отличия могилянской традиции XVII в. от иезуитской определялись чисто внешними причинами: нехваткой преподавателей и запретами со стороны правительства. Так, курс риторики Киево-Могилянской коллегии был короче, чем полный курс иезуитской коллегии для членов ордена: два года против трёх³⁰⁹. Философия преподавалась в Киеве в более усеченном объеме по сравнению с иезуитскими стандартами. Курс состоял обыкновенно из диалектики, логики, физики и метафизики. Этики и математики в коллегии на протяжении всего XVII в. не было. Поскольку преподавание богословия было запрещено, то курс метафизики использовался для того, чтобы коснуться чисто богословской проблематике. Так, в лекциях по философии, прочитанных Иннокентием Гизелем в 1645–1647 гг. постоянно поднимаются вопросы о Боге, ангелах, душе и т.д. Отсутствие систематического курса богословия восполнялось также тем, что учащиеся знакомили с творениями отцов церкви, западных и восточных, а также основополагающими текстами католической схоластики³¹⁰.

Наиболее значимые отличия могилянского образования от иезуитского носили конфессиональный характер. Так, для изучения вероучения использовался православный катехизис «Собрание науки краткия об артикулах веры», написанный митр. Петром Могилой в 1645 г. как сокращенная версия «Православного исповедания». С 1665 г. начинает использоваться другой текст, составленный, вероятно, Варлаамом Ясинским.³¹¹ В классе риторики, в котором изучалось также и церковное

³⁰⁸ *Зайцев Д.А.* Указ. соч. С. 32.

³⁰⁹ *Петров Н.И.* Киевская академия... С. 111.

³¹⁰ *Ролланд П.А.* Симеон Полоцкий на границе двух миров // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 157.

³¹¹ *Петров Н.И.* Киевская академия... С. 80.

красноречие, с конца 1650-х как пособие по гомилетике используется «Ключ разумения» Иоанникия Галятовского³¹².

Для религиозного воспитания учащихся митр. Петр Могила написал в 1636 г. специальный труд, озаглавленный «Анфологион». Эта книга была посвящена благочестивым размышлениям и содержала умиленные молитвы, рекомендованные юношам. Поначалу шли молитвы вечерние, которыми день следовало оканчивать, а потом – утренние, которыми день должно было начинать. В «Анфологионе» излагались не только готовые тексты, но и общие советы по богомыслию. Для тех же целей практического руководства духовной жизни учеников позднее появились аскетических сочинения популярного иезуитского автора И. Дрекслея, написанные для учащихся коллегий Общества Иисуса³¹³.

Не восприняла Киево-Могилянская коллегия и некоторых специфических черт, характерных для посттридентского католического благочестия. В частности, не была усвоена свойственная иезуитским коллегиям интенсивная евхаристическая жизнь: причащались учащиеся могилянской коллегии раз в пост, как и большинство православных мирян Киевской митрополии³¹⁴.

В плане педагогическом киевская коллегия во многом опиралась на опыт католических школ братьев-пиаров, которые, в отличие от иезуитов, содержали учеников за счет школы. От них же была, по всей видимости, заимствована и более строгая дисциплина Киевской коллегии, включавшая в себя широкое применение телесных наказаний³¹⁵.

В коллегии изучались латынь и польский, языки образованной элиты Речи Посполитой. Изучение греческого языка изначально также было заявлено как необходимое, однако, по свидетельству иерусалимского патриарха, посетившего в 1649 г. Киев, греческий преподавался в коллегии

³¹² Петров Н.И. Киевская академия... С. 82.

³¹³ Там же. С. 102.

³¹⁴ Петров Н.И. Киевская академия... С. 111-112. Подробнее о том, как часто причащались в XVII в. см. в третьей главе настоящей работы.

³¹⁵ Там же. С. 88; 110.

лишь «отчасти», что было связано, в первую очередь, с нехваткой преподавателей (единственный квалифицированный эллинист коллегии, Епифаний Славинецкий в 1649 г. перебрался в Москву)³¹⁶.

Подводя итог, можно сказать, что преобразования митр. Петра Могилы позволили создать в Киеве богословскую школу и православное образовательное учреждение, воспроизводившее эту школу. Реформы определялись двумя факторами: 1) острым ограничением в ресурсах и возможностях; 2) ориентацией на максимальное использование достижений Католической Реформы. Цель моголянской школы состояла в том, чтобы полностью вобрать уже существующие – в данном случае западные культурные стандарты. Это было стремление к равноценности, а не к оригинальности³¹⁷. Между тем, с точки зрения православного современника, открытое восприятие барочной культуры и смена образной системы, позволившая использовать античные метафоры в риторике была революционной³¹⁸.

Смерть митр. Петра Могилы в 1647 г. и начало казацких войн в 1648 г. открыли новый этап в истории коллегии. К этому времени статус православной церкви и её элиты в западнорусском обществе был совершенно иным, чем за двадцать лет до этого. Митр. Петр не только добился утверждения абсолютной власти митрополита в церкви, отвергнув все претензии братств и казачества, но и стяжал авторитет главы православных Речи Посполитой, придав отчетливый теократический оттенок Киевской митрополии³¹⁹. Этот эффект усиливался тем, что сам митр. Петр и его ближайшее окружение происходили из благородных родов, будучи своего рода «духовной шляхтой»³²⁰. В результате реформ всё духовенство Киевской митрополии в той или иной степени оказалось под духовным влиянием своей

³¹⁶ Ševčenko I. The many worlds of Peter Mohyla. P. 171.

³¹⁷ Ibid. P. 181.

³¹⁸ Ibid. P. 183.

³¹⁹ Plochy S. Op. cit. P. 240-246.

³²⁰ См. Эйнгорн В.И. Очерки из истории Малороссии в XVII в. М., 1899.

столицы, в центре которой находились тесно связанные между собой Киево-Печерская лавра и Киево-Могилянский коллегиум.

Могилянский коллегиум вполне справился со своей задачей создания конфессиональной элиты. К середине XVII в. воспитанники и преподаватели коллегии уже составили влиятельную интеллектуальную корпорацию, сплоченную общими взглядами и образом мыслей, а главное – готовую к активным действиям на благо Православной церкви. Образование, полученное в коллегии (продолженное, в ряде случаев, в католических академиях), с одной стороны давало необходимые навыки и багаж сведений для занятий богословием. С другой – предоставляло возможность реализовать свой творческий потенциал, создавая литературные произведения, свойственные эпохе барокко. Могилянцы с успехом вступили на поприще создания различных авторских богословских трудов катехизических жанров, кои были столь надобны для изъяснения догматов и вероучительных истин Православной церкви. Поэтому, несмотря на внешние потрясения, вторая половина XVII в. для Могилянской богословской школы стала весьма плодотворной. Ключевыми фигурами эпохи выступили киево-печерский архимандрит Иннокентий Гизель и черниговский архиерей Лазарь Баранович. Оба иерарха обладали достаточным авторитетом и политическим талантом для того, чтобы сохранять свое положение в условиях непрекращающихся конфликтов и политических пертурбаций эпохи «Руины». При этом и архим. Иннокентий Гизель, и архиеп. Лазарь Баранович были последовательными сторонниками царской власти. Под их покровительством, в Киеве и Чернигове были созданы условия для плодотворной работы выпускников коллегии. Среди них особенно выдавались Иоанникий Галятовский, Варлаам Ясинский, Антоний Радивиловский.

Архиеп. Лазарь Баранович при своей кафедре основал второй по значимости после Киева церковно-культурный центр. С 1674 г. в Новгороде-

Северском открылась типография, с 1679 г. перенесенная в Чернигов³²¹. При типографии архиепископ собрал учёный кружок, самым маститым представителем которого был архим. Иоанникий Галятовский, автор многих гомилетических и полемических трудов.

Представители моголянской школы второй половины XVII в. продолжили программу митр. Петра Могилы и его сподвижников по изданию «конфессиональных» православных трудов. Однако для новых поколений был характерен иной масштаб задач: книги новых авторов носили, скорее, более практический характер, больше не создавались такие фундаментальные труды как «Православное исповедание» или «Евхологион».

Увидели свет несколько книг, толковавших отдельные положения вероучения для клира и образованных мирян. Главным образом эти разъяснения касались таинств, в которых регулярно принимали участие все христиане.

В 1666 г. иером. Феодосий Сафонович издает «Выклад о семи церковных таинствах» – написанное простым языком изъяснение таинств Православной церкви, предназначенное для клира и образованных мирян. В 1669 г. архим. Иннокентий Гизель издает обширный труд «Мир с Богом человеку», посвященный нравственному богословию и духовническому руководству. В этом сочинении, составленном на основе католических пособий по моральной теологии, рассматривались различные «греховные недуги» и способы их врачевания. «Мир с Богом» стал не только первым специальным трудом по нравственному богословию в восточнохристианской традиции, но и ввел в обращение единый понятийный аппарат, связанный с учением о грехах³²². Впоследствии этот труд стал одним из самых востребованных произведений моголянской традиции. В 1671 г. под заглавием «Наука о тайне святого покаяния» был издан сокращенный вариант «Мира с Богом», предназначенный для мирян.

³²¹ *Сумцов М.Ф.* Лазарь Баранович. Харьков. 1885. С. 29-30.

³²² *Корзо М.А.* Внешняя традиция как источник вдохновения... S. 62-72.

Развивалось полемическое богословие. Самой масштабной совместной акцией могилянских богословов этого периода стало издание опровержений на книгу виленского иезуита Павла Боймы «Stara Wiara», организованное архиеп. Лазарем Барановичем. В ней автор утверждал, что Православная церковь придерживается своего учения об исхождении Св. Духа исключительно из-за невежества, что православные плохо знают и понимают Св. Писание и среди них немного образованных. Лазарь Баранович был крайне обеспокоен публикацией трактата Боймы и сделал всё, чтобы побудить своих учёных коллег к написанию достойных ответов на него. В 1676 г. в Киеве было напечатана «Nowa miara staroi wiary» авторства самого Л. Барановича (написана в 1671, издана в 1676 г.), к которой вскоре добавились «Stary kościół» (1678) Иоанникия Галятовского и оставшаяся в рукописном виде «Prawdziwa Wiara» Иннокентия Гизеля (1671).

Самым плодовитым – и самым даровитым могилянским полемистом второй половины XVII в. без сомнения был архим. Иоанникий Галятовский. Помимо «Старого костёла» за его авторством вышла также «Беседа белоцерковская» 1676 г., написанная по свежим следам диспута 1663 г. И. Галятовского с придворным проповедником короля Яна Казимира иезуитом Адрианом Пекарским, а также «Фундаменты», шедевр антилатинской полемики XVII в., сочетавший убедительную догматическую аргументацию с примерами злободневных фактов насилий католиков и униатов над православными.³²³

Из-под пера Иоанникия Галятовского выходили также сочинения, направленные против иудеев и мусульман, а также своего рода энциклопедии по язычеству и ересям³²⁴. По большей части, подобные произведения представляли собой скорее кабинетные компиляции, чем реальные руководства к полемике³²⁵. Эти не всегда удачные попытки заложили

³²³ Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский // Киевская старина. 1884. С. 570-574.

³²⁴ Там же. С. 377-385; 574-587.

³²⁵ См. напр. Шпирт А.А. «Мессия правдивый» Иоанникия Галятовского и его «еврейские» источники // Лехаим. 2010. № 4. С. 31-33.

фундамент того направления в православной традиции, что позже обретет название «сравнительное богословие».

Во второй половине XVII в. бурно развивается барочная проповедь. Поучения этого гомилетического жанра значительно отличались от наставлений, звучавших (впрочем, достаточно редко) в западнорусских храмах в первой половине XVII в.. Барочная проповедь имела основанием цельную морально-риторическая систему знаний, сочетающую жесткую логику изложения с метафоричностью концептной конструкции. Свободное владение языком традиционной риторической культуры, умение пересыпать речь эффектными цитатами из античных классиков и отцов церкви, отсылками к трудам учёно-схоластическим и поэтическим текстам демонстрировало мастерство проповедника³²⁶. В то же время, проповедь должна была быть интересной слушателю, и, конечно же, выполнять свою первоочередную задачу – нести евангельскую весть.

Основополагающим трудом по гомилетике в западнорусской церкви на долгие годы суждено было стать «Ключу разумения» архим. Иоанникия Галятовского (первое издание: Киев, 1658). Это был сборник барочных проповедей автора вместе со статьёй «Наука короткая альбо способу злодения казания». Сборник представлял собой простейшее пособие для некнижных пастырей, обучавшее их искусству составления проповедей на примерах текстов самого И. Галятовского. Прославленный проповедник Антоний Радивиловский издал два сборника «Огородок Марии Богородицы» (1676) и «Венец Христов» (1688). Сам архиеп. Лазарь Баранович опубликовал три объемистых сборника своих проповедей «Меч Духовный» (перв. изд. 1667), «Трубы Словесные» (перв. изд. 1674) и «Лютня Апполонова» (1671), из них последний – в стихотворном изложении на польском языке. Издание печатной проповеди предполагало наличие читателя, имеющего базовые вероучительные знания, дающие ему

³²⁶ Киселева М.С. Интеллектуальный выбор России второй половины XVII - начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М., 2011. С. 134.

возможность понимать проповедническое слово. Во второй половине XVII в., по свидетельству виленского пастора Гербиния, таковые находились только в крупных городах³²⁷.

Жанр прославления чудес, заложенный «Патериконом» и «Тератургимой», получил развитие в могилянской традиции второй половине XVII в. Авторы этой эпохи обращали своё внимание, прежде всего на свидетельства чудесного заступничества Пресвятой Девы Марии. Архим. Иоанникий Галятовский в приложении к своему сочинению «Ключ разумения» собрал свидетельства более ста чудес Богородицы, который читатель мог использовать в качестве примеров при составлении своих проповедей. В 1665 г. Иоанникий Галятовский издал отдельную книгу «Небо новое, с новыми звездами сотворенное», специально посвященное чудесам Божией Матери. В книге было приведено 445 чудес Девы Марии, собранных главным образом из латинских источников³²⁸. «Небо новое» вызвало большой интерес у читателей, несколько раз переиздавалось и даже было переведено на русский язык в подмосковном Саввино-Сторожевском монастыре. В 1676 г. Иоанникий Галятовский, будучи архимандритом Черниговского Елецкого монастыря, издал под заглавием «Скарбница» описание чудес чудотворной иконы Елецкой иконы Божией Матери с похвальным словом и стихами.

К произведениям И. Галятовского непосредственно примыкает и первое из творений Димитрия Савича, будущего Ростовского митрополита, «Руно Орошенное». Это сочинение было написано по повелению Лазаря Барановича в 1675–77 гг. и напечатано в 1680 г. Так же, как и сочиненная в то же время «Скарбница» И. Галятовского, она посвящена описанию чудес от одного из местных чудотворных образов: образа Божией Матери в Троицком Ильинском монастыре близ Чернигова. Так же, как и в прочих произведениях

³²⁷ Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович. С. 50.

³²⁸ Он же. Иоанникий Галятовский. С. 372-374.

этой традиции, в «Руне орошенном» документальные описания чудес соседствуют с поучениями, написанными в барочно-риторическом стиле.

Развитие и укрепление жанра описания чудес свидетельствует о понимании важности мистического элемента в могилянкой традиции. П. Бушкович находит возможным противопоставлять в этом плане духовную литературу западнорусского Православия великорусским духовным книгам: по мнению исследователя, интерес к чудесам с конца XVI в. уходит из религиозной жизни Великороссии, замещаясь вниманием к моральным аспектам религии³²⁹.

Вся деятельность могилянских интеллектуалов во второй половине XVII в. была устремлена на создание православной конфессиональной культуры. Могилянцы стремятся изыскивать любые возможности для свидетельства православной веры, для ее утверждения в полемике с инославными. Они освоились в европейском интеллектуальном пространстве и могли на равных участвовать в диспутах с представителями западной культурной традиции на их же языке, опровергая застарелые упреки в «невежестве». В это время разрабатываются механизмы и принципы заимствования при условии сохранения чистоты православного вероучения. Итогом стало создание обширного корпуса богословской и просветительской литературы, которая, в целом, была востребована в православном обществе. К 1680-м годам могилянцы стали корпорацией православных интеллектуалов, сплоченной дружескими и духовными узами, объединенной общими целями и взглядами.

³²⁹ *Bushkovich P.* Op cit. P. 168.

§ 3. Рецепция малороссийской интеллектуальной культуры в Великороссии XVII в.

Двойственное отношение к западнорусским книгам после Смуты – изменение отношения к Киевской митрополии в 1640-е гг. и начало широкой рецепции западнорусской церковной традиции – иеромонахи Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий – западнорусская учёность и раннее старообрядчество

События Смуты нарушили традиционную культурную замкнутость Московского государства. Властям не удавалось более вести тотальный контроль над контактами своих подданных с иностранцами, а церковной власти было трудно полно цензурировать все новые печатные издания. Почти два десятилетия разнообразных миграций населения, безусловно, способствовали культурным заимствованиям. Конфликты и столкновения с иноверцами способствовали возникновению ранее несвойственного великороссам интереса к полемическим текстам.

Однако этот «бесконтрольный» период не привел к полноценному обогащению великорусской книжности за счет западнорусской. В первые десятилетия XVII в. в книжную традицию Великороссии проникли лишь отдельные западнорусские произведения, главным образом, полемические сочинения на славянском языке и «простой мове». Иван Хворостинин и Иван Наседка, самые образованные московские богословы 1620-х гг., обращаются лишь к отдельным полемическим сочинениям острожского круга авторов, оказавшимся в Великороссии в ходе контактов Острога и Московского правительства еще до событий Смуты. По всей вероятности, к началу XVII в. многие темы, затрагивавшие интересы западнорусских богословов зачастую оставались чуждым для представителей великорусской духовно-интеллектуальной элиты. Внезапное исчезновение внешних препятствий не могло автоматически устранить последствия более полувековой жизни врозь³³⁰.

³³⁰ Показательным является пример «Треноса». Блестящий трактат Мелетия Смотрицкого, написанный в 1609 г. для обличения антиправославной политики Сигизмунда III, и который польские иезуиты по достоинству оценили как опасную идеологическую диверсию, направленную на срыв московских планов короля, не оставил никаких следов в великорусской книжной культуре вообще. *Опарина Т.А.* Полемическая книжность восточнославянских земель Речи Посполитой в России в эпоху Смуты // Смута в России:

Так или иначе, но события Смуты сделали возможным знакомство населения Великороссии с западнорусскими богословскими взглядами и сочинениями. Наиболее ярким свидетельством того, что долгожданная встреча произошла, явилось творчество уже упоминавшегося князя И. Хворостинина, собравшего обширную библиотеку западных и западнорусских книг и демонстрировавшего в своём творчестве знакомство с западнорусской литературной традицией. Его судьба показывает, насколько не благоволила эпоха подобным интересам: И. Хворостинин неоднократно обвинялся в разнообразных и взаимопротиворечивых ересьях, одновременно в тайных Католицизме и Протестантизме. В 1623-24 гг. он побывал в ссылке в монастыре³³¹.

После Смуты России пришлось предпринять немалые усилия, чтобы вернуть утраченные земли и престиж. Всё острее ощущалась настоятельная потребность в иностранных экспертах для реорганизации армии и производства.

Стремясь взять реванш в борьбе с Речью Посполитой, правительство патриарха Филарета решило взять внешнеполитический курс на сотрудничество с протестантской Европой и непримиримую конфронтацию с Европой католической. Во внутренней политике, патриарх, совмещавший светскую и духовную власть, во многом применял европейский опыт конфессионализации – хотя в области идейной Филарет оставался последовательным «антизападником»³³².

Силиясь воротиться к прежним «досмутным» порядкам, возродить «Святую Русь»³³³ после десятилетия «без царя в голове», патриарх прибегал к суровым мерам. «Конфессионализационная» программа московского патриарха была достаточно своеобразна. Она отличалась своей «московской» директивностью и жесткостью, основной акцент её был сделан на

Конфликт и диалог культур. Тезисы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 12-14 октября 2012 года. СПб., 2012. С. 190-192.

³³¹ *Bushkovich P.* Op. Cit. P. 136-140.

³³² *Опарина Т.А.* Иван Наседка... С. 189.

³³³ *Филиппов С.Б.* Религиозная борьба и кризис традиционализма в России XVII в. Будапешт, 2007. С. 63.

установления границы, которая бы отделила Православие от иных конфессий в условиях неизбежных контактов русских с иностранцами.

Изменилось и отношение к западнорусскому Православию, которое начинает восприниматься как «неполноценное» и поврежденное³³⁴. На церковном соборе в 1620 г. вводится перекрещивание православных, крещеных в Киевской митрополии, после серии богословских диспутов был введён запрет на распространение «книг литовской печати». Это культурное эмбарго было дополнено в 1633 г. и разрывом отношений между Москвой и Киевом на церковном уровне, последовавшим за избранием на митрополичью кафедру митр. Петра Могилы. Его кандидатура была воспринята царским правительством как кандидатура пропольского узурпатора, свергнувшего лояльного России митр. Исаяну Копинского.

Интеллектуальная элита России эпохи патриарха Филарета, на долю которой выпала задача в меру своих возможностей поддержать дело прагматичного «антизападника» на патриаршем престоле, не породила ярких мыслителей и богословов. Это было сообщество старательных книжников, поколениями воспроизводивших начетническую культуру XVI в. внутри своей корпорации. Наиболее выдающимся – и в то же время наиболее типичным его представителем, воплотившим в себе все черты времени, стал Иван Наседка, творчество которого пришлось в основном на период 1620-40-х годов.

Именно в это время Иван Наседка и книжники его круга стремились осмыслить опыт Смуты и соотнести его с политическим курсом патр. Филарета. Это привело к рождению ряда идеологем и богословских концепций, отличавшихся крайней ксенофобией и болезненным отношением ко всему нерусскому. Именно в трудах книжников первой половины XVII в. концепция «Третьего Рима» получает новую жизнь, причем обретая такое влияние, что делается частью политической программы Российского царства. Битва антихриста за Москву становится грандиозным финалом человеческой

³³⁴ *Опарина Т.А.* Иван Наседка... С. 290.

истории. И это событие не за горами: в русских концепциях первой половины XVII в. окружающий мир начинает восприниматься как уже поглощенный антихристом. Жителям западнорусских земель и грекам отводилось место на границе двух миров: они представляли и страдальцами за веру, угнетаемыми нечестивыми, и недо-православными, подвластными антихристовым слугам³³⁵.

Однако идеология «эсхатологической автаркии», выработанная московскими книжниками первой половины XVII в., вовсе не была продуктом самостоятельного и самобытного развития русской богословской мысли. В ряде случаев идеологемы книжников представляли собой переосмысление московскими учёными мужами идей, имевших западнорусское, а во многих случаях – и западноевропейское происхождение³³⁶. «Неблагоденные» книги – в первую очередь творения киевлян – все же попадали в Россию, но были доступны только избранному кругу лиц, оседали в библиотеках патриарха Филарета, Троице-Сергиева и Соловецкого монастырей³³⁷.

При всем при этом, если комплекс идей, воспринимавшихся через литературу ассимилировался, сама культура (будь то католическо-западноевропейская или православно-западнорусская) книжниками-«элитами» осуждалась.

После смерти патр. Филарета основное направление его реформ, прагматичное заимствования европейских новшеств, было продолжено. Однако принципу жесткой изоляции в церковной сфере вскоре был положен конец. Изменение в отношении к киевскому богословию и в целом – к западнорусскому благочестию приходится на рубеж 1630-х – начало 1640-х гг. В это время митр. Петру Могиле удается восстановить отношения с Москвой, хотя русские власти и отвергли предложение киевского

³³⁵ *Опарина Т.А.* Иван Наседка... С. 286-288.

³³⁶ Там же. С. 115.

³³⁷ *Она же.* К предыстории рецепции украинского барочного богословия в России // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 182-188.

митрополита прислать в Москву учителей для устройства училища и типографии. В 1640-х митр. Петр в России начинает восприниматься уже как борец с Унией, чему немало поспособствовал изданный в 1644 г. полемический трактат «Лифос», ставший известным в великорусской интеллектуальной среде. Также митр. Петр Могила сделал значительные книжные пожертвования в Троице-Сергиев монастырь.

Восстановление связей с Киевской митрополией способствовало тому, что с конца 1630-х на Московском Печатном дворе выходит ряд книг с заимствованиями из западнорусских трудов. Публикация этих книг, делавших акцент на антипротестантской полемике, была связана с предполагавшемся браком царевны Ирины и Вольдемара Датского и имевшим место диспутам о вере. Известно, что митр. Петр Могила также был вовлечен в это дело, в частности, стремился найти канонический выход, обратившись по вопросу о смешанном браке к патр. Константинопольскому³³⁸. В это время произошла «реабилитация» западнорусского богословия: показательно, что книги из собраний московских книжников, полученные ими из Киева в 1640-х гг. уже не имели запретительных помет³³⁹.

Следующий этап, ознаменовавший окончательный поворот Великороссии к киевской интеллектуальной традиции, произошел в 1648-1649 гг. В 1648 г. Московским Печатным двором был напечатан западнорусский полемический сборник «Книга о вере». Эта книга представляла собой авторскую полемическую компиляцию, подготовленную по московскому заказу неким автором, который, судя по всему, не принадлежал к могилянской традиции, однако был неплохо образован и обладал блестящей эрудицией. Рукопись сборника была прислана в Москву

³³⁸ *Опарина Т.А.* Иван Наседка... С. 192-195.

³³⁹ Там же. С. 192.

митр. Петром Могилой для дебатов с Вольдемаром в 1644 г., однако сам текст появился на свет раньше – между 1632 и 1643 гг.³⁴⁰

Публикация «Книги о вере» стала поворотной точкой в отношении к западнорусской традиции в Великороссии. Русской интеллектуальной элитой, сложившейся при дворе, ощущалась потребность в перенесении опыта западнорусского богословия на русскую почву. Вслед за «Книгой» издаются уже ключевые тексты киевской традиции: в 1648 г. «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, в 1649 г. – Краткий катехизис митр. Петра Могилы. «Украинско-белорусские катехизис и грамматика составляли цельную систему богословских знаний, она существенно отличалась от бытовавших представлений первой половины XVII в. Можно говорить о прорыве барочного богословия в середине века и о том, что этот переход был подготовлен всем ходом предшествующих украинско-белорусских заимствований»³⁴¹.

С той поры Московский Печатный двор начинает массово переиздавать западнорусскую литературу. Постепенная и анонимная адаптация, свойственная 1630–1640-х гг., сменяется живым восприятием и копированием малорусских образцов. Логично, что для этого требовались опытные наставники. В 1649 г. в Москву по просьбе царя прибывают киевские монахи Дамаскин Птицкий и Епифаний Славинецкий для переводческой деятельности и организации школы.

Увлечение московских государственных и церковных властей малорусской культурой совпало со временем восстания Б. Хмельницкого и периода длительной нестабильности в западнорусских землях. Это способствовала миграции многочисленных православных в более спокойные земли под правление российского монарха. Этот поток многократно расширился после того, как в 1654 г. Россия вступила в войну с Речью Посполитой. Появляются целые монастыри, населенные православными

³⁴⁰ *Опарина Т.А.* Иван Наседка... С. 262; *Она же.* К предыстории рецепции... С. 195-197.

³⁴¹ *Она же.* К предыстории рецепции... С. 198.

иноками из западнорусских земель, таковым стал, например Иверский Валдайский монастырь, основу которого составила братия белорусского Кутеинского монастыря, иноки которого бежали от бедствий войны. Кроме того, монахи-малороссы стали численно преобладать в некоторых столичных и подмосковных обителях, в том числе таких значимых, как Даниловский, Донской и любимый царем Саввино-Сторожевский.

Однако основным центром влияния стал Печатный Двор, вокруг которого с 1649 г. сложился кружок интеллектуалов, лидером которого был Епифаний Славинецкий. Благодаря их усилиями, были начата работа по исправлению богослужебных книг с привлечением греческих изданий. Труды малороссов на Печатном дворе не ограничились справой богослужебной литературы. Царский двор постоянно делал заказы на перевод книг разнообразного светского содержания, касавшихся самых различных граней «внешней мудрости»: по философии, анатомии, географии... К учёным монахам обращались и как к учителям латыни и греческого³⁴². Малороссийская диаспора становилась для великорусской элиты основным интеллектуальным авторитетом.

Каковы же были причины того, что великорусская элита делает в конце 1640-х решительный выбор в пользу киевской (то есть европейской) образованности, порывая с многовековой традицией начетничества? На наш взгляд, здесь следует выделить два основных фактора.

Первым и, пожалуй, более важным был религиозный подъем, охвативший Великороссию в 1640-х гг. и затронувший светскую и церковную элиту. Так, в Москве этого времени действовал кружок «боголюбцев» или «ревнителей благочестия», состоявший из светских и духовных лиц. Возглавлял его Стефан Вонифатьев, настоятель Благовещенского собора кремля и царский духовник. Кружок обладал большим влиянием, к нему, так или иначе, относились все представители

³⁴² Киселёва М.С. Интеллектуальный выбор... С. 103-104.

интеллектуальной элиты Москвы конца 1640-х – нач. 1650-х гг., включая самого юного царя Алексея Михайловича и его фаворита Ф.М. Ртищева.

Комплекс идей, разделявшийся членами кружка, являлся, фактически, еще одной программой «православной конфессионализации», возникшей теперь уже на великорусской почве. Во многом это были идеи середины XVI в., эпохи Стоглава и митр. Макария, так и не получившие развития в Великороссии в последующую эпоху³⁴³. «Ревнители благочестия» стремились поднять церковную дисциплину, возродить проповедь и научить клир и паству христианской жизни. Особое внимание уделялось христианскому просветительству³⁴⁴. Поскольку аналогичная проблематика в той или иной форме была актуальна для западнорусского Православия ещё с конца XVI в., то интерес боголюбцев к изданиям Киевской митрополии и западнорусскому благочестию в целом был вполне естественным.

Немалое влияние на выбор великорусской элиты оказала и личность патриарха Никона, при котором Печатный двор перешел под управление патриарха³⁴⁵. Воспитанный в начетнической культуре, патр. Никон тем не менее обладал широким кругозором, чтобы разглядеть достоинства иного образа мышления. В бытность митрополитом Новгородским и Ладожским, уже в зрелом возрасте Никон брал уроки философии, богословия и эллиногреческого языка у Епифания Славинецкого³⁴⁶. Это наложило отпечаток на его мировоззрение, бывшее довольно противоречивым. Если попытаться оценить его произведения с литературной точки зрения, то придется признать, что патр. Никон оставался представителем прежней начетнической традиции, испытавшим лишь отчасти неглубокое западнорусское влияние. В своих произведениях патриарх пользуется классической методологией «коллажа цитат», в которой авторские вставки

³⁴³ Филиппов С.Б. Указ. соч. С. 80-85.

³⁴⁴ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 34-36.

³⁴⁵ Поздеева И.В., Дадыкин А.В., Пушков В.П. Московский Печатный Двор – факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы. Исследования и публикации. М., 2007. Кн. 1. С. 78.

³⁴⁶ Румянцева В.С. Епифаний Славинецкий в Москве // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 279.

играют роль связок³⁴⁷. При этом патр. Никон мог писать и авторские тексты (например – соответствующие фрагменты «Возражения или Разорения», адресованного митр. Паисию Лигариду), стиль которых был несколько ближе к полемическим трактатам малороссов³⁴⁸. Однако в других сферах культуры, в частности, в архитектуре, взгляды патр. Никона крайне отличались от традиционно московских. Так, ансамбль Ново-Иерусалимского монастыря являет собой образец православной монастырской барочной культуры, редкое по глубине осмысление ее идей. На протяжении всего правления патр. Никона (надо сказать – достаточно недолгого и бурного) связи Москвы и Киева усиливались, западнорусское духовенство, переселившееся в Россию, получало содействие и помощь в делах.

Большой Московский собор 1666–1667 гг. не изменил избранного в конце 1640-х гг. курса на широкую рецепцию малороссийской церковной культуры. Отцы собора одобрили ключевые решения, принятые при патр. Никоне, и не осудили богословский сборник «Скрижаль», хотя и не рекомендовали его к широкому распространению, как вызывающий смущения у паствы. Фактически, Собор 1667 г. знаменовал одобрение восточными иерархами тех перемен, которые произошли в Великорусской церкви в патриаршество Никона. После Собора, на Рождество 1668 г. в кремлевском Успенском соборе от имени восточных патриархов было зачитано слово «О взыскании премудрости Божественная», в котором содержалось предложение о создании в Москве училищ с изучением греческого языка. Царь и русские архиереи поддержали этот проект³⁴⁹.

Восшедший вслед за Никоном на патриаршую кафедру Иосаф и его преемник Пителим не интересовались просвещением вообще и малороссийской культурой в частности³⁵⁰. Однако к этому времени

³⁴⁷ *Севастьянова С.* Эпистолярные сочинения Патриарха Никона в традиции русского барокко // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С.285-298.

³⁴⁸ *Зеленская Г.* Личность патриарха Никона и раннее русское барокко // Там же. С. 278-279.

³⁴⁹ *Чумичева О.В.* Большой Московский собор 1666-1667 гг. // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 679-684.

³⁵⁰ *Харламович К.В.* Малороссийское влияние на Великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 254.

отсутствие инициативы «сверху» уже не оказывало значимого влияния на процесс восприятия культуры Малороссии: после вхождения Гетманщины в состав России книги лаврской типографии начинают оживленно расходиться в Великороссии и без специальной поддержки со стороны священноначалия. Особо благоприятной порой для лаврских изданий стало правление патриарха Иоасафа (1667–1673 гг.), когда цензурой духовных книг занимался Симеон Полоцкий, тесно связанный с моголианской корпорацией и имевший влияние при царском дворе. В этот момент украинцы даже открыли особую лавку в Москве, торговавшую книгами киевской печати³⁵¹.

Таким образом, период третьей четверти XVII в. стал временем широкой рецепции малороссийской интеллектуальной культуры. Ниже мы постараемся дать краткую характеристику двум основным направлениям этой рецепции, отражавших также и два направления в великорусской религиозной жизни того времени. Первое направление составили представители московской церковной элиты, тесно связанной с придворной жизнью и Московским Печатным двором. Второе составляли лидеры раннего старообрядчества.

Тон интеллектуальной жизни столицы России третьей четверти XVII в. задавали всего лишь два человека, пользовавшихся огромным авторитетом и влиянием. Это были выходцы из западнорусских земель, иеромонахи Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий.

О биографии Епифания Славинецкого до его приезда в Москву известно немного. Он получил образование в иноконфессиональном высшем учебном заведении (возможно в Краковском университете и западноевропейских университетах), где прослушал курс философии и теологии и в совершенстве овладел греческим языком (что в западнорусских землях было редкостью). В 1640-х гг., Епифаний преподавал в Киево-Моголианском коллегиуме. В 1649 гг. Епифаний Славинецкий вместе с несколькими другими

³⁵¹ Кагамлик С. Киево-Печерська лавра: світ духовності і культури (XVII-XVIII ст.). К., 2005. С. 237-239.

соотечественниками прибыл в Москву по приглашению царского правительства. Здесь он сблизился с кружком «ревнителей благочестия» и его лидером, протопопом Стефаном Вонифатьевым, начал давать уроки греческого языка Ф.М. Ртищеву и митрополиту Новгородскому Никону (последнего Епифаний также наставлял и в философии и богословии), принимал участие в организации школы при Андреевском училищном монастыре. После восшествия на патриаршую кафедру в 1653 г. Никона, Епифаний стал неформальным руководителем справы богослужебных книг на Московском Печатном дворе. В 1652 г. киевский инок поселился в кремлёвском Чудовом монастыре, с которым его судьба будет тесно связана и в дальнейшем. Здесь им был создан учёный кружок филологических штудий. Самого Епифания, прежде всего, интересовали переводы с греческого: им были сделано немало переводов святоотеческих творений на славянский язык – свв. Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина.

Со стороны как светских, так и духовных властей постоянно поступали заказы на переводы книг «внешней мудрости» – трудов по медицине, астрономии, географии, праву, главным образом, делавшиеся со светских латинских первоисточников.

Присущими качествами Епифания как автора и переводчика были его пристрастия к вычурному стилю, дословному переводу и калькированию греческих слов, подчас затемнявших смысл текста. Это было следствием целенаправленной установки малороссийского инока на то, что чтение должно быть трудным, стимулирующим³⁵².

Епифаний Славинецкий был известен в Москве не только как богослов и переводчик, но и как проповедник. Однако его проповеди были предназначены, в первую очередь, для царского двора и монахов Чудова монастыря и были несколько сложны для восприятия из-за сложного стиля и обилия греческих и латинских цитат. В своих проповедях Епифаний

³⁵² Румянцева В.С. Епифаний Славинецкий в Москве. С. 274.

затрагивал, главным образом, моральные темы и злободневные проблемы ересей и расколов, или же разъяснял основы православного вероучения³⁵³.

В 1674 г. Епифаний и его переводческий кружок по благословению митр. Павла Крутицкого приступили к работе по новому переводу Библии на церковнославянский язык. Однако престарелый инок уже не смог завершить столь масштабный труд: он скончался через год после его начала, в 1675 г.

Устойчивый историографический образ Епифания как лидера партии «грекофилов» и сторонника византийской образованности восходит к ряду полемических пассажей, принадлежащих перу Евфимия Чудовского и созданных в ходе полемики 1680–1690-х гг. Между тем, у нас есть серьезные основания считать их позднейшими тенденциозными попытками спроецировать конфликты 1680-х на предыдущее десятилетие и заочно привлечь авторитет покойного инока на свою сторону³⁵⁴. В пользу этого свидетельствует и то, что деятельность Епифания Славинецкого и его Чудовской школы можно охарактеризовать лишь как греко-латинскую: это касается и делавшихся переводов, и изучавшихся языков, и состава библиотеки (латинскую часть которой Епифания завещал Киево-Братскому монастырю, а греческую – своим московским ученикам-эллинистам)³⁵⁵. При этом пометы, сохранившиеся в рукописях проповедей Епифания Славинецкий показывают, что он был не «византинистом», а скорее эллинистом гуманистического толка, знакомым с греческой культурой через посредство филологии, усвоенной им в годы обучения в Европе³⁵⁶.

Симеон Полоцкий был человеком иного поколения и иной судьбы. В миру он носил имя Самуил Ситнианович-Петровский и происходил, по всей видимости, из белорусской православной шляхты. Окончив Киево-Могилянскую коллегию в 1650 г., талантливый юноша продолжил

³⁵³ *Bushkovitch P.* Op. cit. P.156.

³⁵⁴ *Ibid.* P.154-155; *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004. С. 25-26.

³⁵⁵ *Bushkovitch P.* Op. cit. P. 155; *Панченко А.М.* Епифаний Славинецкий // Словарь Книжников и книжности... С. 309-313; *Румянцева В.С.* Епифаний Славинецкий в Москве. С. 280.

³⁵⁶ *Ibid.* P. 155.

образование в Виленской иезуитской академии³⁵⁷. Однако, завершить своё обучение в Академии ему не довелось: после начала русско-польской войны православный студент счел за лучшее покинуть Вильно и вернуться в родной Полоцк. Здесь в 1656 г. Самуил принял монашеский постриг в Полоцком Богоявленском монастыре с именем Симеона и начал преподавать в школе Полоцкого братства. После долгих перипетий, в 1664 г. Симеон совсем перебрался в Москву. Здесь появление клирика с полноценным риторическим образованием произвело настоящий фурор.

Когда встал вопрос о кандидатуре переводчика для митр. Паисия Лигарида, пользовавшегося большим влиянием при дворе как главного организатора суда над патр. Никоном, выбор пал на Симеона, сочетавшего и знания и священный сан.

Близость к Лигариду обеспечила Симеону должность секретаря при церковных соборах 1666–1667 гг. По итогам собора Симеоном была написана книга «Жезл правления», обличавшая основные заблуждения старообрядческих лидеров. Этот труд стал первым образцом западнорусского полемического богословия, перенесенным на великорусскую почву: «Жезл» сочетал литературные приемы барочной риторики с рациональной богословской аргументацией³⁵⁸. В качестве выражения официальной богословской позиции великорусской церкви, книга «Жезл» была издана большим тиражом Московским печатным двором. Между тем, сам Симеон в письме к Варлааму Ясинскому писал, что не считал возможным указывать своё авторство на титуле «Жезла», так как первоначальный текст был переработан по настоянию неких «упёртых» представителей великорусской церкви³⁵⁹.

Высокое положение Симеона Полоцкого в московской интеллектуальной элите окончательно закрепилось в 1667 г. после того, как

³⁵⁷ Также существует версия, что Самуил окончил Полоцкую иезуитскую коллегию, см. *Ролланд П.А.* Указ. соч. С. 157.

³⁵⁸ *Киселева М.С.* Интеллектуальный выбор... С. 86-87.

³⁵⁹ *Ролланд П.А.* Симеон Полоцкий на границе двух миров. С. 165.

царь назначает западнорусского инокa наставником своих детей. Неизменно пользуясь расположением Алексея Михайловича, а затем и его преемника на престоле – Федора Алексеевича, Симеон Полоцкий не стал царским придворным в полном смысле этого слова, хотя имел для этого все возможности.

Симеон Полоцкий поддерживал знакомства с малороссийскими могилянцами, в частности – с Лазарем Барановичем, помогая им советами, как упрочить отношения с московской церковной элитой. Сам же Симеон в обществе представителей столичной интеллектуальной элиты чувствовал себя неуютно. Здесь не было, вернее, почти не было достойных образованных собеседников (в письме Варлааму Ясинскому 1666 г. он с горькой иронией писал, что в Москве люди «как древа ходячие живут, однако о Порфирьевом древе³⁶⁰ не только не говорят, но и не слышали о нем никогда»³⁶¹), зато хватало завистников и интриганов.

С 1664 г. Симеон Полоцкий жил в Заиконоспасском монастыре, вне кремлевских стен, пользуясь репутацией популярного литератора и проповедника. Царское покровительство позволило ему добиться в конце 1670-х права на устройство собственной типографии, что было беспрецедентным в условиях России XVII в.

Особый интерес для московской элиты в 1660–70-х гг. представляла риторическая барочная культура. Поэтому Симеон пользовался немалым успехом как поэт, писавший декламации для праздников и по заказам частных лиц, и как драматург, сочинивший две первые пьесы для театра, утвержденного Алексеем Михайловичем.

При всём при том в своих литературных трудах Симеон не ограничивался панегириками: как представитель могилянской традиции он унаследовал её дух «конфессионализации» культуры. В «стихотворной энциклопедии» озаглавленной «Вертоград многоцветный», Симеон

³⁶⁰ Понятие из «Исагоги» Порфирия Тирского, основного пособия по диалектике того времени.

³⁶¹ Ролланд П.А. Указ. соч. С. 161.

Полоцкий выступил как поэт-проповедник, стремящийся возвысить мировоззрение человека и приблизить его к пониманию духовных истин³⁶². То же относится и к «Псалтыри рифмотворной», поэтическом переложении Псалмов Давида. Создавались им и собственно богословские труды: такие, как предназначенный для царского двора богословский компендиум «Венец веры католической».

Симеон Полоцкий был известен и как красноречивый проповедник. Основными идеями его проповедей были моральные темы (в частности, противопоставление гордыни и скупости смирению и милости), а также новое для Великороссии, но типичное для постренессансной мысли отождествление философии-мудрости с благочестием³⁶³. В конце 1670-х в Верхней типографии было опубликовано два сборника проповедей под заглавиями: «Обед душевный» и «Вечеря душевная».

Основным методом работы Симеона как писателя был детально проработанный в могилянской традиции авторизованный перевод-адаптация католических сочинений. Так, «Венец веры католической» был составлен, главным образом, на основе труда бельгийского иезуита Ж.Маршана³⁶⁴, а «Псалтырь Рифмотворная» написана под влиянием аналогичного сочинения польского поэта Яна Кохановского³⁶⁵.

За 16 лет своего пребывания в Москве Симеон неизменно пытался создать просветительское православное учреждение, «училище», которое бы давало систематическое духовное образование. Старания эти, однако, так и не увенчались успехом. Официальные педагогические достижения Симеона ограничились преподаванием латинского языка для придворных и сотрудников Тайного приказа. При этом вокруг Симеона в Заиконоспасском монастыре мало-помалу устроился учёный кружок, с членами которого полоцкий инок охотно делился своими обширными познаниями. Лучшим и

³⁶² Сазонова Л.И. Литературная культура России, Раннее Новое время. М., 2006. С. 564.

³⁶³ Bushkovich P. Op. cit. P. 167-172.

³⁶⁴ Корзо М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011. С. 20.

³⁶⁵ Сазонова Л.И. Указ. соч. С. 55.

любимейшим среди учеников был Сильвестр Медведев, которому Симеон и завещал свою огромную библиотеку. В конце 1670-гг. Симеон начал работать над проектом создания в Москве высшего образовательного учреждения по образцу европейского университета, Академии³⁶⁶ (напомним, что Киево-Могилянский коллегиум получил статус академии только в 1701 г.), однако этот план так и не был исполнен, поскольку Симеон Полоцкий скончался в 1680 г.

Отношения Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого были довольно просты. Симеон с самого своего появления в Москве признал старшинство Епифания (что было оправдано как возрастом, так и объемом знаний последнего) и никогда не пытался его оспаривать. Два западнорусских интеллектуала волею судеб оказавшихся в Москве, вероятно, остро ощущали свою близость. Объединяла их и общая задача. Московская интеллектуальная элита второй половины XVII в. испытывала острую потребность в рецепции европейской риторической культуры. «Социальный заказ» на удовлетворение этой потребности выражался в вполне конкретных заказах на переводы, поступавшие со стороны церковных и светских властей и вельмож. Не случайно оба они, и Епифаний Славинецкий, и Симеон Полоцкий, посвящали практически всё своё литературное творчество переводам и адаптациям, выступая посредниками, знакомящими московскую элиту с европейской риторической культурой в различных её изводах. Различалась лишь тематика: если Епифаний Славинецкий, как более учёный, переводил сочинения, требовавшие высокой образованности, то Симеон Полоцкий занял нишу «популяризатора».

При этом важно не забывать, что творчество обоих западнорусских иноков не было «секуляризованным», оно вполне укладывалось в могилянскую культурную парадигму, восходившую, как уже говорилось выше, к культурной парадигме Католической Реформы. Когда Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий могли вольно отыскивать темы своих

³⁶⁶ Киселева М.С. Указ. соч. С. 59-60.

литераторских занятий, из-под их пера выходили больше тексты, служившие высоким целям проповеди и катехизации, будь то переводы святоотеческих творений или нравоучительные вирши «Вертограда духовного».

Однако последствия деятельности Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого не сводились лишь к их богословскому и литературному творчеству. Их пребывание в столице на протяжении нескольких десятков лет сполна изменило московскую интеллектуальную атмосферу. После себя Епифаний и Симеон оставили десятки учеников и поклонников, для которых «киевское учение» перестало быть чем-то далеким и инородным. Между тем, московские ученики киевских иноков были весьма специфически образованны. На деле выходило, что они получали европейскую образованность через традиционные начетнические механизмы обучения: через непосредственное общение с учителем и чтение книг.

Всё это способствовало тому, что к 1680-м гг. в интеллектуальной элите Великорусской церкви появилось немалое число людей, претендовавших на звание высокообразованных интеллектуалов, но чьи познания ограничивались лишь ученичеством у киевских «мэтров», «отблеском» могилянской традиции. Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий были людьми выдающимися, однако их значение для великорусской культуры было во многом обусловлено именно тем, что в Москве, в отличие от Киева, не было никого, кто мог бы сравниться с ними по познаниям. Когда эти авторитеты, Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий, сошли со сцены, остро встал вопрос о том, кто займёт их место. И ученики-москвичи отнюдь не разделяли миролюбия и единомыслия своих наставников.

Рецепция киевского богословия в Великороссии третьей четверти XVII в. не ограничивалась московской интеллектуальной элитой. К западнорусской религиозной мысли обращались и члены кружка «ревнителей благочестия», предводители церковной оппозиции, позднее ставшие лидерами старообрядчества.

Громадное влияние на становление церковной оппозиции реформам патр. Никона, позднее перешедшей в религиозное движение старообрядчества, оказал Спиридон Потемкин. Этот смоленский шляхтич получил хорошее образование, знал греческий и латинский языки, и, возможно, принимал участие в полемике с католиками и униатами, а в 1655/56 гг. переселился в Москву и принял монашество. Здесь инок активно участвовал в церковной жизни, написал ряд полемических посланий, направленных против «Скрижали», которые, после его смерти, были сведены в «Книгу». Скончался С. Потемкин в 1665 г.

Несмотря на то, что С. Потемкин мало прожил в столице, по масштабу влияния, оказанного им на великорусскую религиозную жизнь, его вполне можно сравнить с Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким. Взгляды С.Потемкина сформировались задолго до его переезда в Москву, и, очевидно, представляли собой радикальное развитие тех тенденций, которые были свойственны богословию западнорусских братств, главным образом, в области экклесиологии. Одна из основных идей Спиридона заключалась в противопоставлении Церкви, хранящей неповрежденное учение Христово, и развращенной иерархии, пытающейся исказить апостольское наследие. Рассматривая недостатки иерархии, С. Потёмкин приходил к выводу, что православные «дезунитские», униатские и католические иерархи подобны друг другу в нечестивой жизни, так как являются частями единой отступнической лжецеркви³⁶⁷. Из этого Спиридон делал вывод, что в Киевской митрополии произошло отступление православной иерархии, принявшей «латинский догмат». При этом Спиридон считал, что «римский догмат» проникает через печатные книги, издаваемые в Париже и Венеции, в то время, как Вселенский патриарх и с ним весь православный Восток, сохраняет правую веру, т.к. пользуется рукописными книгами³⁶⁸.

³⁶⁷ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение... С. 121-122.

³⁶⁸ Там же.

Вероятно, в Речи Посполитой С. Потемкин относился к православным кругам, находившимся в оппозиции к моголянской реформе и поддерживавшим слухи о тайном униатстве митрополита и его преемников. Прибыв в Россию, С. Потемкин, оценил реформы патр. Никона как великорусский вариант моголянских реформ, который, соответственно, является повторением западнорусского отступления³⁶⁹.

Это привело к тому, что С. Потемкин стал ярким противником патр. Никона, а также способствовало оформлению эсхатологической доктрины Спиридона, ставшей богословским синтезом теории великорусских книжников «Москва-Третий Рим», разработанной в пер. пол. XVII в. и эсхатологической нумерологии, проникшей в западнорусскую книжность из протестантских сочинений в нач. XVII в.³⁷⁰

В целом, творчество Спиридона Потемкина сильно повлияло на богословие и идеологию старообрядчества (в особенности – на эсхатологию), поскольку его сочинения воспринимались как авторитетные и современниками, и последующими поколениями сторонников старообрядчества, причем обоих направлений и всех согласий. В своих сочинениях Спиридон энергично привлекал западнорусские книги, что помогало дальнейшему освоению творческого наследия Киевской метрополии в старообрядческой среде³⁷¹.

Старообрядческая мысль быстро усвоила высказанные С. Потемкиным идеи. Однако сам Спиридон – как и его ортодоксальные соотечественники – оставался в Великороссии лишь учёным одиночкой. Лидеры раннего старообрядчества, хотя и относилась к выходцу из Смоленска с искренним уважением, однако, не могли стать преемниками его учёности: в сущности, ранне-старообрядческие лидеры являлись скорее продолжателями

³⁶⁹ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение... С. 120-126.

³⁷⁰ Опарина Т.А. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей. Сб. материалов международной конференции. М., 2003. С.298-301.

³⁷¹ Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской метрополии. Новосибирск, 2007. С. 73-74.

книжников-начётчиков пер. пол. XVII в., как в плане методологии, так и в плане кругозора.

С точки зрения начетнической техники работы с текстом ключевое значение имеет определение корпуса текстов, из которых автор может заимствовать цитаты для своих произведений. Поэтому вторая половина XVII в. для старообрядческого богословия стала порой определения круга цитат из Писания и Предания. Круг этот затем будет расширен после оформления различных вариантов эсхатологических учений³⁷².

В этом контексте и происходила рецепция западнорусской книжности в ранне-старообрядческой среде. По преимуществу это были сборники, изданные в Москве в конце 1640-х: «Кириллова книга» и «Книга о вере». Росту авторитета «Кирилловой книги» в старообрядческой среде способствовало активное цитирование этого труда С. Потемкиным и его учеником дьяконом Федором³⁷³. «Книгу о вере» хорошо знал и часто приводил в своих сочинениях выдержки из нее протопоп Аввакум³⁷⁴. Также привлекался «Катехизис» Лаврентия Зизания, несмотря на то, что он был осужден в Москве в 1627 г. Курьезным образом, он понимался старообрядцами как обличительный трактат, написанный против еретика московскими богословами³⁷⁵. При этом уже для ранних старообрядцев авторитетными были не только московские издания, но и некоторые «литовские» книги³⁷⁶.

Между тем, отношение к «внешним знаниям» у ранних старообрядцев было резко отрицательным. Православные полемисты обрушивались на церковную оппозицию, лидеров раннего старообрядчества, с обвинениями, которые по большей части сводятся к двум позициям: невежество и непокорство Церкви. И здесь Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий выступили согласно, отличаясь лишь тональностью своих реплик. Ранние

³⁷² Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие... С.103.

³⁷³ Там же. С. 74, 84-85.

³⁷⁴ Там же. С. 86.

³⁷⁵ Там же. С. 85-86.

³⁷⁶ Там же. С. 103.

старобрядцы для них – «тайноучители», скрытно смущающие народ, «мужики-неуки». Отвечать на эти обвинения ранне-старобрядческие лидеры не могли, т.к. образование их в действительности не шло ни в какое сравнение с учёностью московских «властителей дум»: Спиридон Потемкин с его «братским» образованием так и остался скорее внешним авторитетом, чем участником движения. В период раннего старобрядчества обвинения в невежестве вызвали реакцию в виде демонстративного «бравирования» неученостью и «простотой» со стороны части вождей «раскола».³⁷⁷ Так, протопоп Аввакум и ряд других ранних старобрядцев стремились соотнести свой конфликт с «никонианами» с житийным топосом противостояния плотской мудрости философов и духовной мудрости простецов-святых.

* * *

Адам Зерникав, посетивший Москву в конце 1670-х, так описал её элиту: «Презирают тех, кто не происходит от знатных фамилий, учёных не любят, составляют партии»³⁷⁸. Эти характеристика весьма точно отражает положение в интеллектуальной элите Великороссии к началу 1680-х годов, после смерти последнего из «великих киевлян», Симеона Полоцкого.

К началу 1680-х годов в великорусской культуре произошли значительные перемены. Благодаря деятельности Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого, появлению киевских изданий, московская интеллектуальная элита оказалась в сфере влияния могилянской культуры. Однако это было именно влияние, а не восприятие. Для полноценного восприятия европейской риторической культуры столичным интеллектуалам нужно было обладать систематическим гуманитарным образованием, но получить подобное образование в России не представлялось возможным. В итоге великорусские ученики западнорусских монахов по-своему понимали и осмысливали культурную традицию, носителями которой были их учителя, причем различные ученики усваивали различные грани этой традиции.

³⁷⁷ Гурьянова Н.С. Старобрядцы и творческое наследие... С. 58-66.

³⁷⁸ Адам Зерникав (обозрение рукописи, содержащей в себе автобиографию его) // ТКДА. 1860. Кн. 3. С. 196-197.

Можно сказать, что дебаты 1680-х годов стали рефлексией московских учеников над киевской наукой, ставшей возможной благодаря самой этой науке. Озвучивавшиеся в ходе споров позиции представляли собой не программы «партий» и не «традиции», а итоги личных размышлений конкретных лиц, претендовавших на роль властителей дум Великорусской церкви в 1680-х гг., будь то «грекофильство» Евфимия Чудовского или «латинствование» Сильвестра Медведева (что, конечно, не исключало объединения в фракции лиц с близкими взглядами). Фактически, к большей части из действующих лиц московских споров, за исключением братьев Лихудов, могут быть обращены едкие строки Петра Артемьева³⁷⁹: «В которых академиях учился, разве за печью в углу что сверчок или муха в щели?»³⁸⁰.

1680-е годы принесли также переход Киевской митрополии под власть Московского патриарха. На смену косвенному «влиянию» неизбежно должно было прийти прямое соприкосновение московской церковной и светской элиты с могилянской традицией в лице её лучших представителей. Наступала новая эпоха, которая должна была завершить затянувшийся процесс воссоединения двух традиций внутри восточнославянского Православия.\

³⁷⁹ Петр Артемьев, диакон (1670-е - 1700) – выпускник Славяно-греко-латинского училища Лихудов. В 1689 г ездил с Иоанникием Лихудом в Венецию, побывал также в Риме и Вене. По возвращении стал ревностным католиком, проповедовал свои взгляды в московском храме, где служил в 1690-х гг. После того, как его отстранили от служения, организовал домашний филокатолический кружок. Всё это привело к тому, что в 1698 г. Пётр Артемьев был арестован, и церковные власти начали розыск о причинах его отпадения в «латинство». Сам Пётр написал в своё оправдание пространные «тетради» в которых в исповедальной форме повествовал, как разочаровался в наставниках-Лихудах, увидев их невежество и лицемерный криптокатолицизм, и пришёл к осознанию того, что Католичество, с которым дьякон познакомился во время путешествия и через беседы с московскими иезуитами, есть истинная вера, куда более просвещённая и терпимая чем московское Православие. Опровержение на «тетради» написал престарелый Евфимий Чудовский, которого диакон также грубо критиковал своих записках. В итоге Петра Артемьева сослали Соловки, где он вскоре скончался, перед смертью выразив раскаяние в своих заблуждениях. См. *Кагин М.А.* Петр Артемьев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 3.М., 1998. С. 32-34.

³⁸⁰ ОР ГИМ. Син. 393. Л. 57 об.

Подводя итог, можно сделать вывод, что учёное духовенство в русских землях возникает в Раннее Новое время в ответ на новые вызовы, которые несла с собой эта эпоха, главным образом – необходимость защиты своей веры в условиях межконфессионального противостояния и подъёма гетеродоксальных религиозных движений, и потребность в преобразованиях церковной жизни.

На облик православной церковной интеллектуальной культуры в Восточной Европе оказал серьёзное влияние целый ряд обстоятельств: незнакомство Древней Руси с антично-средневековым рационализмом, распад «Византийского содружества», постепенное усиление культурных связей Литовской и Московской Руси XV–XVI в. с латинским миром и обособление их друг от друга, влияние Реформации и Католической Реформы.

Преобразования, осуществлённые митр. Петром Могиллой в 1630-40 гг. в Киевской митрополии, позволили создать богословскую школу, основывавшуюся на синтезе восточного христианства и католического ответа на вопросы, поставленные Ранним Новым временем – вторую схоластику и образовательную систему, разработанную Обществом Иисуса во втор. пол. XVI – нач. XVII вв. Возникла связанная с Киево-Могилянским коллегиумом корпорация интеллектуалов, которая на протяжении второй половины XVII в. продолжала начатое митр. Петром Могиллой дело обновления православной церковной жизни.

В Великороссии с конца 1640-х гг. западнорусская церковная культура уже официально начинает восприниматься как образец для подражания. В последующие годы Киевская митрополия оказывает культурное влияние на Великороссию, чему помогло широкое распространение многочисленных изданий малороссийских типографий, а также деятельность учёных монахов, переселившихся в царскую столицу. Возникает тонкая прослойка их

учеников-великороссов, воспринявших киевскую интеллектуальную культуру и мысливших иначе, чем книжники-начетчики.

С середины 1680-х гг. события, происходящие в интеллектуальной жизни Великороссии и Малороссии, сложно рассматривать отдельно: слишком тесно сплетаются между собой Киев и Москва. Именно в это время Димитрий Савич получает известность как фигура, имеющая значение не только для Киевской митрополии, но и для всей Русской церкви.

Глава II

Митр. Димитрий Ростовский в кругу учёной элиты Великорусской церкви конца XVII – начала XVIII вв.

Когда в 1684 г. Димитрий Савич был назначен казнодеем, т.е. проповедником, Киево-Печерской Лавры³⁸¹, у него уже была репутация одного из умнейших и образованнейших людей Киевской митрополии. С тех пор, как в 1668 г. юный Даниил принял постриг с именем Димитрия в Кирилловском монастыре под Киевом, минуло 16 лет. У него за плечами были годы проповедничества в Чернигове под крылом архиеп. Лазаря Барановича, поездки по обителям великого княжества Литовского, игуменство в Батурине, издание двух книг – «Чуда Пресвятой и Преподобной Девы Марии» и «Руно Орошенное», посвящённых чудесам от иконы Богоматери в черниговском Троицко-Ильинском монастыре.

За последующую четверть столетия митр. Димитрию суждено было связать два центра учёности, Киев и Москву, так или иначе отозвавшись на все значимые события церковной жизни России рубежа XVII–XVIII в. Если в 1680-90-х годах он пребывал представителем киевских интеллектуалов, взаимодействующим с московскими коллегами, то в 1700-х годах Димитрий уже митрополит, занимающий одну из старейших великорусских кафедр.

Какие же проблемы стояли перед церковными интеллектуалами России в это время?

Во-первых, это был поиск ответов на проблемы, которые стали актуальны для богословов в Раннее Новое время. Изложение православного вероучения с использованием чёткой терминологии, начатое митр. Петром Могиллой, не было завершено до конца. Это прежде всего касалось богословия таинства Евхаристии: в вопросе о времени пресуществления Св. Даров текст «Православного исповедания», получивший соборное одобрение

³⁸¹ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 18-38; 43-44.

Восточных патриархов и текст, бытовавший в Киевской митрополии, отличались. Разрешению этого вопроса были посвящены долговременные богословские дебаты, захлестнувшие интеллектуальную элиту Русской церкви в 1680-х гг. Полемика затрагивала и задачу установления вероучительной границы между Православием и Католицизмом. Ведь в тех случаях том случае, если эта граница была проведена недостаточно четко, возникала возможность проникновения в Русскую церковь специфически католических идей, чуждых православному вероучению.

Во-вторых, именно конец XVII – начало XVIII в. стал временем формирования общерусской интеллектуальной элиты. Если в Малороссии к концу XVII в. наличествовала сплоченная корпорация православных церковных интеллектуалов-могилянцев, то в Великороссии среди образованных клириков не было единства. Тут происходили сложные процессы формирования учёной элиты, для которой образцом «учёности» служила образованность западнорусского, т.е. европейского типа, а носители начетнической образованности более не воспринимались как авторитеты в интеллектуальной сфере. Малорусские богословы именно с 1680-х гг. вовлекаются в этот процесс в полной мере: исторически неизбежное подчинение Киевской митрополии Московскому патриарху в 1686 г. способствовало тому, что могилянские интеллектуалы волей-неволей становились частью единой интеллектуальной элиты Русской церкви.

В этой главе мы попробуем понять, каким был вклад митр. Димитрия в контроверзы эпохи первого расцвета отечественной богословской мысли, а также уяснить, как складывались его отношения с московским учёным духовенством.

§ 1. Митр. Димитрий Ростовский и споры о времени пресуществления Св. Даров в Русской церкви XVII в.

1.1. Евхаристические споры в России в XVII в.

Полемика о таинстве Евхаристии в XVI-XVII в. – митр. Петр. Могила и латинское учение об эпископе – старообрядцы и «хлебопоклонная ересь» – братья Лихуды о времени пресуществления Св. Даров в 1685 г. – евхаристические споры между партиями «латинствующих» и «грекофилов» – о причинах московских евхаристических споров

Споры о времени пресуществления Св. Даров, разгоревшиеся в России в конце XVII в., подобает рассматривать не обособленно, а в контексте общеевропейских споров о Евхаристии XVI–XVII вв., развернувшихся после начала Реформации.

Богословское учение о церковных таинствах – сакраментология – возникла в христианской церкви в первом тысячелетии по Рождестве Христовом, еще до Великого Раскола. Поэтому учения Православной и Католической церковью о таинствах в главном схожи между собой: восточная, и западная традиции не отрицали прямого действия Бога в основных священнодействиях и необходимости участия христиан в таинствах для обретения спасения.

Литургия, на которой совершается Евхаристия – важнейшее церковное богослужение, а сама Церковь строится вокруг нее, являясь, благодаря евхаристическому общению, единым Телом Христовым³⁸². Издревле как в православном, так и в католическом богословии существовал единый взгляд на Евхаристию как важнейшее церковное Таинство, фундамент и основу Церкви. Согласно этому учению, в ходе литургии освященные хлеб и вино изменяют свою сущность, пресуществляются и становятся Телом и Кровью Христа, сохраняя лишь вид хлеба и вина. Тем самым верующие причащаются реального, исторического Тела и Крови Христа, достигая максимально возможного в земной жизни единения с Богом.

В ходе Реформации перед протестантскими богословами стал вопрос, о месте и значении таинства Евхаристии в церковной жизни. Поскольку

³⁸² Филарет Московский, свт. Православный катехизис. М., 2004. С.116-123; Катехизис католической Церкви. М., 2007. С. 320-322.

Евангелие однозначно повествует об установлении Евхаристии самим Иисусом Христом на Тайной Вечери, то считать Причастие человеческим новшеством было невозможно, даже при полном отказе от Священного Предания. Однако понимание смысла Евхаристии могло быть различным.

Реформаторы отвергали учение о пресуществлении, однако их представления о сущности Евхаристии сильно различались между собой. М. Лютер полагал, что в Причастии Тело и Кровь Христовы пребывают в чаше неким невидимым образом, одновременно с освященными хлебом и вином. У. Цвингли считал, что во время причастия Христос духовно присутствует в сердце верующего, а вкушаемые христианином хлеб и вино не более чем материальные символы внутреннего таинства. Своего рода компромиссом была позиция Ж. Кальвина, согласно которой Хлеб и Вино – лишь «знаки» Тела и Крови Христовой, однако при принятии этих «знаков» верующий причащается реальных Тела и Крови Христовой. Согласно Аугсбургскому исповеданию, Евхаристия – не жертва, но общее празднование, в ходе которого каждый причащается лишь для себя. Оно предназначено для того, чтобы пробуждать веру и утешать совесть, в нем люди узнают, что через Христа им обещана благодать и оставление грехов³⁸³.

Католическая церковь на Тридентском соборе вновь подтвердила свое понимание реального присутствия Христа в Евхаристии через пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы во время литургии. Евхаристию мог совершать лишь канонически рукоположенный священнослужитель, получивший в таинстве Священства апостольскую благодать³⁸⁴.

Таким образом, и католики, и протестанты признавали Евхаристию церковным таинством, однако и те и другие упрекали своих оппонентов в богохульном извращении его смысла. Протестанты обвиняли католиков в идолопоклонничестве и обожествлении хлеба и вина, а католики, в свою

³⁸³ Die Augsburgische Konfession - Аугсбургское вероисповедание. Эрланген, 1988. С. 89.

³⁸⁴ The Council of Trent. The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent. Ed. and trans. J. Waterworth. London, 1848. P. 55-56, 75-84.

очередь, вообще отказывались считать протестантские священнодействия Евхаристией. Это привело к тому, что различные вопросы, связанные с таинством Причастия, стали первостепенными для богословских диспутов различных христианских конфессий в XVI–XVII вв.

Дебаты католиков и протестантов о Евхаристии коснулись и Православной церкви: уже во второй половине XVI в. германские лютеране вели переписку с Константинопольским патриархом, надеясь достичь согласия по вероисповедным вопросам; вопрос о Причастии был среди тех, которые вызвали наибольшее разногласия³⁸⁵.

В дальнейшем, таинство Евхаристии была одной из основных тем богословских дебатов в Православной церкви XVII в. Полемика внутри Православной церкви вокруг Евхаристии была тесно связано с полемикой католиков и протестантов о сущности этого таинства. Центральным вопросом полемики вокруг Евхаристии стало учение о пресуществлении: православные богословы стремились доказать, что Православная церковь понимает таинство Евхаристии так же, как и католическая.

В ходе этих дебатов происходит широкая рецепция второй схоластики в православном богословии, как киевском, так и греко-восточном. Причиной этого заключалась в том, что восточное патристическое богословие не выработало единой терминологии, которая бы исключила возможность понимания таинств в протестантском ключе – как это сделал патр. Кирилл Лукарис в своём «Исповедании».

«Православное исповедание» и «Евхологион» митр. Петра Могилы были написаны, чтобы рассеять обвинения со стороны католиков в том, что: «Русь Православная згеретичала, Личбы, Формы, Материи, Интенции, и skutков Таин Божественных незнает, о оных справы дать неумеет, и розного способу в отправованю Божественных Таин заживает»³⁸⁶. Однако обращая всё свое внимание на защиту учения о пресуществлении от протестантских

³⁸⁵ Рансимен С. Указ. соч. С. 252-263.

³⁸⁶ Евхологион. Л. 4.

нападок, митр. Петр Могила упустил из виду тот факт, что учение о Евхаристии в православной и католической церкви, не смотря на всю их схожесть, всё же имеет значимые различия. В разделе «Православного исповедания», посвященном таинству Причастия, митр. Петр Могила писал, что пресуществление происходит в точно определенный момент, а именно – при произнесении священником т.н. установительных слов Христа: «Приимите, ядите, Сие есть тело мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Пийти от нея вси, Сия есть кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многи изливаемая, во оставление грехов». Это место «Православного исповедания» было исправлено Мелетием Сиригом в 1642 г. следующим образом: нельзя назвать конкретного момента пресуществления, однако оно происходит лишь после эпиклезы – молитвенного призывания Св. Духа. В таком виде текст «Православного исповедания» и был одобрен Яским собором. Между тем, в изданной в Киеве в 1645 г., «Науке краткой об артикулах веры» – сокращенном могилянском катехезисе – учение об Евхаристии было изложено без учета исправлений М. Сирига.

За этим, казалось бы, небольшим расхождением скрывается одно из важнейших богословских противоречий между Православием и Католицизмом, проблема эпиклезы, берущая начало в фундаментальном различии Запада и Востока в понимании вопроса об освящающей силе и власти в Церкви³⁸⁷. Эпиклеза, т.е. следующая за «установительными словами» Иисуса Христа молитва священника к Св. Духу, призывающая Его для освящения Даров, существовала уже в древнейших литургиях. Восточные отцы Церкви указывали на важность для совершения пресуществления как слов Христа, так и призывания Св. Духа. Однако на Западе после V в. папской властью эпиклеза была выведена из чина мессы. Схоластическое богословие, стремившееся к четким дефинициям, стало придавать тайносовершительную силу лишь «установительным словам»

³⁸⁷ Подробным образом богословская проблема эпиклезы и ее история изложены в: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия М., 2001. С. 208-261.

(определяя их как «форму» таинства) и относить пресуществление к моменту их произнесения. Это делало в глазах католиков эпиклезу, сохранявшуюся в православных литургиях, не просто лишней, но противоречащей самому смыслу богослужебного текста. Вопрос об эпиклезе, ее месте и значении, тесно связан и с пониманием сути священника во время литургии. По православному учению, священник есть «образ Христа», однако таинство Евхаристии совершается не иереем непосредственно, а Самим Богом. В католическом же понимании, священник во время совершения литургии, не только «образ Христа», он обладает всей полнотой Его власти и «тайносовершительной формулой» воспроизводит Тайную Вечерю. Если священник есть «*vice Christi*», «заместитель Христа», то молитва к Святому Духу для пресуществления Св. Даров является не нужной.

Впервые полемика о времени пресуществления Св. Даров развернулась на Флорентийском соборе 1439 г., где католические богословы настаивали на том, что пресуществление осуществляется «только Христовыми словами». В дальнейшем это мнение было догматизировано Католической церковью на Тридентском соборе. В греческих Православных церквях учение о пресуществлении «Христовыми словами» не принималось. Так, важность и необходимость эпиклезы подчеркивалась в послании патр. Иеремии лютеранам 1580 г.

Таким образом, утверждение пресуществления «Христовыми словами» в «Православном исповедании» было очевидной рецепцией католического вероучения, противоречащей православному богословию. Однако эта рецепция вовсе не была инициативой митр. Петра Могилы. «Латинское» мнение о времени пресуществления Св. Даров проникло в западнорусское богословие в начале XVII в.: впервые «установительные слова» названы «формой таинства» в Виленском служебнике 1617 г.³⁸⁸. Конец XVI–XVII вв. был эпохой широких заимствований обрядов и практик у католиков в Киевской митрополии. Но если большая часть заимствований, искажающих

³⁸⁸ Прозоровский А. Сильвестр Медведев, его жизнь и деятельность. М., 1896. С. 224.

православное вероучение, была выявлена владыкой Петром и осуждена на соборе 1640 г., то католическое учение о времени пресуществления Св. Таин постигла иная судьба. Богословие Евхаристии в православной сакраментологии является одним из самых сложных и апофатических, поэтому не удивительно, что митр. Петр Могила, стремившийся максимально отмежеваться от обвинений в протестантизме, искренне считал католическое учение о Таинствах не специфически католическим, а общецерковным.

То, что краткий Катехизис 1645 г. не учитывал исправлений, сделанных на Ясском соборе, также не может быть доказательством того, что митр. Петр Могила сознательно отстаивал католическую точку зрения в противовес православной, высказанной греками. Скорее мы можем предположить, что митр. Петр Могила, чувствуя, что его силы на исходе, не стал откладывать издание Катехизиса до получения исправленного греческого текста. Действительно, последние годы владыки были необычайно наполненными: помимо дел своей митрополии, митр. Петр устанавливает активные контакты с Москвой и участвует в деле о браке датского принца Вольдемара с дочерью царя Михаила Федоровича³⁸⁹. На этом фоне разворачивается динамичная издательская деятельность: «Наука краткая об артикулах веры» была издана в 1645 г., в 1646 г. выходит «Евхологион». Вскоре после этого, в первых числах 1647 г. владыка Петр умирает.

Тем не менее, благодаря трудам митр. Петра Могилы, «латинское» учение о времени пресуществления Святых Даров закрепилось в Киевской митрополии. Освященное авторитетом прославленного митрополита, оно воспринималось как вполне православное и воспроизводилось в таких значимых киевских изданиях второй половины XVII в. как «Мир с Богом человека» архим. Иннокентия Гизеля 1667 г. и «Выклад» архим. Феодосия Сафоновича, а также преподавалось в Киево-Могилянской коллегии.

³⁸⁹ *Опарина Т.А.* К предыстории рецепции ... С. 192-197.

Тем самым к 1680-м гг. в православном мире сосуществовало два взгляда на вопрос о времени пресуществления Св. Даров. Это стало возможным в условиях географической и политической разобщенности поместных православных церквей, по причине которой процесс православной конфессионализации был децентрализован, а обмен информацией между православными центрами был весьма затруднен.

Дискуссии о Евхаристии продолжались на православном Востоке вплоть до 1690-х гг. (особо отметим Иерусалимский собор 1672 г. на котором патр. Досифей II Нотара с обилием схоластических формулировок подтверждал тождество католического и православного учения о пресуществлении и указывал, что «установительные слова» полагают начало пресуществлению, а эпиклеза «освящает» Св. Тайны, тем самым, завершая таинство³⁹⁰), её стимулировали и новые обращения католических богословов-янсенистов к представителям православных церквей, желавших узнать православное учение о таинствах³⁹¹, однако проблематика оставалась всё той же. Тем самым, вопрос о времени пресуществления Св. Даров в ходе богословских дебатов о таинстве Причастия в Православной церкви в XVI–XVII в. не поднимался, так как не относился напрямую к предмету споров.

* * *

Таким образом, дебаты вокруг таинства Евхаристии, вспыхнувшие в Москве в 1680-х гг., вовсе не были случайностью или неожиданностью. Между тем, начало споров вокруг времени пресуществления Св. Даров в России было связано не с масштабной антипротестантской полемикой, описанной выше, а с вопросом сугубо внутренним: с Расколом.

³⁹⁰ Confession of Dositheus // Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem. L., 1899. P. 137-139, 144-150.

³⁹¹ Горский А.В., *прот.* О соборе Иерусалимском 1672 г. // Прибавления к Творениям св. Отцов 1871. Ч. 24. Кн. 3. С. 568-601.

О том, как судили о времени пресуществления Св. Даров клирики Великорусской церкви до середины XVII в. у нас есть лишь фрагментарные свидетельства ³⁹². Их разнородность позволяет предположить сосуществование самых различных взглядов, как «латинских», так и «восточных». Отсутствие в Русской церкви четко выраженного догматического учения по вопросу о времени пресуществления Св. Таин, как и во многих других подобных случаях, стало источником разногласий, когда догматика и литургия оказались в центре пристального внимания оппозиционных богословов-начетчиков, изыскивавших следы отступлений патр. Никона в «латинство».

Ряд влиятельных старообрядческих лидеров, в первую очередь Никита Добрынин и Геронтий Соловецкий в 1660-х гг. выдвинули в адрес «никониан» обвинение в хуле на Св. Дары, выражающееся в том, что «новообрядцы» не творят земные поклоны во время Великого Входа ³⁹³. Причиной этого обвинения было убеждение старообрядческих лидеров в том, что пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову происходит в самом начале литургии, на проскомидии ³⁹⁴. При этом Никита Добрынин осуждал за «латинство» «Скрижаль», в которой излагалось традиционное восточное учение о том, что пресуществление происходит во время эпиклезы. Эту позицию поддержали и авторитетные «пустозерские узники» – Аввакум Петров и Лазарь. При этом радикальная доктрина о пресуществлении на проскомидии не была общей для раннего старообрядчества. Так, дьякон Федор, выделявшийся среди старообрядческих лидеров своей ученостью, отвергал подобные взгляды и поддерживал «латинскую» точку зрения о пресуществлении «установительными словами». Странников «восточного»

³⁹² См. Прозоровский А. Указ. соч. С. 222-223.

³⁹³ Бубнов Н. Ю. Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. М., 2006. С. 348-435.

³⁹⁴ Старообрядцы не были первыми, кто сделал заключение о раннем времени пресуществления на основании поклонов на Великом Входе. Так, подобное учение опровергал уже св. Николай Кавасила. См.: Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978. P. 213-214.

учения о пресуществлении во время эпиклезы среди идеологов раннего старообрядчества не было³⁹⁵.

В первом масштабном антистарообрядческом сочинении «Жезл правления» полемике со старообрядческой концепцией пресуществления было уделено достаточно много места. Опровергая аргументацию Никиты Добрынина в пользу преложения Св. Даров на проскомидии, Симеон Полоцкий, в свою очередь обвинил его в «поклонении твари вместо Творца». Так тема «хлебопоклонничества» впервые появилась на страницах русских богословских трактатов. Не менее значимым для последующих евхаристических споров стало и то, как автор «Жезла» изложил православную позицию по вопросу о времени пресуществления. Если в начале трактата говорится, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христовы «силой Господних словес» («латинская» точка зрения), то позднее, Симеон, разбирая текст «Скрижали», пишет о том, что от «Господних словес» до молитвы эпиклезы хлеб и вино остаются самими собой («восточная» точка зрения)³⁹⁶.

Причина такой двойственности может скрываться в том, что в авторский текст «Жезла» по настоянию неких русских участников собора 1667 г. были внесены сильные исправления. В письме к Лазарю Барановичу Симеон Полоцкий отмечал, что не желает указывать свое авторство на титуле «Жезла», так как в первоначальный текст под давлением неких «упертых» были внесены значительные изменения. Спорные места «мудрый» киевский читатель заметит в тексте, хотя к самому вопросу «восточная церковь относится со снисхождением»³⁹⁷. Мы можем предположить, что речь идет, в числе прочего – и о времени пресуществления. Действительно, в конце 1660-х гг. в Восточной Европе «латинский» взгляд был достаточно укоренен (о чем наглядно свидетельствует его восприятие старообрядцами).

³⁹⁵ *Белянкин Ю.С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного двора). Дисс. ... канд. истор. наук. М., 2012. С. 198-199; 202-203.

³⁹⁶ Там же. С. 199-200.

³⁹⁷ *Ролланд П.А.* Указ. соч. С. 164-165.

Споры по вопросу об истинности или ложности этого взгляда не представлялись злободневными и первостепенными. Внимание привлекали воззрения очевидным образом входящие в противоречие с церковным Преданием: протестантские учения на Востоке и старообрядческие концепции «проскомидийного пресуществления».

В 1660-х – начале 1680-х гг. «латинская» точка зрения на время пресуществления становится общераспространенной. Этому способствовало в частности, издание в 1667 г. на русском языке труда Феодосия Сафоновича «Выклад о Святой Церкви», в котором содержалось изложение «латинского» учения о времени пресуществления с развернутой аргументацией. Труд Сафоновича, написанный для знакомства широкой аудитории с православным учением о таинствах, давал простое разъяснение того, в какой момент литургии хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми.

В 1675–1677 гг. Евфимий Чудовский, ученик Епифания Славинецкого, по указанию патриарха Иоакима составляет «Воумление иереям», в котором четко излагается «латинское» учение о времени пресуществления³⁹⁸. Тот же Евфимий в 1677 г., готовя к печати «Чиновник архиерейского служения», внес туда исправления, предписывавшие архиерею снимать митру и одевать омофор перед произнесением «установительных слов», тем самым особо подчеркивая их значение³⁹⁹. Наконец к началу 1680-х по всей вероятности относится сочинение Сильвестра Медведева «Хлеб животный», излагавшее учение о Евхаристии и затрагивавшее вопрос о времени пресуществления Св. Даров⁴⁰⁰. Таким образом, к началу 1680-х гг. в Великорусской церкви вполне утвердился «латинский» взгляд на время пресуществления Св. Даров.

В марте 1685 г. в Москву прибыли братья Иоанникий и Софроний Лихуды. Это были греки, доктора богословия Падуанского университета, получившие рекомендательные грамоты от патриарха Иерусалимского

³⁹⁸ Прозоровский А. Указ. соч. С. 229–230.

³⁹⁹ Желтов М., диак. Новый источник по истории русского богослужения: Кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 г. // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 235–239.

⁴⁰⁰ Хондзинский П., прот. «Ныне мы все болееем теологией». С. 80–81.

Досифея, славившегося своей ревностью в борьбе за чистоту православной веры.

Все иностранцы, желавшие служить великим государям, должны были пройти официальный экзамен. Для Лихудов таким экзаменом стал диспут с еще одним человеком, претендовавшим на звание доктора богословия, который в то время находился в Москве – с Я. Белобоцким⁴⁰¹. Лихуды без труда разгромили Белобоцкого (познания последнего сводились главным образом к эзотерическому учению Раймонда Люллия) и вынудили его признаться в том, что он не имеет докторских степеней ни по богословию, ни по философии⁴⁰². При этом первым вопросом, который братья-греки задали своему оппоненту был вопрос о времени пресуществления Св. Даров. Белобоцкий ответил на него изложением «латинской» точки зрения, на что Лихуды ответили развернутым опровержением и изложением «восточного» учения.

Точная мотивация «самообратии», побудившая их поднять тему времени пресуществления остается неизвестной: было ли это как-то связано с диспутом с иезуитом Руткой, состоявшимся, когда Лихуды проезжали через Речь Посполиту, привлекли ли внимание греков поклоны на литургии в московских храмах или же причина была иной. В любом случае, сам факт существования двух различных взглядов на важный богословский вопрос должен был рано или поздно выйти наружу. Однако в специфических условиях московской интеллектуальной элиты конца XVII в. этот чисто богословский вопрос стал поводом для борьбы не на жизнь, а на смерть, и ознаменовал собой начало евхаристических споров, потрясших русскую церковь в кон. 1680-х – нач. 1690-х гг.

В ходе обсуждений русская интеллектуальная элита разделилась на две партии, в зависимости от исповедуемого взгляда на время пресуществления,

⁴⁰¹ Рамазанова Д.Н. Братья Лихуды и начальный этап истории Славяно-греко-латинской Академии (1685-1694). Автореферат дисс. ... канд. истор. наук. М., 2009. С. 13-14.

⁴⁰² Кульматов В.А. К вопросу о диспуте А.Х. Белобоцкого и братьев Лихудов в 1685 г. // Лихудовские чтения 1998. 2001. С. 53-60.

«латинского» или «восточного». В историографии первые получили название «латинствующих», вторые «грекофилов». Партия «латинствующих» парадоксальным образом представляла собой своего рода традиционалистов, отстаивавших те убеждения, которые они усвоили из юности, главным образом – из книг. Наиболее активным её представителем в Москве был Сильвестр Медведев, прибегавший к защите могилянских интеллектуалов, с которыми он состоял в переписке. Партия грекофилов была более разнородной: в неё входили и «выезжие иноземцы», братья Лихуды, и справщик Печатного двора, ученик Епифания Славинецкого, Евфимий Чудовский, и холмогорский архиепископ Афанасий, происходивший из старообрядцев, наконец, ей покровительствовал сам патриарх Иоаким.

Развернувшаяся в 1687-1689 гг. полемика получила достаточно подробное освещение в историографии. Здесь мы ограничимся лишь её общей характеристикой.

Первым этапом полемики стало написание Евфимием Чудовским в 1687 г. двух сочинений, направленных против «Хлеба Животного» Сильвестра Медведева. Если первое «Показание на подверг латинского мудрования» было напрочь лишено аргументации и попросту предписывало «верить так, как греки», то второе «Опровержение латинского учения о пресуществлении» было более основательным. Вероятно, здесь также свой вклад внесли Лихуды. Именно в «Опровержении» впервые было заявлено, что в трактате изложение «учения Епифания Славинецкого»: здесь и далее Евфимий будет стремиться представить споры как своего рода заочные дебаты покойных Епифания и Симеона⁴⁰³.

Второй этап полемики в 1688-89 гг. завершился написанием обстоятельных трудов: Сильвестр Медведев в соавторстве с малорусским полемистом Иннокентием Монастырским пишут объемный труд «Манна хлеба живаго», им отвечает уже не Епифаний, а лично «самобратия» Лихуды, создавая «Акос». По всей вероятности, оба труда создавались одновременно

⁴⁰³ Хондзинский, П. прот. «Ныне мы все болеем теологией». С. 81.

и выходили в свет в виде «тетрадей» по частям⁴⁰⁴. Оба эти сочинения сочетают богословскую аргументацию с едкой полемической бранчивостью, обычной для эпохи.

Позиция «грекофилов» была такова: пресуществление происходит силой молитвы эпиклезы, поэтому до нее в алтаре находятся лишь освященные хлеб и вино, но не Тело и Кровь Христовы. Те, кто делают поклоны на «установительных словах» поклоняются твари вместо Творца и совершают смертный грех. Мнение о пресуществлении «установительными словами» – латинское измышление, внесенное в русскую церковь Симеоном Полоцким. «Латинствующие» возражали, заявляя, что учение о пресуществлении «господними словами» – древнее учение Православной церкви. Позиция последних была гораздо более уязвима; недостаток собственно богословской аргументации приходилось компенсировать полемическими выпадами и филологическими выкладками, призванными интерпретировать в свою пользу многочисленные святоотеческие цитаты, подтверждающие значимость эпиклезы.

Полемика затронула и Киевскую митрополию. Малорусское духовенство вполне поддерживало московских «латинствующих»: тем более что на стороне Медведева выступал хорошо известный игумен Иннокентий Монастырский. Однако в 1688 г. Киевской митрополии пришлось ощутить на себе, что с 1685 г. она находится в юрисдикции Московского патриарха, а патриарх явно поддерживал «грекофилов».

Весной 1688 г. в Киев и Чернигов, митрополиту Гедeonу Четвертинскому и архиепископу Лазарю Барановичу были высланы грамоты патр. Иоакима, в которых последний интересовался отношением украинских архиереев к Флорентийскому собору. За Киевского митрополита заключение писал Димитрий Савич, Лазарь Баранович отвечал сам: в обоих случаях малороссы писали о своем решительном неприятии Флорентийского собора и Унии. В сентябре 1688 г. Иоаким посылает новую грамоту к украинским

⁴⁰⁴ См. Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 150-151.

архиереям, теперь уже прямо вопрошая, как они учат о времени пресуществления и как относятся к книге Феодосия Сафоновича «Выклад», которую Иоаким называл «иезуитской» провокацией, изданной лишь под именем киевских старцев. Ответ на этот раз готовился долго и патр. Иоаким даже слал письма с упреками в медлительности зимой 1689 г.

Первым ответил Лазарь Баранович. В своем письме от февраля 1689 г. он писал, что Малороссийская церковь всегда исповедовала учение о пресуществлении «Господними словесами», приняв его от отцов; «Выклад» же произведение достойного автора, прославленного ученостью и крепостью в православной вере. Официальный ответ Киевского митрополита задерживался. Он был составлен только Великим постом 1689 г. и представлял собой изложение «латинского» учения, подкрепленного, главным образом, ссылками на богословские труды могилянской традиции. Судя по всему, к этому времени были написаны и собственно киевские полемические сочинения против Лихудов за авторством Иннокентия Монастырского «Книга о пресуществлении» и «Опровержение на Акос». Впрочем, запас собственно богословской аргументации в пользу «латинского» учения к этому времени был давно исчерпан, поэтому новизна книг Монастырского состояла главным образом в его полемических ходах. Под письмом стояли подписи митрополита и всего высшего духовенства Киева.

Ответ от патр. Иосифа, в котором он порицал Лазаря Барановича и киевлян, не заставил себя долго ждать. В послании к митр. Гедeonу московский патриарх приводил развернутую аргументацию в пользу восточного учения о времени пресуществления и требовал отвечать, согласны киевляне признать «учение восточной Церкви». Кроме того, патр. Иоаким настаивал на том, чтобы представители Киевской митрополии прибыли в Москву для того, чтобы окончательно разрешить спор⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 181-201.

В августе 1689 г. в свите гетмана И. Мазепы в Москву прибыли два представителя Киевского митрополита: Иннокентий Монастырский и Димитрий Савич. Прибытие киевской миссии совпало с внезапной развязкой споров. Богословские диспуты были прерваны переворотом, положившим конец регентству царевны Софью. Патриарх поддержал Нарышкиных. Близость лидеров московских «латинствующих» к царевне стала для них фатальной. Сильвестр Медведев был арестован по обвинению в государственной измене.

В этой обстановке о продолжении дебатов уже не могло быть и речи. Победа осталась за «грекофилами». Дальнейшая история носила характер затянувшегося эпилога. Между тем, патриарх всё же встретился с киевскими посланцами. К сожалению, у нас имеются лишь отрывочные сведения о том, каково было содержание их бесед. По всей видимости, большая часть делегатов, в том числе митр. Димитрий, признала истинность восточного учения о времени пресуществления Св. Даров. Прежнюю точку зрения упорно отстаивал лишь иг. Иннокентий Монастырский, который осмелился вступить в резкую дискуссию и возражать патр. Иоакиму, за что и был выслан из Москвы до окончания посольства⁴⁰⁶. Тем самым Киев признал правоту Москвы по вопросу о пресуществлении Св. Даров. Последним согласился с восточным учением о времени пресуществления Лазарь Баранович: престарелый архипастырь покорился воле священноначалия лишь в ноябре 1689 г.

В январе 1690 г. патр. Иоаким созвал в крестовую палату представителей московского духовенства. Перед ними были оглашены итоги евхаристических споров. Патриарх зачитал грамоту, в которой было засвидетельствовано, что Сильвестр Медведев и несколько его единомышленников отреклись от своих взглядов на время пресуществления⁴⁰⁷. Анафематствовалась «хлебопоклонная ересь»,

⁴⁰⁶ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 206-207.

⁴⁰⁷ При этом подпись Сильвестра отсутствует.

запрещались книги могилянской традиции, в которых были обнаружены скрытые заимствования из католических трудов, в том числе «Евхологион» и «Мир с Богом человеку». К собору Евфимием Чудовским был подготовлен сборник материалов «Остен», включавший в себя письменные отречения от своих взглядов Сильвестра Медведева и Симеона Долгого (тогда уже расстриг Сеньки и Саввы) и послание патр. Иоакима (написанное Евфимием), излагавшее историю полемики с точки зрения «грекофилов». Также Евфимий Чудовский написал объёмное полемическое сочинение «Щит веры», как бы подводившее итог дебатам. Впрочем, после смерти патр. Иоакима, оно так и не увидело свет в печатном виде⁴⁰⁸.

Окончание евхаристических споров в России совпало с завершением на Востоке споров о воззрениях Кирилла Лукариса. Последний влиятельный сторонник его идей, великий логофет Константинопольской Патриархии Иоанн Кариофилл, был осужден за отрицание учения о пресуществлении в 1691 г. на Константинопольском соборе, анафематствовавшем всех, кто так или иначе разделяет взгляды Лукариса на Евхаристию и отвергает реальность пресуществления Св. Даров. Тотчас же после заседания собора патриарх Досифей выслал в Москву акты его решений вкупе с трудами, опровергавшими учение Лукариса и его последователей. Томос Собора 1691 г. был переведен Евфимием Чудовским, часть этого текста была включена в «Изъявление» патр. Адриана. «Изъявление» было догматическим посланием, открывавшим сборник «Щиты веры»⁴⁰⁹. Тем самым русская полемика о таинстве Евхаристии как бы сомкнулась с греко-восточной.

⁴⁰⁸ Панич Т.В. Книга Щит Веры в историко-литературном контексте конца XVII в. Новосибирск. 2004. С. 58-60.

⁴⁰⁹ Бернацкий М.М. Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // Богословские Труды. 2007. Сб. 41. С. 133-145.

Этим завершились евхаристические споры в Русской церкви⁴¹⁰. Здесь вполне допустим вывод, что эти споры явились эпизодом единого процесса создания рациональной системы вероучительного знания православных христиан, свойственной эпохе. Очевидно, что для Русской церкви, не обладавшей развитым догматическим богословием, этот процесс был более сложен, чем для поместных церквей Востока. Однако при более внимательном взгляде на евхаристические споры конца 1680-х становится ясно, что даже в чисто богословском плане полемика вовсе не сводилась к противостоянию двух позиций: ортодоксальной и гетеродоксальной.

Интерес привлекают два обстоятельства. Первое: если тема дебатов опиралась на разногласия о времени пресуществления Св. Даров, то почему вопрос о месте поклонов на литургии приобрел столь великое значение, что был даже вынесен в именование инкриминируемой Сильвестру сотоварищи «хлебопоклонной ереси»? Второе: почему споры начались столь неожиданно, велись крайне бурно и прекратились столь же внезапно?

Для понимания этих вопросов нам придется обратиться к той среде, в которой велась полемика, а именно – к московской интеллектуальной элите 1680-х годов.

Как уже говорилось в первой главе, последние годы своей жизни Симеон Полоцкий трудился над проектом учреждения в Москве высшего учебного заведения. Однако Полоцкому так и не удалось основать Академию. После его смерти все наброски и заметки, касавшиеся плана создания высшего учебного заведения, отошли, вместе с архивом Симеона, его любимому ученику, Сильвестру Медведеву. Сильвестр замыслил лично воплотить в жизнь идеи своего учителя, и написал в 1681 г. на основе его черновых заметок «Привилегию на Академию», предназначенную для подачи царю Федору Алексеевичу. Академия по плану Медведева должна была стать не просто высшим учебным заведением, но автономной жесткой

⁴¹⁰ Небольшой эпизод, связанный с архим. Гавриилом Домецким и иерод. Дамаскиным, носил маргинальный характер и будет разобран в другом разделе.

структурой, контролирующей церковную и интеллектуальную жизнь в стране, сурово карающей ереси и инакомыслие и при этом независимой от патриарха. Стать преподавателем такой Академии мог также далеко не каждый: по строгим критериям «Привилегии» и покойный Симеон Полоцкий оказался бы «неблагонадежным». Стать во главе этого института должен был сам Сильвестр Медведев.

«Честолюбивые планы, ревность и ненависть к возможным противникам своих планов – вот что водило пером Медведева в те месяцы, когда он сочинял «Привилегию на Академию»⁴¹¹. С конкурентами Сильвестр был настроен бороться беспощадно. Когда в феврале 1681 г. в Москву прибыл Ян Белобоцкий, польский шляхтич, объявивший себя доктором богословия и философии и желавший стать преподавателем новой Академии, то Сильвестр Медведев и его сторонник Павел Негребецкий, обвинив Белобоцкого в ереси (надо сказать, вполне обосновано), настойчиво добивались его немедленной казни. Шляхтича спасло лишь царское покровительство⁴¹². Однако «Привилегия» так и не была вручена Федору Алексеевичу, а с кончиной царя Федора Алексеевича сами разговоры об академии затихли без малого на три года, вплоть до момента подачи «Привилегии» Софье Алексеевне 24 января 1685 г. Однако сам факт знакомства Софьи с «Привилегией» не принес весомого плода. А 6 марта в Москву прибыли братья Лихуды, доктора богословия, с рекомендательной грамотой от иерусалимского патриарха Досифея. С 1 июля они начинают преподавать лучшим ученикам Типографской школы. Тем самым длительные попытки Сильвестра Медведева открыть академию завершились крахом: теперь к созданию высшей школы в России приступили высокоученые греки, находящиеся под покровительством патриарха Иоакима. Сильвестр был не из тех людей, кто мог легко примириться с утратой цели

⁴¹¹ *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009. С. 215.

⁴¹² *Кульматов В.А.* К вопросу о диспуте А.Х. Белобоцкого и братьев Лихудов в 1685 г. // *Лихудовские чтения.* Великий Новгород. 1998. С. 53-54.

всей своей жизни, конфликт не на жизнь, а на смерть между ним и Лихудами был неотвратим.

Московским лидером «грекофилов», верным союзником Лихудов, стал Евфимий Чудовский. И дело было не только в свойственной чудовскому иноку симпатии к греческой культуре, воспитанной в нем Епифанием Славинецким. Все сочинения этого интеллектуала, подвизавшегося на Московском Печатном дворе с середины XVII в., были так или иначе связаны с защитой православия и обличения иноверцев, с идеей противостояния «тёмного» Запада православному Востоку. Сосредоточием западного «злочестия» в представлении Евфимия являлся Рим и Римская церковь, стремящиеся обольстить Россию, всевая в неё «западные папезская новомышляемая учения». «Доминиканы» и «иисуситы», по его мнению, опаснее «кальвинов» и «люторов» тем, что действуют осторожно и скрытно. Труды Симеона Полоцкого давно смущали Евфимия: в них чудовский инок распознавал скрытое «латинство». Евфимий пытался обличать «латинизм» Полоцкого еще при жизни последнего, указывая на неправославные мнения, содержащиеся в его сочинениях 1670-х гг. Однако оппонент был для чудовского инока «не по зубам»: единственное, чего добился Евфимий была эпиграмма, в которой Симеон намекал на некоего «Зоила», то есть завистливого клеветника, желающего опорочить более талантливое собрата по перу⁴¹³.

Усилия Сильвестра Медведева по созданию Академии не оставили Евфимия равнодушным. Он и его сторонники, среди которых был молодой еп. Афанасий Холмогорский, в 1684-85 гг. составляют два трактата «Довод вкратце» и «Учиться ли нам полезнее...», в которых осуждается чисто латинское образование и отстаивается образовательная модель, в которой доминирует изучение греческого языка. Содержание трактатов было во многом обусловлено опасениями авторов, порожденными их

⁴¹³ Сазонова Л. И. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 207-208.

неосведомленностью с действительным содержанием проекта Академии Медведева, включавшего преподавание славянского и греческого языков⁴¹⁴.

Появление в русской столице «самобратии» Лихудов обеспечило Евфимию и его приверженцам основательный перевес над своими недругами в московской интеллектуальной элите. А выявленное в ходе дебатов с Белобоцким отступление от ортодоксии русских «школьных» богословов давало неплохие шансы для того, чтобы использовать эти преимущества в своих интересах.

Не менее заинтересованы были в сокрушении Медведева сотоварищи и братья Лихуды: конфликт между ними разгорался не по дням, а по часам. Если братья постоянно обвиняли Сильвестра Медведева в неучености, то ученик Симеона Полоцкого, не будучи в состоянии ответить той же монетой дипломированным докторам, прибегал к другим методам. Среди них было и попреки Лихудов в незнании славянского языка, и ссылки на традиционные московские стереотипы «лукавых греков», и, наконец, вполне схожие со старообрядческими укоры в том, что Лихуды дерзко называют древние славянские книги неправыми и похуляют русскую старину. «Грекофилы» не оставались в долгу: тем самым, брань и обвинения в отступничестве летели со всех сторон. Во второй половине 1687 г. «латинствующие» прибегают к совсем неблагоприятным способам борьбы с «самобратией»: в ход пошли обвинения в захвате земель у Заиконоспасского монастыря, где Сильвестр был настоятелем, фабрикация компромата при помощи греческих авантюристов и угрозы физической расправы. Лихуды отвечали лишь жалобами на царское имя и просьбами отпустить их на родину, что, по всей видимости и привело к прекращению подобных эксцессов в следующем 1688 г.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Фонкич Б.Л. Указ. соч. С. 232-237.

⁴¹⁵ Яламас Д.А. Столкновения представителей греческой и латинской культур в Москве во второй половине XVII столетия (некоторые эпизоды из жизни братьев Лихудов) // Научные доклады филологического факультета МГУ. Вып. 2. М., 1998. С. 120-123.

1.2. Митр. Димитрий Ростовский в евхаристических спорах конца XVII в.

Мнение митр. Димитрия о времени пресуществления Св. Даров в опубликованных и неопубликованных работах – Пометы в «Theologiarum Scholasticarum» М. Бекана – суждение о времени пресуществления свв. Николая Кавасилы и Марка Эфесского и позиции участников московских евхаристических споров – трактат «Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии» – заметка «О трикратном пречистыя крови Христовы причащении».

Уже один тот факт, что Димитрий Савич был избран для участия в посольстве от Киевской митрополии в Москву в 1689 г., свидетельствует о том, какую важную роль он сыграл в евхаристических спорах 1680-х–1690-х гг. Патриарх Иоаким, требуя, чтобы киевский митрополит прислал в Москву своих представителей, желал увидеть: «мужа смиренномудра, приискренно восточныя церкви сына, ведуща известно писания святых отец древних учителей святыя Христовы восточныя церкви, а не силлогизмами и аргументами токмо упражняющася, да чрез того вы познаете вся наша, и мы ваша, и тако всякое разногласие гонзнет»⁴¹⁶. Иннокентий Монастырский, хотя и слыл в Киеве знатоком святоотеческого учения по вопросу о времени пресуществления, требованиям патриарха не соответствовал совершенно: это был человек бурного темперамента, склонный к спорам и едкой иронии, но не к ведению глубоких бесед. Ещё менее склонен он был к уступкам или компромиссам. В Киеве об этом, несомненно, знали. Тем самым, тяжелейшая задача дипломатически-богословской миссии по разрешению конфликта с Москвой, очевидно, была возложена киевским духовенством на Димитрия, тогда – игумена Батуринаского Николо-Крутицкого монастыря. Каковы же были взгляды самого Димитрия Савича на вопрос о времени пресуществления Св. Даров и как они изменялись со временем?

Будущий Ростовский владыка не участвовал в официальной полемике. Единственным исключением является письмо гетману И.Мазепе, написанное иг. Димитрием от имени архим. Варлаама, страдавшего в это время от болезни глаз. В этом письме излагается позиция малороссийской церкви по вопросам, затронутым в письме патр. Иоакима: почитают ли малороссы

⁴¹⁶ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С.201.

Флорентийский собор и как понимают Пресуществление⁴¹⁷. Однако здесь иг. Димитрий выступал лишь как секретарь Варлаама Ясинского, который не мог сам составить письмо по состоянию здоровья. Более того, само письмо должно было выражать общую позицию малорусского духовенства, а никак не личные воззрения Димитрия Савича.

Для того, что бы попытаться реконструировать взгляды митр. Димитрия и их эволюцию нам придется обратиться к его рукописным записям, не предназначавшимся для постороннего читателя. Чаще всего в этих записях встречаются всевозможные конспекты и выписки, которые владыка считал для себя полезными. Собранные воедино в Ростове в 1700-х годы они представляют собой собрание текстов, относящихся к разным годам жизни митр. Димитрия. Первым по хронологии из интересующих нас заметок, без сомнения, являются содержащиеся в одном из них конспекты московских полемических сочинений: краткий конспект сочинения братьев Лихудов «Акос»⁴¹⁸ и пространный конспект «Манна» Сильвестра Медведева⁴¹⁹. Записи, очевидно, относятся к началу 1688 г., когда «Манна» была послана гетману И. Мазепе и киевским властям вместе с «Акосом» (или его частями)⁴²⁰.

В последующие годы Димитрий Савич глубоко интересовался вопросом о времени пресуществления Св. Таин. Следы этого мы также находим в его бумагах. По всей вероятности, ко времени 1688-89 гг. относится написание сочинение иг. Димитрия «О освящении Святых Пречистых Таин», известное в нескольких списках. Оно представляет собой не законченное произведение, но скорее черновик. В нем есть подборки цитат св. отцов (набор их в целом, типичен для трактатов «латинствующих»)⁴²¹, рассуждение о том, как понимать выражение свт. Иоанна Златоуста о том, что пресуществление осуществляется

⁴¹⁷ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 184.

⁴¹⁸ ОР ГИМ. Син. 146. Л.193-194.

⁴¹⁹ Там же. Л. 194. об. -204.

⁴²⁰ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 151; 177-178.

⁴²¹ ОР ГИМ. Син. 811. Л. 48-52 об.

«неизреченными словами»⁴²², некоторые полемические обороты. О том, что этот текст был составлен до того, как киевская митрополия официально признала правоту патриарха в вопросе о времени пресуществления, красноречиво говорят встречающиеся в нём резкие выражения, например: «Таковыя ст. Амвросия свидительства не суть ли яснейшаи Солнца. Аще не кто его не послушает, таковому анафема. Зри о триоди постной о Неделю православную о проклятии»⁴²³. Очевидно, что после Московского собора 1690 г. митр. Димитрий не стал бы писать о том, что его оппоненты в евхаристических спорах, т.е. патриарх и всё священноначалие, должны быть анафематствованы.

В бумагах митр. Димитрия содержится целый ряд выписок, посвященных евхаристическим спорам. В *Notata per Alphabetum*, содержащей заметки и выписки по различным темам, под заголовком «*Corpus Christi et Communion*» приводится ряд цитат из свт. Иоанна Златоуста, так или иначе подтверждающих значение Господних слов для таинства Евхаристии⁴²⁴. В литературе традиционно эти выписки в совокупности с прочими материалами, описанными выше, трактуются как «подтверждение латинского учения» митр. Димитрия о времени Пресуществления⁴²⁵. Однако такой вывод является достаточно поспешным: ни одного прямого свидетельства об исповедании митр. Димитрием мнения о пресуществлении одними Христовыми словами после августа 1689 г. нет. В «Вопросах кратких о вере»⁴²⁶ и «Зерцале православного вероисповедания»⁴²⁷ митр. Димитрий пишет о совершении Евхаристии лишь после эпиклезы.

Возможно ли, что митр. Димитрий, в учительных сочинениях выражая официальную церковную позицию, сохранял свои «латинствующие» взгляды втайне, доверяя их лишь келейным черновым наброскам?

⁴²² ОР ГИМ. Син. 811. Л. 52 об.-53.

⁴²³ Там же. Л. 53-54 об.

⁴²⁴ ОР ГИМ. Син. 146. Л. 21-22.

⁴²⁵ См. напр. *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий... С. 224-225.

⁴²⁶ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. I. М., 1839. С. 106.

⁴²⁷ Там же. Т.V. М., 1835. С. 12.

Известно, что Димитрий разделял работы, предназначенные для широкого ознакомления и мысли, которыми он считал возможным обсуждать только в узком кругу. К таковым относились, прежде всего, те богословские проблемы, которые казались митр. Димитрию неясными. Характерна такая фраза из его письма иером. Феологу: «О чистце римском и о мытарствах много писать опасуюся, понеже наши не скажут быти огню во удержании душ, а сами себе противно попечатали в Прологах души виденныя в огне. Обаче написах мало и послах Честности Твоей, в книжице же моей сего не положу»⁴²⁸.

Причиной тому были опасения митр. Димитрия, что в реалиях Великорусской церкви нач. XVIII в. публичное обсуждение спорных богословских вопросов, а в особенности – критика великорусской церковной традиции, могли спровоцировать обвинения в отступничестве от православия и злонамеренном латинстве. Как писал Ростовский владыка: «Молю Летописца моего не очень кому лишнему давайте читать, чтоб не разлилося, яко масло по воде, яко не всяк бы о том ведал, да не умножатся лишнии слова; различни суть нравы человечести: ин ищет пользы, а ин ухватки»⁴²⁹.

Таким образом, суждения митр. Димитрия по некоторым богословским вопросам, которые он не считал возможным обсуждать публично, дошли до нас либо в его переписке, либо в бумагах, предназначенных для личного пользования.

Однако прежде чем делать вывод, о том, что митр. Димитрий в тайне придерживался «латинского» взгляда на время пресуществления, следует обратиться к некоторым другим свидетельствам.

Самым крупным богословским сочинением в библиотеке митр. Димитрия был сочинение иезуитского теолога из Бельгии Мартина Бекана (ван дер Беека) «Theologiarum Scholasticarum». Эта книга была приобретена 8

⁴²⁸ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 119.

⁴²⁹ Там же. С. 92.

ноября 1690 г. у глуховского священника⁴³⁰. Труд Бекана, судя по всему, стал для митр. Димитрия пособием по схоластическому богословию. В книге много помет и подчеркиваний митр. Димитрия, свидетельствующих об интересе владыки к ряду вопросов, раскрываемых у М. Бекана. Среди них: все ли святые в разной степени зрят Бога, почему не следует перекрещивать крещёных еретиками и другие. Внимательное чтение Бекана отразилось на таких произведениях митр. Димитрия как «Розыск о раскольнической брынской вере» и «Летопис келейный», где, при рассмотрении определенных вопросов, Ростовский владыка применяет сведения, почерпнутые у Бекана⁴³¹.

Одним из важнейших вопросов, интересовавших Димитрия Савича при чтении «Theologiarum Scholasticarum» было таинство Евхаристии. В целом, Ростовского владыку интересовало два аспекта: первый – время пресуществления Св. Даров, «установительных слов» Христа и эпиклезы; второй – реальное присутствие Христа в Св. Дарах.

Внимание к первому вопросу неслучайно: книга была приобретена Димитрием Савичем вскоре его после возвращения из Москвы и в год Московского собора, обличивший «хлебопоклонную ересь» и осудивший ряд малорусских книг как содержащих «латинские учения». Неудивительно, что иг. Димитрий той порой напряженно размышлял о вопросе времени и «форме» пресуществления.

В главе «Theologiarum Scholasticarum» под заглавием «О форме Пресуществления» иг. Димитрий подчеркнул «третье мнение, принадлежащее некоторым Грекам, особенно Николаю Кавасиле и св. Марку Эфесскому. Считающим, что форма Евхаристии определяется как словами Христа: “Сие есть тело мое”, так и в особенности в некоторой проповеди, произнесенной после Христа, с такими словами: просим тебя, святой Отец,

⁴³⁰ Имеется владельческая запись на титульном листе: *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 264-265. Из предыдущих владельческих записей также видно, что том Бекана последовательно принадлежал Иоанну Кононовичу, альюмну Краковской академии, библиотеке Киево-Могилянской коллегии и некоему Иакову Гуглину, вероятно тому самому глуховскому священнику, у которого и приобрел книгу митр. Димитрий.

⁴³¹ Например, об отрицании таинства Миропомазания протестантом Буллингером, о мятеже сатаны из-за гордыни и зависти к человеку и др. См. *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 275-278.

чтобы Ты послал Дух Твой на нас и на эти предложенные дары; и сделай хлеб этот драгоценным Телом Сына Твоего, а то, что находится в этой чаше – драгоценной Кровью Христа Твоего»⁴³².

Рядом же отмечен и другой фрагмент: «В литурии свв. Иакова, Василия и Златоуста после сказанных выше слов следует молитва, в которой просят Бога, чтобы хлеб стал телом Христа. Следовательно, он не становится Им [Телом Христовым] только через одни сказанные выше слова [нужна ещё молитва] б. [...] Когда священник произносит эти слова: «Сие есть тело мое», он произносит их публично или внутри себя. [...] Отвечаю; что он произносит их обоими способами, и вслух, и про себя. Вслух, то есть, в своей персоне, а про себя – в лице Христа»⁴³³.

Таким образом, митр. Димитрий, читая Бекана, ознакомился с суждением свв. Николая Кавасилы и Марка Эфесского. Они не противопоставляли Господни слова и эпиклезу, а признавали важность и того, и другого для совершения Таинства. Этот взгляд, который впоследствии было подтвержден как наиболее точное выражение взгляда Православной церкви по данному вопросу⁴³⁴, не соответствовал ни одной из точек зрения, высказанных в ходе евхаристических споров. Особый интерес здесь вызывает, безусловно, позиция «грекофилов». Мнение свв. Николая Кавасилы и Марка Эфесского, без сомнения было знакомо как Лихудам, так и Евфимию (последний переводил на славянский язык сочинения этих отцов, в которых излагалось их суждения о Евхаристии⁴³⁵), более того, в своих полемических трудах они цитировали фрагменты из сочинений этих византийских богословов – однако лишь выборочно, никогда не излагая их позицию целиком. Подобное умолчание «грекофилов» о «компромиссном варианте», не отрицавшем ни необходимости эпиклезы, ни значимости Господних словес, могло быть лишь сознательным и наводит на мысль, что в

⁴³² Цит. по: Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 269-270. Здесь и далее подчеркивания соответствуют киноарным подчеркивания митр. Димитрия в тексте М. Бекана.

⁴³³ Цит. по: Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 270.

⁴³⁴ См. Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 260-261.

⁴³⁵ См. Хондзинский, П. прот. «Мы все болееем теологией». С. 91.

своей полемике Евфимий и Лихуды вовсе не стремились к беспристрастному и точному изложению православного вероучения⁴³⁶.

Особенно ясным это становится, если проследить изменение позиции Лихудов, выраженной в различных сочинениях. В «Акосе» (напомним, что сочинение это выходило в свет постепенно, по мере написания отдельных тетрадей) поначалу акцент делается на том, что «Господни слова» произносятся священником «токмо повествовательно и исторически»⁴³⁷, не имеют прямого отношения к пресуществлению и поэтому тот, кто творит на них поклоны, согрешает. Однако позднее, при опровержении толкования Сильвестра Медведева на одну из цитат свт. Иоанна Златоуста, авторы вынуждены оговориться, что ни одни «установительные слова» без эпиклезы, равно как одна эпиклеза без «установительных слов» не совершают пресуществления. Нетрудно увидеть, что последнее суждение противоречит первому и подрывает всю аргументацию против поклонов на «Господних словесах».

Обличению же греховности этих поклонов был посвящен целый раздел «Акоса». В двух лихудовских сочинениях, последовавших за «Акосом» и написанных уже одним Софронием (Иоанникий уезжал в Венецию) сохраняется точка зрения уже иная. В «Показании истины» 1689 г. автор, разъясняя одну из цитат свт. Иоанна Златоуста, пишет, что «слова Господни суть начало или основания Таинства»⁴³⁸. Это является точным изложением соответствующего пункта «Исповедания» Досифея 1672 г. Еще определеннее этот взгляд на пресуществление выражается Софронием в «Мечце духовном» 1691 г., антилатинском трактате, оформленном в виде изложения диспута с иезуитом И. Руткой, произошедшем в 1685 г. Тем самым, позиция Лихудов в спорах о времени пресуществления Св. Даров отличается двойственностью. С одной стороны, они учат, что «Господни словеса» не относятся к пресуществлению, которое происходит одной эпиклезой и на основании

⁴³⁶ Хондзинский, П. прот. «Мы все болееем теологией». С. 91.

⁴³⁷ Миркович Г.Г. Указ. соч. С. 115-118.

⁴³⁸ Там же. С. 140.

этого обвиняют творящих поклоны в смертном грехе, с другой – признают, что без «установительных слов» пресуществление невозможно. Второе мнение вполне согласно с греческим богословием втор. пол. XVII в., первое – оригинально и не имеет прецедентов.

Та же двойственность характерна и для документов Московского собора 1690 г., вошедших в состав «Остна». Если в тексте покаяния Сильвестра Медведева говорится о словах Христовых как о «основании и начале Таинства» («восточное» учение), то в «Поучительном послании патриарха Иоакима», автором которого был Евфимий Чудовский, утверждается, что «установительные слова» не относятся к пресуществлению. Более того, именно здесь, в «Поучительном послании» «Остна» Чудовский инок, основываясь на учении о пресуществлении одной эпиклезой, излагает целостную взгляд на произошедшие споры как на борьбу православных с «хлебопоклонной ересью». Это изложение и позволяет нам предположить, какова была причина, побудившая Евфимия в «Остне» и Лихудов в первых тетрадях «Акоса» отвергать значение «установительных слов»: наиболее вероятно, что это было стремление обвинить «латинствующих» оппонентов в ереси.

Лишь «радикализованное» таким образом «восточное» учение о времени пресуществления Св. Даров в изложении Лихудов позволяло адресовать Сильвестру Медведеву (а через него – и покойному Симеону Полоцкому) обвинения в «поклонении твари вместо Творца», брошенные за двадцать лет до того Никите «Пустосвяту»: не случайно чуть ли не в центре полемики ставится именно вопрос поклонов. Тем самым «латинствующие» уличались в исповедании открытой ереси. Успешное доказательство этого гарантированно лишало Сильвестра и прочих учеников Симеона Полоцкого какого бы ни было авторитетного положения в интеллектуальной элите Москвы. Вспомним, что ранее точно так же действовал и сам Медведев сотоварищи, когда в 1681 г. желал устранить Я. Белобоцкого. Теперь же богословское «оружие» было обращено против самого амбициозного инок,

не столь давно претендовавшего на то, чтобы встать у руля Академии, учреждения, которое должно бы совмещать в себе функции университета и инквизиционного трибунала. Идея подобного демарша могла принадлежать лишь Евфимию, хорошо знавшему реалии московской жизни. Этим во многом и объясняется его упорная приверженность идее латинской «хлебопоклонной ереси». Лихуды же, против своей воли вовлеченные в борьбу московских учёных мужей, не были столь последовательны в ходе полемики и зачастую переходили к изложению чистого «восточного» учения.

Безусловно, эта реконструкция во многом является лишь предположительной. Однако бесспорно то, что «грекофилы» в своих спорах с «латинствующими» не стояли на чисто «восточных» позициях, а в полемических целях выдвигали мнение о том, что пресуществление происходит одной эпиклезой. Соответственно и Московский собор 1690 г. вовсе не стал апофеозом «восточного» учения о Евхаристии в Русской церкви: провозглашенное на нем осуждение «хлебопоклонной ереси» основывалось не на «восточном» учении о времени пресуществления Св. Даров, а на его радикальной вариации, главным идеологом которой был Евфимий Чудовский.

Вероятно, Димитрий Савич не был удовлетворен таким завершением евхаристических споров и продолжал богословские изыскания по теме. Сведения об учении свв. Марка Эфесского и Николая Кавасилы, почерпнутые у Бекана, пришлись как нельзя кстати. Мы можем предположить, что итогом исследований будущего Ростовского митрополита стал трактат «Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии». Этот труд, сохранившийся в нескольких списках, не имеет прямого указания на авторство. Ряд исследователей по разному атрибутировал этот текст, склоняясь то к авторству Димитрия Савича, то к авторству Стефана Яворского. Прямых доказательств, позволявших однозначно назвать автором трактата то или иное лицо нет ни в том, ни в другом случае⁴³⁹. На наш взгляд,

⁴³⁹ Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 225-226.

все косвенные признаки указывают на то, что трактат принадлежит Димитрию Ростовскому и был составлен им в 1690-е гг. Это подтверждает и тот факт, что в сборнике слов митр. Димитрия, датированном началом XVIII в., содержится список «Рассуждения» без заключительного фрагмента, сопровождаемый другим сочинением, посвященным Евхаристии – «О трикратном пречистыя крове Христовы Причащении»⁴⁴⁰, уже неоспоримо принадлежащим Ростовскому владыке⁴⁴¹; при этом оба текста переписаны рукой писца Ростовского скриптория времени митр. Димитрия.

Трактат начинается с изложений того, как: «Разныи различно о сем [о Пресуществлении – *А.К.*] гадательствуют». Сперва кратко излагается мнение о пресуществлении «одними словами» и опровергается цитатой из 27 главы шестой книги о Св. Духе свт. Василия Великого: «несми довольны словесы Апостолом и Евангелием воспоминаемым (во освящении), но предъглаголем, но и надъглаголем и иная, яко велию силу к тайне имущая»⁴⁴². Потом также излагается мнение о пресуществлении лишь эпиклезой, которое также опровергается тем же местом из свт. Василия Великого, в которой древний Святитель, по мнению автора трактата, никак не отказывает Словесам Господним в важности и необходимости для Таинства. По словам автора: «Аще бо сами собою (по Греческия церкви исповеданию) и не пресуществляют св. даров в тело Христово, обаче действительно приустрают к имущему абие Духом Святым совершатися пресуществлению»⁴⁴³.

Автор трактата «не слагается» с обоими мнениями и придерживается третьего: «обое то, словеса Христовы и словеса иерейская, единоместно в пресуществление приемлют, сказующе, яко словесы Христовыми начинается, а молитвою оканчивается пресуществление и суть словеса Христова основание пресуществлению, молитва же навершенне, и едино без другаго быти не может; ни бо словеса Христовы сами без Духа Святаго, молитвою

⁴⁴⁰ ОР ГИМ. Усп. 88. Л. 70-99 об. Искренне благодарю М.А. Федотову за указание на этот текст.

⁴⁴¹ См. *Янковска Л.А.* Житие Преподобного Сергия Радонежского в обработке Святителя Димитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции. 1992. Ростов. 1993. С.22-24.

⁴⁴² [Митр. Димитрий Ростовский] Рассуждение о пресуществлении святейшей евхаристии // *Хондзинский П., прот.* «Мы все болееем теологией». С. 297.

⁴⁴³ Там же. С. 298.

иерейскою призываемаго, действуют пресуществление, ниже Дух Святой без предглаголемых словес Христовых то совершает; обоя та ко пресуществлению потребна»⁴⁴⁴. Этот взгляд обосновывается ссылками на Поучение патр. Иоакима января 1690 г., 14 главу 4 книги «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и 150 слово книги прп. Ефрема Сирина.

Первое мнение принадлежит «латинствующим», второе – «радикальный» вариант «восточного» учения – высказывали в своих работах Евфимий Чудовский и, отчасти, Лихуды. Об этих мнениях было достаточно сказано выше. Гораздо интереснее третье мнение, авторское. На первый взгляд, это классическое «восточное» учение, подобное тому, которое выражали Лихуды в своих поздних произведениях. Однако «восточный» взгляд обязательно делает акцент на значении эпиклезы как «формы» таинства (Ср. в «Исповедании» патр. Досифея: «установительные слова» лишь «полагают начало», а эпиклеза «освящает» Св.Дары), а автор же трактата высказывается в том смысле, что «формой» является вся анафора, что соответствует учению свв. Марка Эфесского и Николая Кавасилы.

Однако рассуждение о времени пресуществления – лишь вводная часть трактата. Основное его содержание посвящено вопросу поклонов во время «Господних словес».

Автор приводит цитаты из двух «тетрадей» неких «Творцов ..., в духовном чину высоких (имен их неизъявляю, ведут ведущии)»⁴⁴⁵, содержащих в себе осуждение поклонов с позиции «радикального» «восточного» учения грекофилов. Эти «тетради» представляют собой «Остен» Евфимия Чудовского и «Акос» Лихудов⁴⁴⁶. Затем он ставит себе целью опровергнуть аргументацию этих цитат и доказать, что поклоны во время произнесения «установительных слов» не являются ересью.

⁴⁴⁴ [Митр. Димитрий Ростовский] Разсуждение о пресуществлении... С. 298.

⁴⁴⁵ Там же. С. 299.

⁴⁴⁶ Беднарский Д. Запад и Восток в богословии Дмитрия Туптало // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 100.

Таким образом, в трактате отстаивается значимость всех молитв анафоры для совершения пресуществления и оспаривается радикальная позиция московских «грекофилов», утверждавших, что тайносовершительной силой обладает только молитва эпиклезы, а «Господни словеса» имеют лишь историческое значение. В этом контексте становится понятным обилие выписок в бумагах митр. Димитрия, подтверждающих значение «установительных слов» для преложения Св. Таин: после 1690 г. эти выписки служили аргументацией уже не в пользу «латинского» учения, а в пользу учения свв. Николая Кавасилы и Марка Эфесского о тайносовершительном значении всей анафоры, включающей в себя и «Господни словеса», и молитвы эпиклезы.

«Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии» резко выделяется среди современных ему сочинений не только своим примирительным тоном и новой постановкой проблемы, но и новым отношением к «роковому вопросу» русской церковной жизни XVII в.: соотношению догмата и обряда.

Собственно, основная часть трактата озаглавлена: «О поклонении Св. дарам» и посвящена не вопросу о времени пресуществления Св. Таин, но поклонам на «Господних словесах». В ходе московских евхаристических споров эти два вопроса не разделялись и «хлебопоклонничество» было тесно связано с обвинением в исповедании неверного учения о пресуществлении. Митр. Димитрий же ставит вопрос по-новому: является ли грехом делать поклоны на «Господних словесах», если придерживаться православного учения о времени пресуществления? Можно ли назвать поклон, пусть в «неподобающем» месте службы, ересью, возможно ли в принципе само существование «хлебопоклонной ереси»?

Примечательно уже то, как ставится вопрос в начале основной части трактата: «Кое их учение есть-ли правое, розыскати подобает разсмотрениями сими»⁴⁴⁷. Уже одна эта фраза моментально вызывает в

⁴⁴⁷ [Митр. Димитрий Ростовский] Разсуждение о пресуществлении... С. 300.

памяти заглавие другого произведения владыки: «Розыск о расколнической брынской вере, о учении их, делах их, и изъявлении яко вера их неправа, учение их душевредно, и дела их не богоугодна». Совпадение не случайное: оба трактата имеют схожую структуру силлогизма: в начале работы формулируется перечень вопросов, на которые в дальнейшем отыскивается ответ. Более того, оба сочинения проникнуты одной и той же мыслью: обряд не обладает самостоятельной ценностью и смыслом, отдельными от веры, поэтому не может быть «обрядовой» ереси, ибо ересь суть искажение веры.

Если «грекофилы», отстаивая восточное учение о времени пресуществления, стремились использовать разницу в обрядах (поклоны на литургии) как повод для обвинения соперников в ереси, то автор «Разсуждения» мыслит совершенно иначе. Для него обряд лишь внешнее выражение веры: «по вере бо паче поклон судится у Бога, ниже по самом токмо главы поклонении»⁴⁴⁸. При сохранении правой веры допустимы любые формы её выражения, не запрещенные канонами, в том числе и поклоны в особых местах богослужения. На протяжении семи «рассмотрений» митр. Димитрий убедительно доказывает несостоятельность богословской аргументации борцов с поклонами⁴⁴⁹. В данном случае позиция последних, действительно, была крайне слаба. Вспомним, что в своих рассуждениях о «хлебоположничестве» латинствующих Евфимий ориентировался на антистаробрядческую полемику времён «Жезла». Однако взгляды ранних старообрядцев были совершенно иными: Никита Добрынин настаивал на обязательности поклонов освященным хлебу и вину на Великом Входе как самому Христу. Те же православные, которые делали поклоны на «Господних словесах» вовсе не вкладывали в свои действия особого богословского смысла.

Точно такое же убеждение – различия в обряде ничего не значат, пока едина правая вера – мы видим в другом документе, теперь уже несомненно

⁴⁴⁸ [Митр. Димитрий Ростовский] Разсуждение о пресуществлении... С. 302.

⁴⁴⁹ Там же. С. 300-325.

принадлежащем митр. Димитрию. Это заметка «О трикратном пречистыя крови Христовы причащении». Она посвящена различиям в богослужебной практике: малорусские священники причащались в алтаре один раз, в то время как великорусские – трижды. Сама заметка является опровержением некоего мнения о том, что троекратное Причащение во имя Св. Троицы является недопустимым, так как, во-первых, восходит к ереси «богострастников», полагавших, что на кресте пострадала вся Троица, а не одна её ипостась – Бог Сын, а во-вторых – является латинским обычаем, осужденным прп. Никитой Стифатом в тексте, включенном в Кормчую. Митр. Димитрий опровергает оба утверждения: великорусский обычай не имеет отношения к ереси «богострастников», так как не символизирует крестные страдания Троицы, а высказывание прп. Никиты Стифата было посвящено совершенно другому вопросу.

Ростовский владыка делает вывод, что и малорусские, и великорусские священники «добре творят», заключая: «Мы же обоя похваляюще, обычая страны, в неиже живем, держимся без сомнения»⁴⁵⁰. Эта заметка примечательна тем, что в ней митр. Димитрий опровергает обвинения в еретичестве, направленные против великороссов. Вероятнее всего, причиной ее появления стали рассуждения кого-то из киевских друзей Димитрия Савича, стремившихся «дать симметричный ответ» на обвинения в ереси и латинстве малорусского духовенства в период евхаристических споров.

Опять мы видим тот же ход мысли: поскольку обряд является выражением веры, то при сохранении истинной веры различие в обрядах является вполне допустимым. В полной мере эти воззрения Святителя будут раскрыты в «Розыске о раскольнической брынской вере», труде митр. Димитрия, посвященном полемике со старообрядчеством.

Остается лишь вопрос о том, почему сочинение митр. Димитрия осталось фактически неизвестным? Ответ на него стоит искать в том, что «Рассуждение» было написано против борцов с «хлебопоклонной ересью».

⁴⁵⁰ ОР ГИМ. Усп 88 Л. 98 об.

Сама же «ересь» была слишком «злободневной» и тесно связанной с борьбой в московских церковных кругах конца 1680-х гг. и амбициями конкретных людей. В первой половине 1690-х гг., когда по всей вероятности, и был создан трактат, в Москве произошли большие перемены. Патр. Иоаким скончался вскоре после Московского собора, в феврале 1690 г., Евфимий Чудовский уже летом того же года был по царскому указу отстранен от работы на Московском Печатном дворе и был вынужден отбыть в Переяславль-Рязанский⁴⁵¹. Братья Лихуды ещё в поздних сочинениях 1680-х гг. стали излагать классическое «восточное» учение, а уж в 1690-х гг. их более занимали личные проблемы и преподавание. Столь жаркие дебаты вокруг «хлебопоклонничества» спустя совсем немного лет после их завершения были преданы забвению: даже сам Евфимий, в 1698 г. писал о Симеоне Полоцком без неприязни, с уважением указывая на некоторые заблуждения почтенного инока⁴⁵².

Еще одна причина, способствовавшая тому, что исследования митр. Димитрия не были востребованы, заключалась в том, что евхаристические споры 1680-х гг. были спорами богословов западного типа. В историографии часто делается противопоставление «схоластического» мышления «латинствующих» и «восточного» мышления «грекофилов»⁴⁵³. Между тем, уже то, как был поставлен главный вопрос о времени пресуществления, выдавало общую манеру мысли обеих партий: искали точного момента, тайносовершительных слов, то есть *формы* таинства. Между тем, для традиционной восточной сакраментологии такой подход совершенно не свойственен, зато он типичен для второй схоластики, в которой так или иначе были воспитаны все основные участники евхаристических споров.

И с этой точки зрения падуанские доктора Лихуды были куда большими приверженцами схоластического образа мысли, чем московские

⁴⁵¹ Исаченко-Лисовая Т.А. Евфимий Чудовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 1. М., 1992. С. 288.

⁴⁵² Панич Т.В. «Ответ» Евфимия Чудовского на «лжущее писание» Петра Артемьева // Общественное сознание и литература XVI-XX вв. Новосибирск, 2001. С. 230.

⁴⁵³ См. Белокуров С.А. Сильвестра Медведева известие истинное православным // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1885. Кн. 4. С. XVI.

«латинствующие» или могиляне. В XVI–XVII вв. Падуанский университет являлся одним из основных центров второй схоластики, в него съезжались студенты со всех концов Европы. Падуя, находившаяся во владениях Венеции, была безусловным авторитетом в вопросах философии и богословия для греков с XV в., здесь стремились получить образование лучшие интеллектуалы православного Востока. Поэтому неудивительно, что греческое богословие второй половины XVII в., представителями которого являлись братья Лихуды, осуществляло рецепцию второй схоластики ничуть не в меньшей степени, чем богословие могилянкой традиции⁴⁵⁴.

Сильвестр Медведев прямо писал в своей «Манне», что никак не возможно, чтобы пресуществление совершалось одновременно и «установительными словами», и эпиклезой, ведь тогда у таинства будет две формы, а это нелепо⁴⁵⁵. Лихуды избегали категорического выражения «форма таинства», однако рассуждали целиком так же, как и их оппонент: раз эпиклеза необходима для совершения Евхаристии, то пресуществление совершается именно в момент её произнесения; у таинства есть одна словесная форма, которая и совершает таинство⁴⁵⁶. В этом контексте становится понятным, почему мнение св. Марка Эфесского, сформулировавшего восточное понимание Евхаристии на Флорентийском соборе, оказывалось невостребованным среди богословов конца XVII в.: мысль о том, что «форма» таинства может не сводиться к конкретной молитве, звучала крайне непривычно для уха человека, воспитанного в традиции второй схоластики. Между тем, митр. Димитрий Ростовский смог подняться над школой и над эпохой, увидев в «нетипичном» суждении греческих отцов XIV–XV вв. ответ на терзавшее его противоречие.

Наконец, было и третье обстоятельство, непосредственно связанное с конфессионализацией: отношение к католицизму. Одной из причин, побудившей Евфимия Чудовского поддерживать учение о пресуществлении

⁴⁵⁴ Аржанухин В.В. Философия в Падуанском университете в середине XVII в. // Лихудовские чтения. С. 209-210.

⁴⁵⁵ Прозоровский А. Указ. соч. С. 459.

⁴⁵⁶ См. Беднарский Д. Указ. соч. С. 104-107.

только эпиклезой, была, очевидно, его неприязнь к «латинству», инициировавшая желание максимально дистанцироваться от латинского учения *только* «Господними словами». На православном Востоке греческие богословы не доходили до подобного радикализма, однако их акцент на исключительном значении эпиклезы для пресуществления был, как представляется, вызван стремлением подчеркнуть различие между православным и католическим вероучением. Могилинской богословской традиции изначально скорее была свойственна установка на поиск общего между православной и католической церковью в области догматики, что накладывало отпечаток и на восприятие латинского вероучения киевскими богословами. С одной стороны, это, в ряде случаев, приводило к рецепции специфически католических доктрин, как например «латинского» учения о времени пресуществления Св. Даров, но с другой – расширяло богословский кругозор могилян. Эта широта кругозора, по нашему мнению, и стала для митр. Димитрия одним из аргументов в пользу учения о Евхаристии свв. Марка Эфесского и Николая Кавасилы, поскольку позволяла признавать существование Евхаристии в Католической церкви.

Одним из аргументов в пользу тайносовершительной силы «установительных слов», присутствующих в «О освящении Святых Пречистых Таин» митр. Димитрия, является ссылка на послание архиепископа Болгарского Димитрия Хоматина Константину Кавасиле, архиеп. Диррахискому, в котором свидетельствуется, что у католиков так же совершается таинство Евхаристии⁴⁵⁷. Поскольку в католической мессе эпиклеза отсутствует, то совершение таинства Евхаристии во время католической мессы, в которой отсутствует эпиклеза, указывало на то, что невозможно усваивать значение «формы» таинства исключительно молитве Св. Духу. В то же время, понимание Евхаристии свв. Марком Эфесским и Николаем Кавасилой, позволяло утверждать, что у католиков «форма» таинства присутствует, хотя и в «усеченном» виде.

⁴⁵⁷ ОР ГИМ. Син. 811. Л. 51 об.

Евхаристические споры 1680 – нач. 1690-х гг. стали важным этапом истории отечественной интеллектуальной культуры. Важность их значения заключалась, прежде всего, в том, что они выявили те противоречия внутри интеллектуальной элиты России, которые долгое время оставались скрытыми. Это касалось как богословских вопросов, так и взаимоотношений между учёным духовенством Москвы и Киева. Именно в ходе евхаристических споров Дмитрий Савич заявил себя как церковный деятель всероссийского масштаба. В это время происходит становление его как выдающегося богослова. Не принимая личного участия в жаркой полемике, будущий Ростовский владыка ищет «царского пути» в разрешении проблемы о времени пресуществления Св. Даров, избегая полемических крайностей.

Итогом его поисков и раздумий становится трактат «Разсуждение о пресуществлении святейшей Евхаристии», представлявший собой взвешенный ответ на то смешение яростной публицистики и неглубокого богословия, которое сопровождало борьбу с «хлебопоклонной ересью» в кон. 1680-х – 1690 гг. В этом трактате Дмитрий Савич разделяет позицию «грекофилов» на две части – радикальное отрицание значимости «Господних словес», с которым автор не согласен, и «восточное» учение, которое он понимает как совпадающее с суждением свв. Марка Эфесского и Николая Кавасилы о значимости для пресуществления всей анафоры. Последнее объясняет обилие в записях митр. Дмитрия заметок о важности «установительных слов» для пресуществления, ранее трактовавшихся исследователями его творчества как свидетельство его тайной приверженности «латинскому» взгляду на время пресуществления Св. Даров.

Также в «Разсуждении» Дмитрий Савич рассмотрел проблему поклонов на литургии с точки зрения соотношения обряда и веры. В этом сочинении святитель впервые формулирует свою позицию следующим образом: обряд лишь внешнее выражение веры и поэтому формальное изменение чего-либо в существе обряда никак не может быть названо ересью,

пока сохраняется единство в истинной вере. В дальнейшем, на Ростовской кафедре, митр. Димитрий будет руководствоваться этим подходом при разрешении многих проблем церковной жизни.

Основной причиной того, что этот трактат митр. Димитрия не был опубликован, скорее всего, послужила его излишняя «злободневность». Ко времени написания «Рассуждения о пресуществлении святейшей Евхаристии» в это время в Москве уже складывалась новая интеллектуальная элита, ориентированная не на конфронтацию, но на сотрудничество с малороссийской. И Димитрий Савич принял непосредственное участие в этом процессе.

§ 2. Митр. Димитрий Ростовский и великорусское учёное духовенство

В 1701 г. митр. Димитрий, рукоположенный в архиереи, прибыл для служения в Ростов – провинциальный город, где он практически никого не знал, тем более – где у него не было равных ему по образованности и близких по духу людей. Чтобы утолить тягу к общению, Дмитрий начинает вести обширную переписку. Почти за полвека до того, в Великороссию перебрался другой могилянин, Симеон Полоцкий, и тоже столкнулся с тяготами интеллектуального одиночества, и так же выходом для него стали письма. Но за прошедшие сорок пять лет многое поменялось в интеллектуальном климате первопрестольной. Симеон некогда переписывался с далекими киевлянами, сетуя на то, что москвичи подобны деревьям и не могут поддержать умной беседы⁴⁵⁸. Корреспонденты же Димитрия, напротив, главным образом проживали в царской столице. И это были не подобные ему выходцы из Малороссии, но коренные представители великорусской интеллектуальной элиты: иеромонах Феолог, о. Карион Истомина-Заулонский, Федор Поликарпов-Орлов. Это свидетельствует о том, что к началу XVIII в. московские интеллектуалы уже говорили на одном

⁴⁵⁸ См. Гл. I.

языке с могилянами. Переписка митр. Димитрия со своими московскими адресатами – это переписка дружеская, порой глубоко личная. В ней Ростовский митрополит обсуждает тонкости работы над своими произведениями, сообщает новости, делится жизненными впечатлениями. Хотя всего лишь десять лет миновало с тех пор, как на Московском соборе 1690 г. сторонники Сильвестра Медведева, поддерживавшие связи с киевлянами, подверглись казням и опалам, а могилянские уклонения в «латинство» были торжественно осуждены. Последовавшее за этим событиями годы патриаршества Адриана в историографии традиционно считаются порой триумфа идей «грекофилов»⁴⁵⁹. Временем, которое отличается ориентированностью на православный Восток и, соответственно, жестким неприятием могилянской традиции с её «латинством».

Автор последнего значительного исследования, посвященного проблемам церковной жизни России конца XVII – начала XVIII вв., В.М. Живов соглашается с выводом о негативном отношении к могилянам в Москве в 1690-е гг., однако ищет его причины не в евхаристических спорах. Он полагает, что важным аспектом деятельности патр. Адриана в 1690-е гг. становится «подавление украинского партикуляризма» с опорой на авторитет восточных патриархов. В целях этой политики осуществляется задача унификация религиозных практик и «религиозное дисциплинирование» Киевской митрополии. Для этого в чин архиерейского избрания добавляются рубрики, адресованные западнорусским кандидатам: обещания не принимать новых обычаев, особенно латинских; не рукополагать на одной литургии несколько клириков за раз (неканоническая практика, имевшая распространение в Малороссии); исповедовать «восточное» учение о времени пресуществления Св. Даров. При этом: «Хранителем православного благочестия автоматически предстает московский патриарх, дискредитирующий таким образом киевскую ученость»⁴⁶⁰. В рамках той же

⁴⁵⁹ Краткий обзор см.: *Богданов А.П.* Московская публицистика последней четверти XVII в. М., 2001. С. 279-282.

⁴⁶⁰ *Живов В.М.* Из церковной истории... С. 190.

политики «религиозного дисциплинирования» малорусской церкви В.М. Живов рассматривает и ограничения на печать и распространение книг Киево-Печерской типографии без свидетельствования в Москве, а также отказ патр. Адриана хиротонисать во епископы Луцкие Дионисия Жабокрицкого по причине его первого брака на вдове (что составляло каноническое препятствие к принятию епископского сана), несмотря на то, что его кандидатура была поддержана киевским духовенством, просившим «икономии» из политических соображений.

Эта линия «подавления украинского партикуляризма», по мнению В.М. Живова, являлась центральной в церковной политике Адриана и продолжалась вплоть до 1700 г., когда Петр I, пользуясь слабостью патриарха, «начинает раздавать украинцам архиерейские места»⁴⁶¹.

Соглашаясь с выводом В.М. Живова о «религиозной унификации и дисциплинаризации», имевшей место в Русской церкви в конце 1690-х гг., нельзя не отметить то, что это верное наблюдение соседствует с довольно спорным утверждением о том, что эта политика охватывала и интеллектуальную сферу: «Частью этой политики религиозного дисциплинирования и унификации, распространяющейся на Украину, была у патриарха Адриана ... ориентация на православный Восток. Там он находил вполне доступный и надежный ресурс православной учености, которую бы он мог противопоставить учености киевской»⁴⁶².

Дружеские отношения, связавшие митр. Димитрия Ростовского, одного из ярчайших представителей могилянкой образованности, с московскими интеллектуалами в 1700-х гг., на наш взгляд, являются свидетельством того, что на рубеже XVII–XVIII вв. в великорусской интеллектуальной элите происходили некие глубинные изменения, итогом которых стало достижение единомыслия с могилянами.

⁴⁶¹ Живов В.М. Из церковной истории... С. 41.

⁴⁶² Там же. С. 193.

Каковы же могли быть эти перемены? Могилинская традиция XVII в. – это не только и не столько барочная культура и «латинская» образованность». Говоря о феномене могилинской традиции XVII в. мы уже отмечали, что она тесно связана с процессом конфессионализации. Вся деятельность могилинских церковных интеллектуалов была устремлена на создание православной конфессиональной культуры, для широчайшего распространения знаний о православном вероучении среди клириков и мирян. Поэтому единомыслие киевлян и жителей столицы явилось не столь плодом усвоения москвичами неких культурно-образовательных установок, но прежде всего – итогом общих представлений о том, какие цели должны стоять перед деятельностью образованной элиты церкви.

Однако для того, чтобы понять, каким образом происходило формирование этих совокупных представлений необходимо, прежде всего, выяснить, кто же именно входил в круг общения митр. Димитрия и проследить, как складывались отношения митр. Димитрия с его московскими единомышленниками.

2.1. Работа митр. Димитрия Ростовского над Четьями-Минейми как связующее звено между Киевом и Москвой

Предыстория создания Четий-Миней – работа Димитрия Савича над текстом «Книги Житий Святых»

Для московской интеллектуальной элиты России рубежа XVII–XVIII вв. митр. Димитрий был, прежде всего, автором «Книги Житий Святых», колоссального агиографического сборника, который писался им на протяжении 20 лет, с 1684 г. по 1704 г. Новые Четьи-Миней представляли собой один из «конфессионализационных» текстов. Не случайно их создание было запланировано митр. Петром Могилой наряду с такими «основополагающими» трудами как «Православное исповедание веры» и «Евхологион». Для процесса конфессионализации свойственны такие черты как стремление к укоренению веры в повседневной жизни населения, упорядочивание богослужения, стремление «отмежеваться» от других

конфессий, подчеркивая существующие различия⁴⁶³. Эти черты нашли своё выражение в Четья-Минях. Во-первых, самые широкие круги православного населения России – миряне, священники, монашествующие – нуждались в доступном и написанном на понятном языке сборнике жизнеописаний святых, то есть конкретных примеров того, как должен жить христианин, чтобы достичь цели своего земного существования – святости. Во-вторых, церквам, монастырям и клиру требовались книги, в которой были бы помещены богослужебные тексты, посвященные каждому святому из месяцеслова. В-третьих, для полемики с католиками и униатами был нужен сборник житий святых, который бы был независим от католической литературы и демонстрировал богатую историю святости Православной церкви после XI века и её преемственность с древней церковью.

Именно поэтому важно уяснить, какой была история создания «Книги Житий Святых» и как складывались дружеские отношения митр. Димитрия с московскими интеллектуалами в ходе написания книг Четий-Миней. Возможно, это послужит ключом к уяснению тех процессов, которые происходили в московской интеллектуальной элите в конце XVII в.

Чтобы понять значение Четий-Миней митр. Димитрия Ростовского для современников, следует взглянуть на них в контексте церковной ситуации того времени.

В католической церкви в XVI – начале XVII вв. создается целый ряд масштабных собраний древних агиографических памятников, переведенных на латынь. Эти изыскания имели большое значение для процесса конфессионализации, на их основе католические богословы писали сочинения, предназначенные для богослужения, а также для чтения мирян. В славянских странах самым значительным произведением такого рода были “*Żywoty Świętyh*” выдающегося иезуитского проповедника Петра Скарги (1579 г.). Эта книга представляла собой краткие рассказы об общехристианских и католических святых, изложенные в порядке

⁴⁶³ См. Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan.

месяцеслова. Главными достоинствами труда были полнота и широта охвата жизнеописаний христианских подвижников, хороший стиль и простота изложения. Сочинение Скарги пользовалось популярностью среди как католиков, так и православных Речи Посполитой⁴⁶⁴. Более того, по свидетельству киевского митрополита Варлаама Ясинского, даже православные священники иногда зачитывали выдержки из житий Скарги за богослужением⁴⁶⁵. Причиной тому было то, что после бурного Средневековья западнорусские земли были крайне бедны православными агиографическими сочинениями. Это начинало осознаваться малорусским духовенством уже с XVI в. Развитие издательской деятельности православных типографий, которые особенно плодотворно действуют со второй четверти XVII в., смогло лишь отчасти устранить этот недостаток⁴⁶⁶.

Однако даже наиболее пространные из напечатанных книг были лишь сборниками избранных житий святых. Они часто были написаны на польском языке, либо вообще были адаптированным переводом польских литературных агиографических трудов подобных сборнику Скарги. Это обстоятельство вызывало многочисленные издёвки со стороны католических публицистов и служило им поводом для того, чтобы очередной раз заявить, что православие есть ничто большее, чем искаженная версия католицизма. Западнорусская православная церковь остро нуждалась в сборниках жизнеописаний православных святых, изложенных хронологически по дням их памяти. Впервые мысль о необходимости создания Четий-Миней высказал митрополит Петр Могила в 1640-х гг. Однако попытки составления подобных сборников в течение последующих сорока лет так и не увенчались успехом, как из-за политических неурядиц, так и из-за нехватки источников⁴⁶⁷.

В Московской Руси ситуация была лучше. Здесь после татарского нашествия бытовало больше агиографических материалов. Более того, в

⁴⁶⁴ Державин А., *прот.* «Радуются...». Ч. 1. С. 80-81.

⁴⁶⁵ АЮЗР. Т. 5. Ч. I. С. 227-228.

⁴⁶⁶ Державин А., *прот.* «Радуются...» Ч. 1. С. 83-99.

⁴⁶⁷ Там же. С. 101-108.

середине XVI в. митр. Макарий составил Великие Четьи-Минеи, в которых был собран весь доступный на Руси переводной агиографический материал, а также жития русских святых, канонизированных к тому времени. В Четьях-Минях митрополита Макария помимо житий святых были включены также «все известные в его время произведения догматической, нравоучительной и даже легендарной христианской литературы»⁴⁶⁸, что делало их уникальным церковно-литературным сборником. В середине XVII в. на основе труда владыки Макария было составлено еще две Четьи-Минеи⁴⁶⁹. Между тем, созданные в Московской Руси Четьи-Минеи имели ряд недостатков: они были написаны на основании только доступных на Северо-Западе источников, многочисленные риторические украшения затрудняли уразумение содержания. А главное – Минеи существовали исключительно в незначительном числе списков.

Таким образом, потребность в православных Четьях-Минях в последней четверти XVII столетия существовала как в Великороссии, так и в Малороссии.

В 1684 году Варлаам Ясинский, занимавший в 1669-1673 г. пост ректора Киево-Могилянской коллегии⁴⁷⁰, был избран настоятелем Киево-Печерской лавры. Он немедленно возобновил работу по подготовке издания Четий-Миней. Наиболее подходящим человеком для осуществления этого колоссального труда Варлаам счел Дмитрия Савича, известного ему еще с 1660-х годов. После настоятельных уговоров Дмитрий дал свое согласие и 6 мая 1684 года особый собор старцев и братии Лавры под председательством Варлаама Ясинского торжественно возложил на молодого игумена послушание составить Книгу Житий Святых⁴⁷¹.

Работа Дмитрия Савича заняла двадцать лет, с 1684 по 1705 гг. Первый том (сентябрь-ноябрь) был издан в 1689 г., второй (декабрь-февраль) – в 1695 г., третий – (март-май) в 1700 и четвертый (июнь-сентябрь) в 1705 г.

⁴⁶⁸ Державин А., *прот.* «Радуются...» Ч. 2. С. 64.

⁴⁶⁹ Там же. С. 64-68.

⁴⁷⁰ Голубев С.Т. Киевская академия в конце XVII и начале XVIII столетий. К., 1901. С. 3-4.

⁴⁷¹ Державин А., *прот.* «Радуются...» Ч. 2. С. 129.

Книги печатались в типографии Киево-Печерской лавры. Важнейшей чертой труда владыки Димитрия была ориентация на изложение конкретных исторических фактов жизни святых, обработанных литературно. Димитрий Савич обращался непосредственно к греческим, латинским и славянским источникам. При этом греческая агиография использовалась по латинским переводам из западных агиографических сборниках. Среди основных: труд аббата Лаврентия Сурия «*Vita sanctorum orientis et occidentis*», 18-ти томное издание болландистов «*Acta Sanctorum*», труды кардинала Барония по истории церкви, различные рукописные славянские Четвы, «Великие Четвы-Минеи» митр. Макария, славянский Печатный Пролог, Киево-Печерский Патерик, толкования Библии Корнелия а Ляпиде, славянские богослужебные книги (Постная и Цветная триодь) и многие другие⁴⁷².

Таким образом, митр. Димитрий привлек все доступные славянские и латинские источники, при этом приоритет отдавался макарьевским Четвям-Минеям. Разнообразнейшие сведения были сопоставлены друг с другом и обработаны таким образом, что о каждом святом, упомянутом в месяцеслове, был написан краткий рассказ, имевший, помимо исторических фактов, еще и нравоучительное содержание. Новым был и способ изложения митр. Димитрия: «Его задача состояла в том, чтобы передать по возможности всю историю жизни святого, в её подвигах и деяниях, но передать просто, без лишних слов и стилистических украшений»⁴⁷³. Это требовало от автора высокого литературного мастерства.

Написание сочинения, которое бы стало своего рода компедиумом примеров благочестивой жизни для православных христиан, требовало огромной работы. И здесь сил одного Димитрия Савича не хватало. В Малороссии он мог пользоваться поддержкой киевских коллег, среди которых были такие эрудиты как митр. Варлаам Ясинский.

⁴⁷² См. подробный анализ всех источников Четвий-Миней: *Державин А., прот.* «Радуются...» Ч. 2. С. 70-235.

⁴⁷³ *Державин А., прот.* «Радуются...» Ч.2. С. 297.

Между тем написание Четий-Миней шло совсем не гладко. Поначалу всё складывалось весьма благоприятно. Столь высоко ценившиеся Димитрием Савичем Великие Четьи-Миней удалось получить почти сразу же после начала работы над текстом, в 1686 г. Это стало возможным благодаря протекции гетмана И. Самойловича и князя В.В. Голицина, а также по той причине, что патр. Иоаким, вероятно, желал оказать некую милость киевлянам после того, как Киевская митрополия подчинилась его власти в том же 1686 г. Высланы были не все макарьевские Четьи-Миней, а лишь первые книги за сентябрь-февраль.

Работа над первым томом своего труда иг. Димитрием была завершена в 1688 г., и к этому времени отношения между Москвой и Киевом были уже иными: в столице шли евхаристические споры. В сложившейся обстановке работа Димитрия Савича по составлению «Четий-Миней» стала для патр. Иоакима поводом для проявления своей верховной власти по отношению к киевлянам. Если ранее патриарх прислал макарьевские Четьи-Миней как знак своей милости, то теперь, в марте 1688 г., в письмах к митр. Гedeону Четвертинскому и архим. Варлааму Ясинскому, патриарх без объяснения причин потребовал вернуть ценные книги обратно. К этому моменту иг. Димитрий едва приступил к сличению своих текстов со вторым томом макарьевских Четий-Миней, однако противиться воле первосвященителя он не смел. Он немедленно отправляет книги в Москву, сопровождая их письмом, в котором просит у патр. Иоакима благословения на издания в печерской типографии первой части «Четий-Миней».

Просьба осталась без ответа: когда письмо шло в Москву, в Киев и Чернигов уже летели грозные грамоты патриарха Иоакима, запрашивавшие малороссийских иерархов об их отношении к Флорентийскому собору – Киевская митрополия вовлекалась в полемику о времени пресуществления Св. Даров. Переписка шла достаточно медленно, вопрос о печати «Четий-Миней» в ней не поднимался. Не последовала реакции патр. Иоакима и на то, что в типографии Лавры без патриаршего благословения был отпечатана

небольшая книга «Венец Христов», в мае 1688 г. отосланная в Москву в дар царевне Софье и князю В.В. Голицину. Летом того же года была начата печать первого тома «Четий-Миней» Димитрия Савича. Завершена она была лишь в январе 1689 г. Отпечатанный экземпляр был отправлен в Москву к патриарху с особым посольством, и сопроводительным письмом от архим. Варлаама Ясинского, в котором излагалась история написания «Четий-Миней» и упоминалось о благословлении, данном патриархом на эту работу печерскому архимандриту Иннокентию Гизелю.

Ответ патр. Иоакима был необычайно суров. В нём Варлаам Ясинский подвергался порицанию за напечатание книг без предварительного согласования с патриархом, а сам «писатель житий», иг. Димитрий обвинялся в том, что включил в них некие «словеса церкви ... необычная», а именно – упоминание блаж. Иеронима в числе «православных учителей» (в России его полагали католическим автором) и изложение учения о Непорочном зачатии Девы Марии. В заключении патриарх повелевал перепечатать листы, в которых упоминалось о Непорочном зачатии, и раздать читателям, а также строго запрещал впредь печать книг без свидетельствования в Москве⁴⁷⁴.

Когда в августе Димитрий Савич прибыл в Москву, чтобы разрешить вопрос о времени пресуществления Св. Даров, он беседовал с патр. Иоакимом и о «Книге Житий Святых». Московский патриарх, вероятно, остался доволен смирением Димитрия и его готовностью на уступки в спорных вопросах. Патр. Иоаким благословил иг. Димитрия Ватопедским образом Божией матери на дальнейшую работу над Четьями-Минейми, однако Великие Четьи-Миней киевскому посольству всё же не выдали: то ли сказалась сумятица времени дворцового переворота, то ли патриарх счел такой знак милости в отношении малорусского духовенства излишним.

Между тем, без макарьевских Четий-Миней Димитрий Савич не мог продолжать свою работу. В феврале 1690 г. в Москву из Киева было

⁴⁷⁴ Державин А., *прот.* «Радуются...» Ч. 1. С. 135-159.

направлено письмо с просьбой дать соизволение на дальнейшую печать «Книги Житий Святых», а также отчет о рассылке исправленных листов и объяснения спорных мест, вызвавших ранее замечания патриарха. Последние, очевидно, принадлежали Димитрию Савичу. Здесь он указывал, что блаж. Иероним именуется святым в Постной Триоди в тексте службы сырной седмицы, а о непорочном зачатии Богородицы говорится в книге «Жезл правления» Симеона Полоцкого (до Киева еще не дошли вести о Московском соборе) и в службе Рождеству Божией матери⁴⁷⁵. Однако до своего адресата эти письма не дошли: через два дня после прибытия киевского посланника в Москву патр. Иоаким скончался.

Новый патриарх, Адриан, был избран только в августе, что отложило решение вопроса о макарьевских Четьях-Минях. Однако в том же месяце перемены произошли и в Киевской митрополии: здесь на кафедре Гедсона Четвертинского сменил Варлаам Ясинский. Новый митрополит прибыл в Москву для утверждения в октябре. Для Варлаама это стало хорошей возможностью лично наладить отношения с новым патриархом и его окружением. Отношения эти, как можно судить, сложились как нельзя лучше. С митрополитом патр. Адриан послал Димитрию Савичу письмо, в котором благодарил за труды по писанию «Книги Житий Святых» и благословлял дальнейшую работу. Также патриарх одобрял печатное издание «Четий-Миней». Причина письма была указана в его тексте: похвала и рассказы самого митр. Варлаама Ясинского⁴⁷⁶. Митр. Димитрий был, судя по всему, ошеломлен тем, как благожелательность и забота нового московского первоиерарха резко контрастировали со строгостью и взыскательностью патр. Иоакима. В ответном письме от 10 ноября он благодарил патриарха за попечение и просил выслать книгу макарьевских Четий-Миней за декабрь-февраль, изъятую ранее по требованию патр. Иоакима. Просьба митр.

⁴⁷⁵ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 237-238.

⁴⁷⁶ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 232.

Димитрия вскоре была исполнена и он смог продолжить работу, прерванную в 1689 г.

В начале 1694 г. он ненадолго отвлекся от неё, чтобы исполнить личную просьбу патр. Адриана. В бытность митрополитом Казанским, во время морового поветрия Адриан воздвиг храм в честь свв. мучеников Кизических и теперь просил Димитрия Савича написать их житие. В итоге на свет появилась рукопись «Врачество безмездное свв. девятичисленных, иже в Кизице, мученик», включавшая в себя службу мученикам, описание их страданий, сказание о прославлении их в Казани и слово на день памяти.

Когда в марте 1695 из печати вышел второй том Четий-Миней Димитрий Савич отослал его в Москву к патр. Адриану «через особня ... посланники ... и не в переплете, за скоростью времени»⁴⁷⁷. В сопроводительном письме, помимо благодарностей, содержалось две просьбы: выслать следующий том «Великих Четий-Миней», март-май, а также подать письменное благословение на то, чтобы митр. Варлаам Ясинский «прочитывал рассудительнее» текст Четий-Миней иг. Димитрия также, как он прочитывал тексты и предыдущих двух томов⁴⁷⁸. В ответном письме патр. Адриан благодарит киевлян за труды и «молит» митр. Варлаама и дальше продолжать свою помощь Димитрию Савичу в работе над «Четьями-Минейми». При этом самого митр. Варлаама Ясинского патриарх характеризует как «любопремудрого мужа, имуща верна и благочестива долгая обучения»⁴⁷⁹.

Следует отметить, что в эти годы происходит и значимое изменение статуса киевской учёности в целом. В 1691 г., по инициативе митр. Варлаама Ясинского и гетмана И. Мазепы в Москву была отправлена делегация Киево-Могилянской коллегии. Префект Силуан Озерский, три учителя и три студента били челом царям Петру и Ивану, благодарили за покровительство коллегии, а также преподнесли богословские и философские тезисы,

⁴⁷⁷ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 127.

⁴⁷⁸ Там же. С. 128.

⁴⁷⁹ Там же. С. 235.

отпечатанные в лаврской типографии и украшенные гравюрами. В 1693 г., когда в Киево-Могилянской академии был завершён первый в её истории полноценный курс богословия, митрополит и гетман обратились в Москву с просьбой выдать коллегии жалованную грамоту. Таковая грамота была получена в январе 1694 г. и, согласно ей, Киево-Могилянская коллегия получала официальное право преподавать не только поэтику и риторику, но философию и богословие как учащимся «российского народа всяких чинов», так и православных из иных стран, при этом коллегия получала из казны содержание⁴⁸⁰. В сочетании с отстранением братьев Лихудов от преподавания в Московском Славяно-греко-латинской училище в том же 1694 г., это делало Киев единственным центром богословского образования в России.

Осенью 1696 г.⁴⁸¹ в Малороссию отправился сам патриарший секретарь Карион Истомина. Целью его миссии было доставить патриаршие грамоты влиятельным лицам Гетманата, таким как сам гетман И. Мазепа и киевский митрополит, а также экземпляры только что изданного в Москве славянского перевода «Православного исповедания», сделанного по полному тексту, одобренному Яским собором. Одним из адресатов был Димитрий Савич, которому, помимо экземпляра катехизиса, К. Истомина привез и давно ожидаемый третий том макарьевских Четий-Миней⁴⁸². Вероятно, между Карионом и иг. Димитрием, людьми высокообразованными и заботящимися о православном просвещении, состоялась содержательная беседа. Вернувшись в Москву, Карион, конечно же, рассказал о Димитрии Савиче и его трудах своим друзьям. Вскоре, в 1697 году иеромонах Феолог посылает два письма Димитрию, между ними завязывается переписка. Сперва её тон –

⁴⁸⁰ Петров Н.И. Указ. соч. С. 51-52.

⁴⁸¹ И.А. Шляпкин в своем труде датирует эту поездку февралем 1696 г., однако сохранившаяся челобитная на царское имя Кариона о предоставлении подвода для поездки в Киев датируется августом; см. Браиловский С.Н. Один из «пестрых» XVII столетия. СПб., 1902. С. 88.

⁴⁸² Браиловский С.Н. Один из пестрых... С. 88-89.

отстраненно-вежливый, разговор ведется лишь о третьем томе Четий-Миней, над которым в это время работал иг. Димитрий⁴⁸³.

Когда в декабре 1697 г. Димитрий был возведен в архимандриты Черниговского Елецкого монастыря, он не преминул известить об этом событии патр. Адриана, заверяя архипастыря в своем письме, что новый сан лишь поспособствует продвижению его работы над третьей книгой Четий-Миней, которая, по словам, Димитрия Савича, близка к завершению. Патриарх ответил на письмо благожелательно, выслав с грамотой денежное вспомоществование. На этом переписка «писателя житий» и главы Русской церкви оборвалась: патр. Адриан тяжело болел и вскоре скончался, так и не дождавшись выхода новой книги Четий-Миней. Отношения же архим. Димитрия с московскими интеллектуалами продолжали развиваться. В 1699 г. Карион Истомина отослал из Москвы Димитрию Савичу житие прп. Иосифа Волоцкого⁴⁸⁴. А в 1700 г., после выхода третьей книги «Четий-Миней» архим. Димитрий тотчас же выслал её экземпляр в Москву Феологу «памятуя обет честности твой»⁴⁸⁵.

В 1701 году Димитрий Савич по вызову царя приезжает в Москву, где и проводит целый год. В этот период времени он имел множество встреч и бесед с Феологом и Карионом Истоминым, а также их знакомыми по Печатному двору и Чудову монастырю. Тем самым митр. Димитрий лично познакомился с интеллектуальной элитой Москвы рубежа столетий. Их отношения быстро перешли от уважительно-деловых к доверительно-личным. Когда летом 1701 года владыка Димитрий тяжело заболел, за ним заботливо ухаживали Феолог, Карион Истомина и чудовский келарь Иоасаф Колдычевский⁴⁸⁶.

Когда на следующий год, весной 1702 г., митр. Димитрий отбыл в Ростов, его общение с киевлянами стало крайне затруднительным. Но он сохранил возможность беспрепятственного общения со своими московскими

⁴⁸³ См. Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 61-63.

⁴⁸⁴ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 263.

⁴⁸⁵ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 64.

⁴⁸⁶ Там же. С. 100.

знакомыми. Результатом стала обширная переписка, которую Ростовский владыка вел с кружком Печатного двора.

Обращаться к Феологу и его знакомым за материалами для житий митр. Димитрий стал вскоре после того, как приступил к работе над этим трудом в Ростове. Димитрий Савич прибыл в Ростов весной 1702 года. А в ноябре 1703 г. он в письме к Феологу благодарит его за присланное житие царевича Димитрия (правда, оговаривая, что уже написал «историю о святом Димитрии царевичи» на основе доступных ему в Ростове исторических и агиографических материалов⁴⁸⁷), и просит прислать ему жития свят. Иакова Ростовского и ярославских князей Василия и Константина. В письме, датированном второй половиной 1704 г., митр. Димитрий спрашивает Феолога память какого ветхозаветного пророка Михея из двух, носивших это имя, празднуется 5 января и какие иные сведения о нём сообщаются⁴⁸⁸. В следующем письме он просит уточнить по Макарьевским минеям как в русском варианте звучит имя святого Equitius⁴⁸⁹.

Даже после того, как в мае 1705 года Ростовский владыка завершил работу над последним, четвертым, томом Четий-Миней, его труд не был окончен. В начале 1706 года Димитрий Савич начинает, по просьбе киевского митрополита Иосафа Кроковского работать над подготовкой к переизданию первой книги Четий-Миней. В связи с этим он обращается к Феологу с просьбой найти в московских библиотеках житие преп. Авраамия Ростовского и прислать его митр. Димитрию⁴⁹⁰. В своих поисках источников митр. Димитрий не ограничивался обращением к московским знакомым. В октябре 1704 года он пишет письмо новгородскому митрополиту Иову с просьбой прислать жития ростовских святых преп. Авраамия, свт. Леонтия и свт. Иакова, а также сведения об истории Валаамского монастыря и его игумене Феоктисте, упоминаемых в доступной владыке Димитрию редакции

⁴⁸⁷ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 67, 264-265.

⁴⁸⁸ Там же. С. 73.

⁴⁸⁹ Там же. С. 75-76.

⁴⁹⁰ Там же. С. 83.

жития Авраамия Ростовского⁴⁹¹. Это письмо служит началом переписки двух митрополитов, длившейся до самой смерти митр. Димитрия и касавшейся не только Четий-Миней, но и различных вопросов церковной жизни.

Краткое рассмотрение истории написания «Книги Житий Святых» позволяет нам сделать ряд выводов о том, как складывались отношения Димитрия Савича с московскими учёными мужами.

При патр. Иоакиме, киевский проект по написанию Четий-Миней в Москве воспринимался достаточно прохладно. В самый пик евхаристических споров его даже использовали как своего рода рычаг давления на непослушных киевлян, отозвав макарьевские Минеи у иг. Димитрия. Однако при патр. Адриане ситуация существенно изменилась. Со стороны первоиерарха Русской церкви «писателю житий» оказывается всемерная поддержка. В 1690-е годы налаживаются и контакты Димитрия Савича с московскими интеллектуалами. Центральной фигурой в данном случае выступает секретарь патриарха, Карион Истомина. Через него иг. Димитрий заочно знакомится с другими московскими интеллектуалами круга Печатного двора, такими как иеромонах Феолог. Изначально контакты касались исключительно вопросов, связанных с работой Святителя над Четьями-Миньями. После приезда Димитрия Савича в Великороссию его отношения с великорусскими интеллектуалами углубились и переросли в дружеские.

Однако важен вывод о том, что в 1701 г. митр. Димитрия в Москве встречали не как чужака-киевлянина, но как давно знакомого по переписке автора известного и ожидаемого литературно-богословского труда. За десять лет до того, в 1689 г., митр. Димитрий ехал в Москву как во враждебный лагерь. Тем самым можно с уверенностью говорить о том, что в 1690-х гг. в московской образованной элите происходят некие изменения, которые способствуют тому, что патр. Адриан коренным образом пересматривает политику своего предшественника в отношении киевских Четий-Миней и

⁴⁹¹ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 144-145, 322.

придает им статус общероссийского проекта. Эти изменения никоим образом не сводятся лишь к воле первоиерарха: параллельно с официальной поддержкой происходит установление личных контактов, причем инициатива исходит от москвичей.

Всё это побуждает нас обратиться к биографиям адресатов митр. Димитрия, его московских друзей. Как мы убедились, они представляют собой московскую образованную элиту 1690-х гг.

2.2. Московский круг общения митр. Димитрия Ростовского

Карион Истомина – Федор Поликарпов – Феолог – о благосклонном отношении друзей митр. Димитрия к киевской учёности и причинах такового отношения

Московские друзья митр. Димитрия были сотрудниками Московского Печатного двора. Это учреждение занимало особое место в церковно-культурной жизни России. Одной из основных задач церковных властей в России второй половины XVII в., начиная с патр. Никона, было распространение исправленных и единообразных богослужебных книг. Московский Печатный двор отвечал не только за издание, но за исправление и подготовку к печати богослужебных текстов. Для этой ответственной работы привлекались известные своей образованностью священнослужители и лишь изредка – миряне⁴⁹². Важность их труда подчеркивало то, что сотрудники Печатного двора получали жалование из царской казны, а перед выходом в печать книга должна была быть прочитана в присутствии патриарха, после чего следовала уже официальная церемония её поднесения царю и патриарху. Справщиками Печатного двора становились наиболее эрудированные люди Русской церкви, приближенные патриарха, вхожие в царский дворец. Таким образом, круг московских друзей Димитрия Савича был своего рода центром культурной жизни России.

Одним из важнейших адресатов митр. Димитрия Ростовского был иеромонах Чудовского монастыря Феолог, к которому с 1697 г. было

⁴⁹² Браиловский С.Н. Указ. соч. С. 329-330.

написано более 30 писем. Между тем, в письмах, адресованных Феологу, Димитрий Савич постоянно упоминает еще несколько лиц. Фактически письма, адресованные лично к Феологу, обращены также и к определенному дружескому кружку, членом которого являлся Феолог. Другими членами этого кружка были Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов, Карион Истомина Заулонский, также бывший справщиком Печатного двора, иеромонах Иосиф Колдычевский, иеромонах Иосиф Булгаков и некий Стефан Васильевич. Сведения о последних трех лицах весьма обрывочны. Зато о первых двух мы знаем достаточно.

Карион Истомина Заулонский принадлежал к тому же поколению, что и Димитрий Ростовский, но вырос в московской интеллектуальной среде. Он родился в 1640-х гг. в Курске в грамотной и зажиточной семье. Во второй половине 1670-х гг. он прибыл в Молчановскую пустынь под Москвой, где в то время подвизался земляк и родственник (брата жены старшего брата Истомина) Кариона, Сильвестр Медведев. В Молчановской пустыне Карион принял монашеский сан и в 1678 г. вместе со своим покровителем Медведевым прибыл в Москву, где приступил к совершенствованию своего образования. Сначала он проживал с Сильвестром Медведевым в Заиконоспасском монастыре и обучался у Симеона Полоцкого. Затем Карион перешел в Чудов монастырь, где продолжил обучение уже у учеников Епифания Славинецкого, в частности – у Евфимия Чудовского. Обучение в двух тогдашних центрах московской учёности расширило кругозор Кариона Истомина, а также позволило ему овладеть одновременно латинским и греческим языками.

В начале 1680-х гг. Карион сам преподает греческий язык в Типографской школе. С 1686 по 1689 гг. Карион Истомина обучался у братьев Лихудов. Это позволило ему повысить свой образовательный уровень и отшлифовать литературное мастерство. А кроме того, он сделал выбор – окончательно принял сторону «грекофилов» в богословской полемике о времени пресуществления Св. Даров. Это сделало его противником своего

наставника Сильвестра Медведева, их отношения ухудшились настолько, что сторонники Медведева обвиняли Истомина в том, что он доносит на Сильвестра патриарху. После того, как Сильвестр был арестован по обвинению в участии в заговоре Шакловитого в 1689 г., Карион Истомин приказал своему племяннику Ивану Истомину, поехать в Троице-Сергиев монастырь и сообщить властям известные ему сведения о деятельности Сильвестра⁴⁹³.

Благодаря своим способностям и образованию, а также благодаря протекции Сильвестра Медведева, Карион Истомин успешно устроил свои служебные дела. В 1679 г. Истомин становится секретарем патриарха Иоакима. В качестве доверенного лица предстоятеля Русской Церкви он ведет его переписку и исполняет различные поручения – от доставки экземпляров книг до расследования обвинения Смоленского митрополита Симеона в чрезмерной роскоши и подражании патриарху в богослужебных облачениях⁴⁹⁴.

С 1679 года Карион начинает работать на Книжном Печатном дворе в качестве книжного чтеца и писца, а в 1682 г. царским и патриаршим указом зачисляется в официальный штат Печатного двора как справщик⁴⁹⁵. Дальнейшая его служба на Печатаном дворе была весьма успешна: Карион вскоре начинает получать высокий оклад в 45, а затем – и в 60 рублей как один из основных и наиболее квалифицированных сотрудников двора. На его дальнейшую карьеру не повлияло даже то, что с декабря 1689 по июль 1690 гг. он был временно отстранен от работы в Печатном дворе в связи с привлечением его к расследованию по делу Сильвестра Медведева⁴⁹⁶. Многочисленные связи при царском дворе 1680-90-х гг. помогли Кариону Истомину установить хорошие отношения с московскими аристократами,

⁴⁹³ Браиловский С.Н. Один из пёстрых... С. 94-95.

⁴⁹⁴ Там же. С. 81-83.

⁴⁹⁵ Там же. С.30.

⁴⁹⁶ Там же. С. 36.

которым он часто оказывал услуги по написанию поздравительных писем, эпитафий и надгробных надписей⁴⁹⁷.

1680-90-е годы для Кариона Истомина были отмечены плодотворной литературной деятельностью. Из-под его пера выходят либо труды, изъясняющие веру и христианскую жизнь, либо вирши, написанные исключительно для влиятельных персон и призванные укрепить позиции автора при дворе. Богословом Карион не был: единственное его догматическое сочинение – это катехизис, составленный, очевидно, в 1680-х для нужд царской фамилии и сохранившийся в рукописных набросках⁴⁹⁸. Произносил Карион и многочисленные барочные проповеди, составлявшиеся с 1681 г., и посвященные как вопросам нравственности и актуальным в последние десятилетия XVII в. вопросам общения с еретиками (протестантами и католиками), так и знаменательным политическим событиям, вроде Крымских и Азовских походов.⁴⁹⁹ Наконец, ему принадлежит и слово на раскольников, написанное для патр. Иоакима в 1684 г.⁵⁰⁰ Особо выделяется среди авторов той эпохи Карион Истомин своим педагогическим творчеством: помимо книг для обучения детей, таких, как знаменитый «Букварь» и «Грамматика», им были написаны сочинения для юношества, предназначенные как для венценосных особ – царей Петра и Иоанна, а затем и для царевича Алексея Петровича – так и для простых людей.⁵⁰¹ Подобно многим своим современникам, не избежал Карион и творчества в поэтического жанре. В 1690 г. он окончил книгу «Стамна духоносная», в которой в стихах чествовались Бог, Богородица и Святые, особое внимание уделялось чудотворной иконе Божией Матери в Березове⁵⁰².

В целом, сквозной мыслью всего творчества Кариона Истомина в 1680-е годы становится вопрос о насаждении в России «премудрости». Об этом говорится и в стихотворном сборнике, адресованном царям Петру и Иоанну,

⁴⁹⁷ Браиловский С.Н. Один из пёстрых... С. 76-79.

⁴⁹⁸ Там же. С. 221-234

⁴⁹⁹ Там же. С. 239-255

⁵⁰⁰ Там же. С. 246-247.

⁵⁰¹ Там же. С.272-277.

⁵⁰² Там же. С.277-278.

озаглавленном «Книга вразумление» 1682 года⁵⁰³, и в поэтическом обращении к царевне Софье того же 1682 г., убеждающем царевну «устроить науку свободну»⁵⁰⁴ и в обращенной к той же Софье орации, которая предваряющая красочно оформленную рукопись переведенного Карионом в 1687 г. с западнорусского языка сочинения блаж. Августина «Боговидная любовь»⁵⁰⁵.

Таким образом, к началу 1690-х годов Карион Истомин был одним из наиболее заметных людей в интеллектуальных кругах Москвы. Он последовательно обучался у Симеона Полоцкого, в «грекофильском» Чудовском монастыре, а затем – у братьев Лихудов. В результате, он познакомился со всеми образовательными традициями, доступными тогда в Москве. Одновременно с этим он активно работал в различных церковных структурах – Печатном дворе, преподавал в тамашней Типографской школе, наконец – служил секретарем у патриарха, вёл его переписку, выполнял ответственные поручения. К началу 1690-х годов Карион Истомин был одним из наиболее образованных людей столицы, имевшим обширные связи среди духовенства. Ему были хорошо знакомы проблемы и нужды церкви. В своих литературно-богословские творениях, Карион предстаёт церковным просветителем эпохи конфессионализации, подобным Симеону Полоцкому.

Неудивительно, что должность патриаршего секретаря Карион Истомин сохранил и в дальнейшем при преемнике Иоакима, патриархе Адриане. Адриан, отличавшийся слабым здоровьем и не получивший хорошего образования, не желая участвовать в кипучей придворной жизни молодого Петра во многом полагался на Кариона. Через Истомина проходила вся корреспонденция патриарха, он писал для патриарха «слова» и выступления на различные случаи. То, что Карион Истомин столь близко находился к верховному церковному иерарху, позволило ему установить хорошие отношения со многими видными церковными деятелями той поры.

⁵⁰³ Браиловский С.Н. Один из пёстрых... С. 278-279.

⁵⁰⁴ Там же. С.280.

⁵⁰⁵ Там же. С. 332.

Карион с 1690 года поддерживал регулярную переписку с митрополитом Казанским и Свияжским Маркеллом вплоть до смерти последнего в 1698 г. Кроме того, он хорошо знал митрополита Иова Новгородского (на кафедре с 1698 г.), ещё в его бытность архимандритом Московского Петровского монастыря. В 1712 г. Карион даже прибыл по просьбе Иова в Новгород для преподавания в новгородском училище.

Патриарх Адриан ценил помощь Кариона Истомина. В начале 1697 г. Карион был избран в архимандриты Симонова монастыря. По патриаршему указу от 4 марта 1698 г. Истомин был назначен смотрителем Печатного двора. Тем самым Карион стал человеком, ответственным за работу крупнейшей типографии России, выпускавшей все необходимые Русской церкви издания.

Не оставляет Карион без внимания и отношения со светским властителями. Во 1690-х годах он пытается добиться места наставника при взрослеющем царевиче Алексее Петровиче, для чего он пишет целый ряд трудов воспитательной направленности, посвященных царевичу. Среди них – знаменитый иллюстрированный «Букварь», а также сочинения, предназначенные для воспитания царевича в православной вере. Несмотря на то, что в числе учителей царевича Карион Истомин ни разу не упоминается, имеются свидетельства того, что Карион обучал Алексея Петровича искусству стихосложения⁵⁰⁶.

Карьера Кариона прервалась со смертью патриарха Адриана. Истомин не получил никакой должности при рязанском митрополите Стефане Яворском, бывшем, по сути лишь «поручителем царя по сакраментальным делам»⁵⁰⁷. А 15 ноября 1701 г. вместо Кариона главой Печатного двора царским указом был назначен Федор Поликарпов⁵⁰⁸. Скорее всего, Петр желал поскорее устранить через чур деятельного сподвижника усопшего патриарха от церковных дел. С этого времени Карион числится лишь одним из насельников Чудовского монастыря. Однако, несмотря на царскую

⁵⁰⁶ Браиловский С.Н. Один из пёстрых... С. 75.

⁵⁰⁷ Живов В.М. Из церковной истории времён Петра Великого. С. 123.

⁵⁰⁸ Сменцовский М. Братья Лихуды. СПб., 1899. С. 37-38.

немильность, в церковной среде он продолжал пользоваться огромным авторитетом и уважением.

Сменивший Кариона Истомина на посту главы Московского печатного двора Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов был человеком другой закваски. Он родился в Москве в семье служилого человека в конце 1660-х-начале 1670-х гг. Начальное образование он получил в Типографской школе, открытой в Москве в 1681 г. В числе пяти лучших учеников школы он с 1685 г. продолжил свое образование у Лихудов в Славяно-греко-латинской академии⁵⁰⁹. Природный ум и способности Федора к языкам принесли ему внимание со стороны учителей: Поликарпов числился в шестерке самых лучших воспитанников Академии. Согласно заведенным порядкам, он обучал младших учеников, а также участвовал в переводе с греческого трудов Лихудов⁵¹⁰. С 1690 г. Федор Поликарпов работает книжным писцом на московском Печатном Дворе⁵¹¹. Однако после опалы Лихудов в 1694 г., когда братья были отстранены от руководства академией, на их место был назначен Федор Поликарпов вместе с другим учеником – Николаем Семеновым⁵¹². Работу на Печатном дворе пришлось прекратить. В своей учительской деятельности Поликарпов и Семенов во всем следовали примеру своих греческих учителей, за исключением того, что из преподавания по настоянию иерусалимского патриарха Досифея был убран латинский язык.

Однако в 1698 г. вскоре после назначения начальником Печатного двора Кариона Истомина, Поликарпов вновь вернулся на Печатный двор: по царскому и патриаршему указу он был назначен справщиком. В 1700 г., после смерти патриарха Адриана, царь Петр, своим указом назначил Поликарпова начальником учреждения вместо Кариона Истомина⁵¹³. Возможно, царь уже знал Федора как человека образованного, кроме того,

⁵⁰⁹ Браиловский С. Ф.М. Поликарпов-Орлов // ЖМНП. 1894. № 9. С. 7-8.

⁵¹⁰ Там же. С. 11

⁵¹¹ Там же. С. 19.

⁵¹² Там же. С. 12-13.

⁵¹³ Там же. С.14.

Поликарпов, в отличие от Истомина был относительно молодым человеком, мирянином и не обладал обширными связями в церковной и придворной среде. После создания Монастырского приказа Печатный двор подчинялся главе приказа, Мусину-Пушкину, а через него – непосредственно царю.

Нетрудно увидеть, что до своего назначения главой Печатного приказа, Федор Поликарпов был тесно связан с Карионом Истоминым. Истомин преподавал ему греческий язык в Типографской школе, затем они вместе обучались у Лихудов. Скорее всего, руководство Славяно-греко-латинской школой после ухода Лихудов было поручено Поликарпову по рекомендации Истомина. А после того, как Истомин становится во главе Печатного двора, к нему из академии переводят и Поликарпова. Таким образом, Поликарпов был своего рода протеже Истомина. Логично будет предположить, что и после отставки Истомина, он продолжал оставаться для Поликарпова ближайшим советником.

О самом близком друге митр. Дмитрия Ростовского, Феологе, мы знаем значительно меньше. Сам иеромонах в 1730-х сообщал о себе, что принял монашеский постриг в 1694 году в Флорищевой пустыни под Нижним Новгородом, и в том же 1694 г. был по приказу патриарха Адриана вызван в Москву и направлен в Чудов монастырь. В 1698 году Феолог был включен в штат Печатного двора как писец. О личности и образовании Феолога мы можем судить по косвенным сведениям. Мы знаем, что он был достаточно образован, для того, чтобы в 1698 году начать работу при Печатном дворе.

Тогда же, в 1690-х годах, насельником Чудова монастыря становится и другой церковный деятель этого времени, иеродиакон Дамаскин, прославившийся своим полемическим сочинением «Сто пять ответов», отосланным в 1705 году новгородскому митрополиту Иову. В этом сочинении, представлявшем собой ответ на критику «Опровержения на Остен» Гавриила Домецкого, Дамаскин продемонстрировал незаурядные

познания в богословии, церковной истории и языках⁵¹⁴. У нас нет никаких сведений о том, что Феолог или Дамаскин обучались у Лихудов, однако несомненно, что они были знакомы⁵¹⁵. Очевидно, они принадлежали к учёной традиции, заложенной Епифанием Славинецким и продолжавшей существовать в Чудовом монастыре вплоть до 1690-х гг.

К сожалению, нам ничего неизвестно о том, как осуществилась передача знаний, каково было соотношение систематического обучения, личной передачи опыта и самообразования. Мы можем предположить, что упор делался на филологическую подготовку и знакомство с православным богословием по святоотеческим трудами из обширной монастырской библиотеки. Немногим могут помочь косвенные свидетельства: владыка Димитрий в переписке с Феологом не употребляет латынь, что, безусловно свидетельствует о незнании последним этого языка (письмам к более образованным адресатам, митр. Димитрий обильно уснащает латинскими словечками и выражениям), в то время как иерод. Дамаскин в своём полемическом труде демонстрирует знакомство с латынью и греческим. Также, судя по письмам, адресованным Феологу, московский друг Ростовского владыки разбирался в церковно-исторических вопросах, а также вполне мог понять шутку на античную тему, в которой обыгрывались Пегас и Буцефал⁵¹⁶. «Сто пять ответов» иеродиакона Дамаскина, в свою очередь, указывают на его обширные познания в богословии и демонстрируют высокий уровень полемической культуры.

Таким образом, мы видим, что в своих письмах 1700-х годов митр. Димитрий обращается, по сути, не к просто к знакомым, но к определенной группе, члены которой объединены хорошим образованием и широким участием в просветительской и литературной деятельности (Печатный двор или Славяно-греко-латинские школы Лихудов). Карион Истомин был не только образованнейшим человеком, но и обладал обширнейшими связями в

⁵¹⁴ См. его возражения Домецкому в: *Яхонтов И.* Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века СПб., 1883.

⁵¹⁵ О знакомстве Лихудов и Феолога см.: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 288.

⁵¹⁶ *Федотова М.А.* Указ. соч. С. 89.

церковной и придворной среде, знал проблемы и нужды великорусской церкви. Феодор Поликарпов последовательно руководил Славяно-греко-латинской школой и Московским Печатным двором, основными интеллектуальными центрами великорусской церкви. Наконец, Феолог был не только личным другом Димитрия, но и, как монах Чудовского монастыря, наследником многолетней образовательной традиции, заложенной еще при патриархе Никоне многоученым Епифанием Славинецким. Простое сопоставление обстоятельств их биографий показывает, что все они «выдвинулись» в 1690-е годы. При этом у нас есть основания предполагать, что состав московской интеллектуальной элиты 1690-х во многом определял патриарший секретарь Карион Истомин, собиравший вокруг себя единомышленников.

Можно задаться вопросом – как относились московские адресаты митр. Димитрия к евхаристическим спорам 1680-х гг.? Непосредственное участие в полемике принимал лишь Карион Истомин, поддержавший «грекофилов» в споре о Св. Дарах, однако при этом современник счёл возможным охарактеризовать Кариона как «пёстрого» за желание придерживаться компромиссного решения по ряду вопросов⁵¹⁷. Фёдор Поликарпов, как один из лучших учеников Богоявленской школы, переводил на русский язык с греческого текст «Акоса» Лихудов⁵¹⁸. Иеромонах Феолог же принял постриг только в 1694 г. да и то далеко от Москвы: никаких сведений о его участии в евхаристических спорах в 1680-х гг. нет.

В первой главе нашего исследования было наглядно показано, что благоприятное отношение к киевской учёности в Великороссии становится всё сильнее во второй четверти XVII в. Киевляне – вернее, их богословские суждения – оказывают влияние в той или иной степени на все стороны церковной жизни, начиная от воззрений старообрядческих вождей до текстов придворных проповедей. Однако в ходе евхаристических споров 1680-х гг.

⁵¹⁷ Браиловский С.Н. Один из пёстрых... С. III-IV (первой пагинации).

⁵¹⁸ ОР ГИМ. Син. 146. Л. 193.

могилянские богословы подверглись суровой критике Москвы за свои «латинские» взгляды, а на соборе 1690 г. значительная часть богословских трудов могилянской традиции была осуждена как содержащая еретические учения.

В историографии распространено представление о том, что в это время столкнулись две интеллектуальных традиции – московская, основанная на идеях восточной патристики и киевская, испытавшая на себе влияние католической схоластики. При этом главной отличительной чертой киевского богословия представляется его стремление к рационализации и преимущественное использование силлогизмов в качестве метода познания⁵¹⁹.

Между тем, как уже было показано выше, причина, по которой сторонники Сильвестра Медведева придерживались взгляда на пресуществления лишь «Господними словесами» была вовсе не любовь к рациональным умозаключениям, а, скорее, приверженность к традиции. Если «латинствующие» и применяли шире всевозможные «косвенные» методы полемики, то это было обусловлено не их принципиальной приверженностью к силлогическому доказательству догматов, а банальной нехваткой традиционной святоотеческой аргументации.

В свою очередь, один из главных обличителей «латинствующих», Евфимий Чудовский, действительно уделяет в своих сочинения много внимания обличениям «лукавых силлогизмов». Нам известно, откуда Чудовский инок воспринял мысль о том, что использование силлогизмов в богословских дискуссиях «силлогизмов» есть одна из порочных черт «латинства»: это были сочинения Нила Кавасилы, византийского апологета XIV в.⁵²⁰ Однако главная идея Кавасилы заключается не в отрицании значимости силлогической логики, а в ограничении её применения при разрешении догматических вопросов, таких как «filioque»: в них человеческий силлогизм должен уступить Божественному Откровению. В

⁵¹⁹ *Зайцев Д.А.* Указ. соч. С.55-56; См также: *Браиловский Н.О.* Один из пёстрых... С. I (первой пагинации) и ряд других сочинений, посвященных проблеме.

⁵²⁰ *Панич Т.В.* Книга «Щит Веры». С. 107-108.

творчестве Евфимия силлогизм понимается как некое богословское утверждение, выражающее частное мнение утверждающего субъекта, а не учение Церкви, и тем самым априори неверное. Таким образом, для Евфимия силлогизм есть своего рода синоним «падшего мудрования», и латинское богословие силлогизмов противопоставляется православному святоотеческому богословию. Свою полемику с «латинствующими» от Сильвестра Медведева до Петра Артемьева Евфимий определяет как «разорение силлогизмов» с помощью учения св Отцов⁵²¹, а в «Остне» без всяких оговорок заявляет: «бегати бо силлогизмов, по святому Василию, повелеваемся яко огня; зане силлогизмы по святому Григорию богослову, и веры развращение, и тайны истощение»⁵²².

Однако время непосредственного воздействия Евфимия на великорусскую интеллектуальную жизнь заканчивается вскоре после смерти патр. Иоакима, в 1690 г. По указу молодого царя, недовольного переводами чудовского старца, Евфимия отстранили от Печатного двора. Несмотря на то, что Евфимий вскоре вернулся в Москву и в 1697 г. даже принял участие в деле диакона Петра Артемьева, чудовский инок более не пользовался прежним влиянием. Ему даже не удалось добиться печатного издания «Щита веры», полемического сочинения, написанного по горячим следам евхаристических споров в 1690 г.

Очевидно, что гораздо большее воздействие на взгляды представителей московской интеллектуальной элиты 1690-х гг. оказывали образовательные институты, появившиеся в русской столице в 1680-х гг. Их выпускники и составили московскую интеллектуальную элиту 1690-х гг. Что же представляли собой эти учебные заведения?

В 1681 г. в Москве была создана Типографская школа. Возглавил её чудовский иеромонах Тимофей, много путешествовавший по востоку и в совершенстве знавший греческий язык. Помогали ему два учителя-грека.

⁵²¹ Зайцев Д.А. Указ. соч. С. 73-75.

⁵²² Остен. Памятник духовной письменности XVII века. Казань. 1865. С. 71.

Школа представляло собой типичное для греческой культуры XVI–XVII в. среднее учебное заведение, упор в обучении делался на овладение греческим языком. Имелись планы и по преобразованию Типографской школы в высшее учебное заведение, однако в 1681 г. они потерпели неудачу из-за отказа греческого дидаскала С. Киминитиса приехать в Россию⁵²³.

Прямым продолжением Типографской школы стали Славяно-греко-латинские школы братьев Лихудов, позднее получившие статус Академии. Они были открыты в 1685 г. в Богоявленском монастыре, а в 1687 г. получили отдельное здание в Заиконоспасской обители. Костяк учеников новой школы составили питомцы Типографской школы, знавшие языки и готовые осваивать более сложные науки. По предположениям исследователей, училище Лихудов было устроено по образцу константинопольской Патриаршей Академии. Куррикулум его не был оригинален и представлял из себя подражание курсам университетов, а в большей степени – иезуитскому Ratio Studiorum. Первые три года братья преподавали своим ученикам грамматику, риторику и пиитику. В 1690–91 гг. впервые в истории великорусского образования ими был прочитан курс философии, состоявший из логики и физики. Основанный на Аристотеле, этот курс был повторением классической учебной программы иезуитских образовательных учреждений⁵²⁴.

Таким образом, Славяно-греко-латинское училище братьев Лихудов представляло собой образовательное учреждение, дававшее своим воспитанникам образование в традициях европейской риторической культуры, а конкретнее – в виде иезуитского синтеза этой культуры и второй схоластики. Безусловно, здесь нет ничего общего с взглядами Евфимия Чудовского: братья Лихуды, выпускники цитадели европейского аристотелизма, не только не порицали силлогистический метод доказательств, но наоборот, всячески стремились познакомить своих

⁵²³ Фонкич Б.Л. Указ. соч. С. 164-173.

⁵²⁴ Зайцев Д.А. Указ соч. С. 98-105.

учеников с этим краеугольным камнем *аристотелевой* логики. Но что важнее, не существовало и фундаментальной разницы между двумя типами учёности, позволяющей говорить о «греческом» образовании», как о некой альтернативе образованию могилянскому. Нет, отличия касались, в первую очередь, лишь организации учебного процесса и преподавания греческого языка (последнее, впрочем, зависело от наличия преподавателя-эллиниста).

Тем самым, Славяно-греко-латинская школа Лихудов стала в некотором роде продолжением интеллектуальной традиции, заложенной в третьей четверти XVII в. приехавшими в Москву могилянами: греческая «самообратия» учила детей тому, что Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий восхваляли в проповедях и виршах перед отцами – риторической культуре⁵²⁵. Именно поэтому среди воспитанников Лихудов мы не только не встречаем принципиальных противников «киевской учености», но напротив, видим именно тех людей, которые благожелательно относились к образованию в целом. Мы можем предположить, что появление в московской интеллектуальной элите в 1690-х гг. большого числа людей с систематическим риторическим образованием в первую очередь способствовало её сближению с малороссийской интеллектуальной элитой, с могилянами.

Но, в любом случае, это не могло быть единственным фактором, влиявшим на отношение к киевской учёности в Москве. Не менее существенным было и ослабление накала внутренней борьбы, последовавшее после поражения сторонников Сильвестра Медведева. В предыдущем разделе было много сказано о том, что евхаристическая полемика была, во многом, обусловлена противостоянием своеобразных «партий» московской интеллектуальной элиты. После того, как это соперничество завершилось, духовная атмосфера для созидательного интеллектуального труда стала более благоприятной.

⁵²⁵ *Chrissidis N. A. A Jesuit Aristotle in Seventeenth-Century Russia: Cosmology and the Planetary System in the Slavo-Greco-Latin Academy // Modernizing Muscovy. Reform and social change in seventeenth-century Russia. L. & NY. 2004. P. 404.*

Показательно, что сам Евфимий Чудовский, главный обличитель «хлебопоклонной ереси» и непреклонный борец с «латинством», возражая Петру Артемьеву, в 1697 г. писал о Симеоне Полоцком уже совершенно в ином тоне, чем за семь лет до этого в «Остне». «Даже неправославное мнение «жезлописателя» о времени пресуществления, “сущее латинския мысли”, инок Евфимий готов теперь рассматривать как “неосмотрительно положенное” и требующее лишь исправления. Отрицая в “Жезле правления” противоречащие православной догматике взгляды его автора, Евфимий с восторгом принимает “вся истинная.. словеса и разум” (“приемлю, и лобызаю, и за ня, оклеветуемь от тебе, радостно терплю”, – пишет он, обращаясь к Петру). Это краткий эмоциональный отзыв Евфимия дает ясно понять, что он, будучи книжником, умело владеющим словом, тонко его чувствующим, отдает должное и своему давнему идейному противнику (которого давно не было в живых) как писателю, талантливо пользовавшемуся литературным мастерством и искусно сочетавшему в своих произведениях “словеса и разум”»⁵²⁶.

В похожем примирительном духе чуть позже, в 1705 г., отзывается о киевлянах и другой насельник Чудова монастыря, иеродиакон Дамаскин (речь о нём впереди), признавая ум и учёность киевских богословов, однако, не отрицая за ними и «человеческие» ошибки, исправленные патриархами⁵²⁷. А ведь Дамаскин писал это в пылу полемики, отвечая на восхваления киевлян как величайших знатоков православной веры. Здесь стоит отметить, что ближайший друг митр. Димитрия, иером. Феолог также был иноком Чудовской обители.

⁵²⁶ Панич Т.В. «Ответ» Евфимия Чудовского на «лжущее писание» Петра Артемьева // Общественное сознание и литература XVI-XX вв. Новосибирск, 2001. С. 230.

⁵²⁷ Яхонтов И. Указ. соч. С. 55.

2.3. Взаимоотношения митр. Димитрий Ростовского с митр. Иовом Новгородским и его окружением

Митр. Иов Новгородский и его просветительская деятельность – полемика Гавриила Домецкого и иеродьякона Дамаскина и последовавший конфликт Гавриила Домецкого с митр. Иовом – митр. Димитрий и митр. Иов, иерод. Дамаскин и Гавриил Домецкий.

Предположения о причинах, обусловивших благосклонное отношение к киевской учёности в Москве рубежа XVII–XVIII столетий, раскрываются еще более полно, если мы отвлечемся от московского круга общения митр. Димитрия и посмотрим, каким образом Ростовский архиерей оказался связан с событиями, развернувшимися вокруг церковно-культурного центра, который создал новгородский митрополит Иов при своей кафедре.

Начало переписки митр. Димитрия с Новгородским владыкой относится к 1704 году. В октябре этого года, Димитрий написал новгородскому митрополиту письмо с просьбой прислать ему полные тексты житий преподобного Авраамия Ростовского, святых Леонтия и Иакова, епископов Ростовских, поскольку «слышно же есть, яко в епархии преосвященства вашего, в святых обителях, полность есть книг древних»⁵²⁸. Также ростовский митрополит просил сообщить ему сведения о ранней истории Валаамского монастыря. Кроме того, в письме Димитрий выражал желание (возможно, из этикетных соображений) продолжать переписку. Она действительно имела продолжение, что было связано с личностью и деятельностью митрополита Иова. Новгородский митрополит, подобно своему ростовскому собрату, был полон решимости создать культурный центр при своей кафедре.

О биографии митр. Иова известно не так много. Постриженник Троице-Сергиевой лавры, Иов какое-то время жил в Москве как архимандрит Петровского монастыря, а в 1694 году был переведен патриархом Адрианом архимандритом в Троице-Сергиев монастырь. Мы можем предполагать, что в бытность архимандритом столичной обители Иов общался с образованными людьми первопрестольной. В июне 1697 года Иов был хиротонисан в

⁵²⁸ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 145.

митрополиты Новгородские и в сентябре 1698 году прибыл на свою кафедру⁵²⁹.

Скорее всего, владыка Иов не имел какого-либо систематического образования. Между тем, для своего времени он был достаточно хорошо начитан – возможно, здесь сказались годы, проведенные в таком культурном центре, как Троице-Сергиева лавра. Многолетнее обращение в московской культурной среде привили ему крайнее уважение к школьному просвещению. Поэтому, после того, как были разрешены насущные проблемы митрополии, митр. Иов задумывает создать в Новгороде училище для духовенства и мирян. В 1702 году он пишет письмо к братьям Лихудам, с 1694 года жившим в Ипатьевском монастыре. В этом письме он повествует о дошедших до него сведениях о некоем высокообразованном трапезундском греке, пожилом мирянине, проживающем в Бухаресте. Иов изъявляет свое желание «от тамошней страны умолить (его) к себе, пользы ради Христовой церкви»⁵³⁰ и просит, в том случае, если указанный человек знаком Лихудам, дать рекомендательное письмо.

Здесь следует упомянуть о том, как сложилась жизнь братьев Лихудов после окончания евхаристических споров. События, произошедшие в 1690-е годы, привели братьев-греков от руководства Славяно-греко-латинским училищем к ссылке в костромской монастырь. Причинами такого неожиданного поворота в их судьбе стал конфликт Лихудов с иерусалимским патриархом Досифеем, а также несколько скандалов скорее бытового характера. В 1694 году Лихуды были отстранены от преподавания в основанной ими школе и направлены в качестве справщиков на Московский Печатаный двор. В 1698 году, после дела диакона Петра Артемьева, обвинявшего братьев в прокатолических симпатиях, Лихуды были отстранены от типографии и преподавания и отправлены в Новоспасский монастырь. Здесь братья приступили к активной литературной работе,

⁵²⁹ Чистович И. Новгородский митрополит Иов, жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. №2. С. 61- 62.

⁵³⁰ Там же. С. 112.

продолжая развернутую незадолго до этого полемику с протестантами. Лихуды дополняют свое сочинение «Лютеровы ереси», начатое еще при патриархе Иоакиме, а в 1701 году пишут проповедь «Слово о предопределении», которое было прочитано самими Лихудами великим постом 1701 года, сперва в Академии (такой статус школа получила с 1701 г.), а затем – и в московском Успенском соборе. В начале 1700-х Лихуды участвовали в доработке «Лексикона Трехъязычного» Федора Поликарпова, опубликованного в 1704 году.

Положительного ответа на свою просьбу о присылке учителя с Востока митр. Иов, так и не получил. Однако в 1706 году Новгородский митрополит добивается разрешения вызвать к себе самих братьев Лихудов, которые в 1704 г., в связи с визитом османского посла Мехмеда-аги в российскую столицу, были высланы из Москвы ссылкой в костромской Ипатьевский монастырь: царские власти подозревали, что братья выступают в качестве османских агентов и пишут в Константинополь о состоянии дел в России⁵³¹. Любопытно, что Лихуды, прибыв в Новгород, послали письмо в Чудов монастырь, в котором приглашали к себе в Новгород своих московских знакомых, среди которых называется и иеромонах Феолог, сотрудник Московского Печатного двора и близкий друг митр. Димитрия Ростовского⁵³².

Сразу после прибытия в Новгород, Лихуды приступили к активной деятельности. Под их руководством в Новгороде создается греко-славянское училище, а также начинается работа по переводу книг с греческого и латыни. Примерно в то же время митрополит Иов получает первый заказ на перевод: в сентябре 1707 года Петр присылает из Польши Ф.М. Апраксину две латинские книги и поручает ему отослать их для перевода к Лихудам. Это были сочинение натурфилософа-иезуита Афанасия Кирхера «Sphynx mystagoga, sive diatriba hieroglyphyca de mumiis» (Тайноводство Сфинкса или рассуждение об иероглифах мумий) и «Энеиду» Вергилия. Лихуды

⁵³¹ Сменцовский М. Указ. соч. С. 328.

⁵³² Там же. С. 288.

приступили к переводу и даже составили дополнительные «тетрадки» с объяснением значений слов «сфинкс» и «мумия». Однако для точного перевода многих терминов на русский требовался словарь, и Иов обращается к Ф.М. Апраксину с просьбой передать Новгородскому училищу «Лексикон» Епифания Славинецкого⁵³³.

Митрополит Иов, очевидно, гордился, своим детищем и лично следил за делами школы. Сам Новгородский архиерей не имел достаточного образования для перевода книг или обучения, однако с усердием принялся хлопотать о том, чтобы снабдить свое детище всем необходимым. Для этого у митрополита были все возможности: Иов умел писать письма «высоким слогом» и состоял в добрых отношениях с семьей Меншиковых и братьями Ф.М. и А.М. Апраксинами⁵³⁴.

В 1706-1707 годах митрополит Иов ведет переписку с немалым числом влиятельных лиц. В 1707 году в письме к Н.М. Зотову, бывшему учителю Петра, Иов просит его похлопотать о том, чтобы на его имя были высланы «18 богословских книг, присланные к самодержавному Его Величеству от святейшего Досифея патриарха, яже ни в которой стране мира обретаются», а также оборудование т.н. «Верхней типографии», учрежденной Симеоном Полоцким, к тому моменту давно лежавшее без дела.⁵³⁵ Письмо с той же просьбой о книгах Досифея Иов направляет к А.Д. Меншикову. Одновременно митрополит пишет и письмо супруге князя Дарье Михайловне, в котором рассказывает о пользе заведенного в Новгороде училища и благодарит за благодеяния, оказанные его епархии княжеским семейством.

Митрополит Иов устанавливает контакты с Фёдором Поликарповым, возглавлявшим Московский Печатный двор, отправляет ему переведенные книги и просит «исправить», т.е. отредактировать на Печатном дворе пролог,

⁵³³ Чистович И. Указ. соч. С. 123-124.

⁵³⁴ А.М. Апраксин, также покровительствовал Лихудам.

⁵³⁵ Там же. С. 119.

стихиру и канон Софии Премудрости Божией, переведенные Лихудами с греческого оригинала⁵³⁶.

Продолжается и начатая чуть ранее переписка митр. Иова с митр. Димитрием Ростовским. В конце 1705 – начале 1706 гг. году новгородский митрополит обратился к письмом к самому Ростовскому владыке с просьбой выслать в Новгород недавно вышедшую в 1705 году последнюю книгу Четий-Миней (июнь-август)⁵³⁷. Переписка архиереев продолжалась, хотя и крайне нерегулярно, вплоть до самой смерти Ростовского митрополита в 1709 г. В письмах затрагивались проблемы духовных училищ, новгородского и ростовского, обсуждались насущные проблемы церкви⁵³⁸.

Уже имея царское разрешение на получение в Москве типографского оборудования и богословских книг, во второй половине 1707 года митр. Иов посылает в Москву делегацию в составе Софрония Лихуда, хутынского архимандрита Феодосия Яновского и митрополичьего казначея Феодосия. Им предстояло привести в Новгород «Лексикон» Епифания Славинецкого и другие книги, типографию с мастерами и оборудованием, а также справщика Николая Семенова⁵³⁹. Однако Стефан Яворский задержал Софрония в Москве, для того, чтобы тот преподавал греческий язык при академии. Более того, в январе 1708 г. в ближней государевой канцелярии было принято заключение о том, чтобы вызвать в Москву также и Иоанникия Лихуда для преподавания греческого языка⁵⁴⁰. Митрополиту Иову удалось добиться того, чтобы Иоанникий остался в Новгороде, однако Софроний так и не вернулся.

Мы уже говорили о том, насколько близки были митрополиту Иову Лихуды, бывшие лидеры «грекофилов». Однако владыка Иов ничуть не смущался прибегать к помощи людей с латинскими симпатиями. Более того, начальный период архиерейства Иова был тесно связан с выходцами из Киева. Среди них – Гавриил Домецкий и Феодосий Яновский.

⁵³⁶ Чистович И. Указ. соч. С. 125.

⁵³⁷ Там же. С. 121-122.

⁵³⁸ Федотова М.А. Эпистолярное наследие. С. 144-150.

⁵³⁹ Чистович И. Указ. соч. С. 81.

⁵⁴⁰ Сменцовский М. Указ. соч. С. 351.

Феодосий происходил из смоленской шляхты и в 1663-1676 годах обучался в Киево-Могилянском коллегиуме вместе с митр. Димитрием Ростовским. Затем Феодосий принял монашество и к 1690-м уже был насельником московского Симонова монастыря. Где-то в середине 1690-х, за жалобу на притеснения со стороны сурового симоновского архимандрита Варфоломея, Яновский был сослан в оковах в Троице-Сергиеву лавру. Иов, бывший тогда Троицким архимандритом, принял участие в судьбе ссыльного Феодосия, освободил его от цепей и приблизил к себе.

Когда в 1697 г. Иов стал митрополитом новгородским, то он взял с собой и Феодосия. Вероятно, он ценил учёность малороссийского инок и его административный талант. По этой причине в 1701 году Иов сделал Феодосия игуменом, в 1704 году – архимандритом Хутынского монастыря, настоятели которого традиционно были первыми помощниками новгородских митрополитов. Во время пребывания в Новгородской епархии Феодосию удалось познакомиться с царем Петром, который оценил способного и образованного игумена. Известно, что уже в октябре 1704 года Феодосий в письме жаловался прямо государю на непослушание бывшего келаря Хутынского монастыря. В 1708 году Феодосий вместе с Софронием Лихудом был направлен в Москву. Там хутынский архимандрит встретился с Петром, после чего монарх назначил Феодосия «духовным судьей» для заведывания духовенством новоприобретенных ингерманландских земель и Петербурга. Митр. Иов был извещен об этом лишь письменно⁵⁴¹. Позднее Феодосий был весьма близок к Петру и стал первым архимандритом Александро-Невской лавры.

Судьба Гавриила Домецкого сложилась иначе. Гавриил Домецкий, скорее всего, был родом с Украины, однако переехал в Москву, где имел семью и состоял на приказной службе⁵⁴². Затем Домецкий принял монашество, в 1677-1680-х годах он был игуменом Петровского монастыря в

⁵⁴¹ *Титлинов Б.* Феодосий (Яновский) / Русский биографический словарь СПб., 1913. Яболоновский-Фомин. С. 346-347.

⁵⁴² *Яхонтов И.* Иеродиакон Дамаскин... С. 9, 13.

Москве, а с 1680 по 1691 гг. – Симоновского. В богословских спорах того времени он был на стороне «латинствующих», есть сведения о его знакомстве с иезуитами, проживавшими в то время в Москве⁵⁴³. За этот период из под пера Домецкого вышло несколько сочинений, касавшихся различных сторон церковной жизни. Особый интерес представляет несколько его сочинений, посвященных монашеской жизни. В них Домецкий обличает пороки монахов, а вместе с тем разъясняет, как следует жить инокам. Наставления Гавриила Домецкого примечательны тем, что он допускает для монахов некий комфорт (например – лакомства), а для больных полностью отменяет пост⁵⁴⁴. Между тем, у нас нет точных сведений о его образовании. После ареста Сильвестра Медведева Гавриил Домецкий отрекся от своих прежних взглядов и сжег рукопись сочинения о преложении Св. Даров. Несмотря на это, Домецкий как явный представитель «латинствующих» и лицо близкое к В.В. Голицину, был в 1691 году сослан из Москвы в Иверский Валдайский монастырь⁵⁴⁵. Здесь он в сане игумена пребывал до 1699 года, когда, по причине жалобы на него со стороны одного из насельников обители, Домецкий был переведен в Юрьевский Крестный монастырь, архимандритом которого он позднее стал.

Митрополит Иов, с отзывчивостью отнесся к бывшему столичному архимандриту, пребывавшему в его епархии. Новгородский архиерей неоднократно обращался к нему за книгами (похоже, опальный Домецкий смог захватить с собой из Москвы свою библиотеку). Планируя создать в Новгороде училище, Иов прислушивался к советам образованного Гавриила Домецкого, по всей видимости, доказывавшего преимущество латинской школы киевского образца. В 1703 или 1704 году к митрополиту Иову прислали несколько сочинений «грекофилов», в том числе сочинение Евфимия Чудовского о преимуществе греческого текста Библии над латинским и польским. Домецкий в том же году предоставил митрополиту

⁵⁴³ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 165.

⁵⁴⁴ Любимов С. Борьба между представителями Великорусского и Малорусского направления // ЖМНП 1875. № 9. С. 90.

⁵⁴⁵ Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 165.

Иову свои критические замечания на сочинения Евфимия, сочетавшиеся с апологией латинской школы. Вскоре после этого, в 1704 году Домецкий написал и подал митрополиту Иову целое сочинение «Опровержение на книгу Остен», в которой открыто высказывал идеи «латинствующих» конца 1680-х и крайне негативно отзывался о «грекофилах» в целом и Евфимии Чудовском – в частности⁵⁴⁶.

Иеродиакон Дамаскин принадлежал к другому типу людей. Коренной москвич, он с давних пор знал митрополита Иова. Так, Дамаскин вспоминал о давнем случае, когда он, будучи еще был мирянином, зашел с дороги в Троице-Сергиев монастырь, где встретил гостеприимный прием: Иов, бывший в то время иеродьяконом в Лавре, дал ему «осьмуху хлеба и полрыбы семги»⁵⁴⁷. Когда в 1690-х Иов стал настоятелем московского Петровского монастыря, Дамаскин, бывший тогда послушником Чудова монастыря, рассчитывал побеседовать со своим старым товарищем, но так и не смог сделать этого из-за занятости последнего. Затем Дамаскин отправился на Афон, откуда вернулся в начале 1700-х. В Москве его тепло встретил патриарший ризничий иеродиакон Филарет. Филарет состоял в переписке с митр Иовом, последний, узнав о возвращении товарища с Афона, пригласил его к себе в Новгород. Некоторое время Дамаскин по просьбе владыки Иова путешествовал по монашеским обителям русского Севера, подыскивая митрополиту место для уединенного жилища. Дамаскин пишет, что митрополит в это время думал о том, чтобы оставить кафедру и стать пустынножителем и просил его найти подходящее место. Не достигнув успеха, Дамаскин возвратился в Москву. Иов за это время так и не встретился с ним лично для беседы.

В 1705 году в Чудов монастырь пришло письмо Иова к иеродьякону Филарету с просьбой прислать книгу «Грешных спасение», а также несколько иных, близких по тематике, которых надлежало подобрать

⁵⁴⁶ Сменцовский М. Указ. соч. С. 334-335.

⁵⁴⁷ Яхонтов И. Указ. соч. С. 3.

иеродьякону Дамаскину. Дамаскин ответил митрополиту Иову рядом писем, в которых резко критикует Домецкого, по его словам злоупотреблявшего доверием Иова, который и сам знает о недостатках Домецкого, но полагает, что того нечем заменить⁵⁴⁸. Он высылает Иову сочинение «Сто пять ответов», в которой подвергал резкой критике «Опровержение на Остен» Домецкого и доказывал ошибочность его взглядов.

Личность Дамаскина представляет для нас большой интерес еще и по той причине, что он жил в Чудовом монастыре одновременно с Феологом. В своей полемике с Домецким, Дамаскин продемонстрировал незаурядные познания в богословии, церковной истории и языках⁵⁴⁹. Между тем, мы знаем, что и Феолог был достаточно образован для того, чтобы занять должность справщика Московского Печатного двора. Скорее всего, необходимые познания они получили у тех насельников Чудовского монастыря, которые в 1660-70-е гг. участвовали в работе переводческого кружка и занимались переводами ещё вместе с Епифанием Славинецким или же имели отношение к школе, находившейся в монастырских стенах в это время.

Следует сказать несколько слов и дальнейшей судьбе Гавриила Домецкого. Иов охладел к Г. Домецкому, а в 1708 году у них вспыхнула ссора. В письме к троицкому архимандриту Сергию в сентябре 1708 г. Иов называет Домецкого слугой дьявола, который «без зла не усыпает; на пере и словесе всегда кается, а изнутри всепагубныя души его повсюду износятся», а именно – клеветает на неких «духовных», о чем митрополит Иов считает нужным известить своего адресата⁵⁵⁰. В другом письме к Сильвестру (уже Нижегородскому митрополиту) он сообщает, что Гавриил уже лишен архимандритства и находится в ссылке («в оземствовании»), однако продолжает рассылать с доверенными людьми письма «по неким градам к честным особам, хотя лжесложным писанием правду себе присовокупити⁵⁵¹». По словам Иова, ему известно, что Домецкого никто не желает слушать, за

⁵⁴⁸ Яхонтов И. Указ. соч. С. 9-11.

⁵⁴⁹ См. его возражения Домецкому в: Яхонтов И. Указ. соч. С. 20-93.

⁵⁵⁰ Чистович И. Указ. соч. С. 83.

⁵⁵¹ Там же. С. 85

исключением одного влиятельного лица. «Точию един господин к нему милостив и благоутробен, и всегдашний ходатай о нём обещается бытии; его же персону и сам не невесть твоя святыня. Но они аще и вооружаются на ны, дабы сокрушити, яко паутину, но сами за сию хвастость прежде нас получают нескончаемую кончину. Имже да дарует Бог прощение и благословение, zde же и на небеси стогубное мздовздаяние»⁵⁵².

Эти письма позволяют предположить, что между митр. Иовом и Гавриилом Домецким возник некий острый конфликт, и последний пытался привлечь на свою сторону влиятельных духовных лиц, рассылая к ним письма. То, с какой осторожностью Иов пишет о заступнике Г. Домецкого, позволяет предположить в нём никого иного как митр. Стефана Яворского, который вполне мог поддержать своего земляка. Косвенным подтверждением этого служит то, что в сентябре 1709 года в письме своему ученику Андрею Бодаковскому, находившемуся тогда в Москве, митр. Димитрий Ростовский просит: «О отцу Домецком хотел бы ведати, будет ли к нам на игуменство в Петровский монастырь или нет. Чернцы игумена просят, а я его наджидаю»⁵⁵³. Однако этим планам не суждено было осуществиться (возможно, потому, что в октябре 1709 года митр. Димитрий скончался) и Гавриил Домецкий был отправлен на покой в Киев, где и скончался⁵⁵⁴.

Далеко не случайно, что судьба участника «последней полемики латинствующих и грекофилов», игумена Гавриила Домецкого, оказалась в конечном итоге связана с Ростовским митрополитом. Это показывает, что митр. Димитрий, лишь недавно прибывший с Украины, включился в бурную жизнь узкого круга церковных интеллектуалов Великодержавии.

Однако еще больший интерес представляют личность митр. Иова Новгородского: показателен тот факт, что он оказался единственным архиереем-великороссом, с которым митр. Димитрий поддерживал постоянные контакты. При этом владыка Иов был и единственным

⁵⁵² Чистович И. Указ. соч. С. 83.

⁵⁵³ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 184.

⁵⁵⁴ Там же.

архиереем-великороссом, заинтересованным в церковном просвещении клириков и мирян. И он также принадлежит к поколению, выдвинувшемуся в 1690-х.

Хотя митр. Иов не имел систематического образования, оказавшись на архиерейской кафедре, он приложил все старания для того, чтобы создать в Новгороде культурный центр, который мог бы стать вторым по значению после Москвы для Великороссии. Для этого Новгородский владыка употребил все имевшиеся у него связи, как среди духовных, так и светских лиц. В тяжелых условиях 1700-х годов, ему удалось организовать училище и переводческий кружок достаточно высокого уровня. Это стало возможным не только благодаря связям митр. Иова среди влиятельных светских лиц, но и благодаря тому, что владыка Иов в своем предприятии стремился привлекать к сотрудничеству всех известных ему образованных людей, вне зависимости от того, было ли их образование «латинским» или «греческим».

В связи с этим предположение И.А. Шляпкина о том, что Иов симпатизировал «латинствующим» еще со времен патриарха Иоакима⁵⁵⁵, представляется необоснованным. Оно основано только на весьма тенденциозном сообщении Гавриила Домецкого, который наряду с ним, в полемическом задоре приводит и такие «точные» сведения о событиях 1680-х гг., как то, что братья Лихуды были евреями, приняли постриг лишь в Москве и пытались при В.В. Голицыне убежать в Китай⁵⁵⁶. Как мы уже убедились, после 1690 г. говорить о существовании партий «латинствующих» и «грекофилов» не представляется возможным.

Не вполне подтверждается и высказываемое в историографии мнение о том, что митр. Иов в 1700-х гг. поначалу склонялся к взглядам «латинствующих», но потом, в связи с полемическим посланием иеродиакона Дамаскина «Сто пять ответов», изменил свою точку зрения⁵⁵⁷. Подробное рассмотрение обстоятельств конфликта митр. Иова Новгородского и

⁵⁵⁵ См. Шляпкин И.А. Св. Димитрий... С. 166.

⁵⁵⁶ Яхонтов И. Указ. соч. С. 28.

⁵⁵⁷ См. Яхонтов И. Указ. соч. С. 3-5; Чистович И. Указ. соч. С. 63- 66; Любимов С. Указ. соч. С. 92.

Гавриила Домецкого на эпистолярном материале, позволяет предположить, что причины конфликта не носили богословский характер. Кроме того, этот конфликт, очевидно, имел место несколько позже того, как в Новгород было прислано сочинение Дамаскина. Не отразилась полемика и на взаимоотношениях митр. Иова с Феодосием Яновским, получившим богословское образование западного толка в Киево-Могилянской коллегии. Братья Лихуды, хотя и были приглашены в Новгород лишь в 1706 году, обладали для митр. Иова авторитетом в вопросах богословской учёности и раньше, о чем свидетельствует послание владыки к ним, датированное 1702 г.

Всё это вновь подтверждает высказанное выше утверждение о том, что после собора 1690 г. в великорусской интеллектуальной элите не наблюдается отторжения по отношению к малороссам-могилянам в связи с некими богословскими разногласиям. Наоборот, лучшие представители церковно-интеллектуальной элиты Великороссии неизменно стремились установить отношения с образованными малороссами, видя в них своих единомышленников и помощников. В этом контексте переписка митр. Иова с митр. Димитрием выглядит вполне логично: у двух архиереев, озабоченных просвещением своей паствы и устройением школ, были общие интересы. При этом подобная просветительская программа была достаточно типичной для архиерея-малоросса, но необычной для представителя великорусского епископата.

Итак, теперь, когда мы представляем, каким образом складывались взаимоотношения митр. Димитрия с великорусскими интеллектуалами, мы можем ответить на вопрос, заданный в самом начале этого раздела: каковы же были объективные предпосылки этой дружбы, а говоря иначе – что обусловило столь тесное сближение представителей московской и могилянской интеллектуальной элит в начале XVIII в.?

Ответ представляет достаточно ясным. Во всех случаях интерес к киевской учёности проявляли носители нового представления о роли

церковного интеллектуала. Часто это были представители последнего поколения церковно-интеллектуальной элиты, сформировавшегося к 1690-х гг. и получившего «пёстрое» образование, близкое могилянской традиции. В их деятельности было всё больше общего с деятельностью их малорусских современников, что наиболее наглядно проявлялось в стремлении к христианскому просветительству.

Христианское просветительство московских представителей интеллектуальной элиты рубежа XVII–XVIII вв., таких как Карион Истомин, так же, как и христианское просветительство могилянцев, адекватным образом может быть понято только в рамках процесса конфессионализации, в ходе которого распространение вероучительных знаний приобретает первостепенное значение. Однако, если отдельные проявления процесса конфессионализации были свойственны русской религиозной культуре и ранее, то на рубеже XVII–XVIII вв. происходят важные перемены. Эти изменения становятся особенно отчётливо видны на примере отношений митр. Димитрия с московскими интеллектуалами в ходе работы над Четьями-Миньями.

При патр. Иоакиме, киевский проект по написанию Четий-Миней в Москве воспринимался достаточно прохладно. В разгар евхаристических споров полемики его даже использовали как своего рода рычаг давления на строптивых киевлян, отозвав макарьевские Миней у митр. Димитрия. Однако при патр. Адриане ситуация резко изменилась. Идеи христианского просвещения Кариона Истомина, по всей вероятности, нашли полную поддержку со стороны патр. Адриана, которого современники характеризовали как человека добросердечного и легковерного⁵⁵⁸. Именно с позиции сознания необходимости христианского просвещения и осуществлялась та беспрецедентная поддержка митр. Димитрия, которую он ощущал в ходе своей работы над Житиями Святых на протяжении правления последнего московского первоиерарха.

⁵⁵⁸ См. Браиловский Н.О. Указ. соч. С. 87-88.

Так, в своём письме от мая 1695 г. письмо патр. Адриан высказывается следующим образом: «Ничтоже убо дражае словес Божиих, яже суть сладка душам умнословесным и сердцам человеческим, по Писанию. Ничтоже потребнее и полезнее удивительных богодействий и преславных чудес в богоугодных синех и дщерах, по премножеству силы Божиа бывающия в душах сердцах их; оных же во священном и церковном отец святых писаниях изявленна обретаются; за скудость же доброписцев и потщателей многим не токмо созерцаем, но ниже суть слышими, ихъже вси христианстии народы где-либо и слышати и видети всякого паче богатства и земнаго наслаждения всеусердно желают, да потекут в любовь Иисус Христову усердную верую и дела потребными. И понеже всякое писание богодухновенно и востокоцеркве отцев святых верно есть ко учению, к поощрению в добродетель, ко обличению совести своя или друга, ко исправлению и наказанию, еже в правду, да совершен будет Божий человек, на всяко дело благоуготован, велми требуется людем Господним»⁵⁵⁹.

Тем самым московский патриарх (и стоящий за ним секретарь, иг. Карион Истомирин) осмысливают написание Четий-Миней митр. Димитрием не просто как создание очередного произведения православной книжности, но как важный этап в деле христианского просвещения народа и воспитании его для богоугодной жизни. Московские интеллектуалы круга Печатного двора включаются в работу над Четьями-Минейми: сперва их помощь сводится лишь к пересылке отдельных материалов, но потом, когда митр. Димитрий переезжает в Великороссию, его московские друзья начинают деятельно поддерживать его в работе над «Книгой Житий Святых» консультациями в затруднительных случаях и отысканием необходимых источников. Позднее, митр. Димитрий обращается к ним за помощью в работе над антистарообрядческими полемическими трудами. Так же, на основе общих взглядов на цели и средства христианского просветительства, выстраиваются отношения Ростовского архиерея с митр. Иовом

⁵⁵⁹ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С 234-235.

Новгородским. При этом во взаимоотношениях великорусских интеллектуалов со митр. Димитрием мы не видим никаких отголосков противостояния «латинствующих» и грекофилов» 1680-х – нач. 1690-х гг. Всё это позволяет утверждать, что в кон. XVII – нач. XVIII вв. единый процесс конфессионализации способствовал интеграции великорусской и малорусской интеллектуальных элит. Роль митр. Димитрия и его Четий-Миней в этом процессе была крайне важной.

* * *

Рассмотрев наиболее яркие случаи участия митр. Димитрия в бурной интеллектуальной жизни Русской церкви конца XVII – начала XVIII в. мы сможем, наконец, ответить на вопросы, какими были богословские взгляды митр. Димитрия и какими были его отношения с современниками-великороссами.

В богословском плане митр. Димитрия никак нельзя назвать «следующим» за кем-то, будь то иезуитские теологи или могилянские авторы. «Умный покой и созерцательность схоластики»⁵⁶⁰ для владыки были не откровением о величии Римской церкви, но путём постижения той гуманитарной учёности, которая расцветала в его время на Западе. Поэтому полученное митр. Димитрием образование не сделало его «латинствующим», дав набор готовых ответов, заимствованных у католических авторитетов, но снабдило его, прежде всего, совокупностью методов для решения богословских проблем, актуальных для Русской церкви на рубеже XVII–XVIII вв., в духе православного вероучения.

Можно выделить две основные черты этой методики. Первая черта – это чёткая логика и желание выявить главное в полемике и устраниваться от спора о второстепенном, что ярко проявилось в том, как Димитрий Савич подошёл к проблематике евхаристических споров в своём «Рассуждении о

⁵⁶⁰ Зубов В.П. Указ. соч. С. 51.

пресуществлении святой евхаристии». Однако разделение главного и второстепенного – это не только чисто методологический приём, но основополагающий принцип богословствования митр. Димитрия: главная тема его сочинений, посвященных актуальным богословским проблемам своего времени – разделение между небесным и земным, временным и вечным.

Второй чертой богословского метода митр. Димитрия можно назвать его широкое обращение к церковному Преданию. И здесь Ростовскому владыке неоценимую помощь оказывала латинская книжность, открывавшая доступ к сокровищнице святоотеческой мудрости, заботливо собранной поколениями западных авторов. В своих творениях митр. Димитрий выражал традиционное учение Православной церкви в терминологии второй схоластики – так, как это было принято среди современных ему киевских и греческих богословов XVII–XVIII в. При этом Димитрий Савич широко опирался на восточных отцов церкви и никоим образом не был склонен к безусловному подражанию католическим теологам. Более того, в некоторых случаях он демонстрировал большую самостоятельность мысли чем «грекофилы» – примером этому служит восприятие Димитрием Савичем «несхоластичного» учения свв. Марка Эфесского и Николая Кавасилы о важности для пресуществления Св. Даров всей анафоры.

Тем самым, европейско-риторическое образование митр. Димитрия Ростовского не только не ограничивало его, но, наоборот, раскрывало перед ним новые горизонты, помогая в богословских изысканиях.

Отношения с современниками митр. Димитрия Ростовского были тесно связаны с его убеждениями, описанными выше. Великоорусская интеллектуальная элита к рубежу XVII–XVIII вв. претерпела качественные изменения: к этому времени возросло поколение людей, для которых европейское риторическое образование было не «киевской новинкой», но начальным этапом жизненного пути. Эти люди, такие как Карион Истомин, были открыты к сотрудничеству с киевлянами, более того – сами стремились

к нему. Благодаря им эпоха патр. Адриана ознаменовалась всё нарастающим расширением дружеских отношений между Москвой и Киевом, причём эти связи были уже не односторонними: в тесное эпистолярное общение вступали единомышленники. Этот процесс – формирование европейски образованной великорусской церковно-интеллектуальной элиты – был общим следствием процесса конфессионализации, протекавшего в России: для того, чтобы отвечать на богословские вызовы времени и распространять знания об ортодоксальном учении Церкви в народе, Русская церковь нуждалась в образованных, инициативных и благочестивых людях.

Таким человеком был митр. Димитрий Ростовский – таким людьми были его великорусские друзья и адресаты: иером. Феолог, иг. Карион Истомина, митр. Иов Новгородский и другие. Великорусские и малорусские интеллектуалы к началу XVIII в. двигались в одном направлении – вот почему могилянские архиереи, такие как митр. Димитрий, стали для лучших людей великорусской церкви не «чужаками», а «флагманами»⁵⁶¹.

⁵⁶¹ Ср. Харламович. К.В. Указ. соч. С. 466.

Глава III

Деятельность митрополита Димитрия Ростовского в контексте религиозно-культурных перемен в России Раннего Нового времени

Раннее Новое время стало для России одновременно как периодом культурного динамизма и открытости, так и эпохой, когда религиозность людей, населявших страну, не только не становилась меньше, но скорее развивалась и усиливалась, приобретая новые формы. Это отражалось в искренней набожности, потрясавшей иностранцев, распространении народной религиозной литературы и массовом строительстве храмов и монастырей, наконец – в появлении и распространении «раскола» – как совокупности религиозных движений, апеллировавших к равнодушному человеку в апостасийном мире⁵⁶². Хотя вера, как и в Средние века, продолжала сохранять важное место в жизни человека, в XVII – начале XVIII вв. в России происходит формирование нового типа религиозности, для которого свойственно индивидуальное переживание веры, ощущение личностного общения с Творцом, стремление к воцерковлению мира⁵⁶³. Эти социокультурные процессы сближали русскую культуру с культурой Западной Европы того времени⁵⁶⁴, где «всё вращалось вокруг Бога, Его требований, Спасения»⁵⁶⁵.

Всё это приводило к тому, что размышления учёного духовенства над судьбами Церкви редко оставались не востребованными: тезисы, высказанные в трактатах и дебатах, часто находили воплощение в постановлениях церковных соборов. Ключевыми фигурами в деле введения новых религиозных норм были, прежде всего, деятельные архиереи,

⁵⁶² Бусева-Давыдова И.Л. Россия XVII века: культура и искусство в эпоху перемен. Дисс. докт. искусств. М., 2005. С. 259-264; Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2011. С. 115, 604, 609-610.

⁵⁶³ Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. С. 268-295; Вайгачёв С.А. Духовная культура переходной эпохи от Средневековья к Новому времени в России и Западной Европе: некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1992. С. 60-72.

⁵⁶⁴ См.: Bushkovich P. Op. Cit. P. 178-179; Вайгачёв С.А. Указ. соч. С. 46-49. Паскаль П. Указ. соч. С. 44-49.

⁵⁶⁵ Шоню П. Указ. соч. С. 442.

преисполненные решимости воплотить на практике в своих диоцезах то, о чём рассуждали теологи.

Димитрий Савич принадлежал к числу подобных архиереев. Он взошёл на Ростовскую кафедру в 1702 г. Это означало, что ростовским митрополитом стал один из ведущих киевских церковных интеллектуалов. Перед ним стояла нелёгкая задача: использовать знания и опыт, накопленные за десятилетия книжных штудий и пребывания в лучших малороссийских монастырях, для разрешения тех проблем и нестроений, которыми изобиловала после десятилетий смут и незавершённых преобразований великорусская церковная жизнь.

В этой главе на примере нескольких сюжетов мы рассмотрим, как митр. Димитрий Ростовский исполнял свой архипастырский долг по преобразованию религиозной жизни паствы, давая ответы на те вызовы, которые ставило перед ним его время. Это поможет нам полнее понять его и как деятеля культуры барокко, «религиозного века»⁵⁶⁶.

Выбор этих сюжетов из всего множества тем, связанных с деятельностью Ростовского владыки не произволен и позволяет нам взглянуть на религиозную и культурную жизнь России конца XVII – начале XVIII в. во всём её многообразии. Проблема «внешнего знания» и европейской учёности вообще, будучи одним из центральных вопросов эпохи, является той темой, мимо которой просто невозможно пройти исследователю митр. Димитрия. Изучение изменения понимания греха позволяет коснуться проблематики перемен в сфере религиозной ментальности, а рассмотрение вопроса о месте таинств Исповеди и Причастия в церковной жизни даёт возможность познакомиться с религиозностью Раннего Нового времени не только в виде идей и богословских построений, но и во вполне зримой форме конкретных практик и институтов.

⁵⁶⁶ Шоноу П. Указ. соч. С. 444.

§1. Традиции и новации латинской образованности у митр. Димитрия Ростовского

В 1739 г. юный воспитанник Киево-Могилянской академии Петр Величковский твердо решил покинуть стены *alma mater*. В письме ректору он аргументировал свой отказ продолжать обучение следующим образом: «От внешнего учения ощущаю в душе своей никоеяже ползы, слыша бо в нем чаще воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиитическия возненавидех от души таковое учение. Зане аще бы и во внешнем учении употребляли словес Б[о]гоносных Ц[е]ркве С[в]ятыя учителей, Д[у]ховного Разума от ПреС[вя]таго Д[у]ха научившись, то сугубыя ползы Д[у]ховного Разума и внешнего учения ученики сподоблялися: А понеже якоже напечатано есть во Алфавите Д[у]ховном, днесь не от Д[у]ха С[вя]та, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих Любомудрцев разума учатся, сего ради до конца ослепоша и лжею и прелстишася от пути правого в Разум и словес точию изглаголании учатся: внутри души мрак и тма, на языке же вся их премудрость. То по свидетельству сему, от такового учения не ощущая в душе моеи пользы, к тому же и бояся, да не како от него якоже и мнозем случается впаду в развращенный разум, оставих е»⁵⁶⁷.

Трудно найти более яркое обличение «латинской» учёности могилянской традиции, да и вообще культуре барокко XVII–XVIII вв. Однако чуть позже Петр Величковский, удалившись на Афон и приняв монашеский постриг, изменил свой взгляд на «внешнее учение». Теперь мы хорошо знаем его под именем иноческим именем Паисия, как преподобного, великого подвижника и составителя славянского «Добротолюбия», возродителя русского старчества. Широчайшая книжная деятельность, работа над переводом и исправлением монашеских текстов внушили прп. Паисию глубокое уважение к киевской учёности, от которой он когда-то отрёкся. В письмах иннок прямо утверждает, что переводчику духовных книг

⁵⁶⁷ Цит. по: Боголюбов К.Л. Внешнее учение и литературная деятельность: о трех юго-западных книжниках XVII–XVIII веков: Дмитрий Савич, Иоанн Величковский и Паисий Величковский. Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы. М., 1994. С. 187.

следует в совершенстве знать «внешнюю премудрость», причём не только в рамках филологии, но «и самых высоких учений, пиитики, глаголю, риторики, и философии, ещё же и самая Богословия не перстом коснувшись»⁵⁶⁸. Сознавая недостаточность своего образования, не превзошедшего класса грамматики, он сокрушался о том, что по «невежеству» и «упрямству» не послушал ректора, «премудрейшего мужа», убеждавшего юного Петра не бросать науку.

Тема соотношения светского знания или, согласно святоотеческой традиции, «внешней мудрости» и «мудрости духовной» привлекала внимание богословов уже с первых веков развития христианской мысли. Исчерпывающий ответ на вопрос, как же должно относиться христианину к языческой культуре дали Великие каппадокийцы.

Так, свт. Василий Великий писал: «В эту жизнь вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных; но пока, по возрасту, не можем изучить глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око... И мы, конечно, должны держаться той мысли, что нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, – подвиг, для которого всё должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и с стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе»⁵⁶⁹.

Свт. Григорий Богослов вторит ему: «Полагаю же, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожною, опасною и удаляющую от Бога... Напротив,

⁵⁶⁸ Паисий Величковский, *прп.* Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, Старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1847. Цит по: Боголюбов К.Л. Указ. соч. С. 194.

⁵⁶⁹ Василий Великий, *свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // Творения. Т. 1. М., 2008. С. 720.

надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»⁵⁷⁰.

Позднее в восточной патриотической традиции сохранялась мысль о том, что светские знания полезны, но лишь когда служат духовным знаниям.

Наряду с таким учением о роли светских знаний, существовало и учение о необходимости очищения разума для познания Бога. Прп. Исаак Сирийский изложил это учение так. Существует три ступени ведения – плотское ведение, на которой разум человека поглощен удовлетворением разнообразных плотских похотей и не думает о Боге; душевное ведение, на которой разум занят душевными помышлениями и думает о богоугождении; духовное ведение, совершенное, при достижении этой степени разум возносится над земными попечениями и сверхъестественно созерцает небесные реальности⁵⁷¹. На этом пути совершенствованию разума для познания Творца помогают молитва, добродетельная жизнь и чтения Св. Писания – светские знания же бесполезны, а часто и вредны. И именно в этом контексте свт. Григорий Палама, полемизируя с Варлаамом Калабрийским, осуждал увлечение философией как якобы способствующее богопознанию⁵⁷².

Книга когда-то смутившая, прп. Паисия Величковского в юности – «Алфавит духовный» митр. Исая Копинского⁵⁷³ – наглядно демонстрирует как традиционные идеи восточно-христианских богословов осмыслялись в эпоху Раннего Нового времени.

Этот текст, предназначенный для монахов (первоначальное заглавие труда – «Лествица Духовная по Бозе жительства иноческого, содержащая в себе тридцать и три главы по образу Господня по плоти на земли жития, еже

⁵⁷⁰ Григорий Богослов, свт. Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 609.

⁵⁷¹ Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические. М., 2002. С. 186-205.

⁵⁷² Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих // Добротолюбие. М., 2001. С. 393-420.

⁵⁷³ С середины XVIII в. «Алфавит духовный» нередко ошибочно приписывается митр. Димитрию Ростовскому. Между тем существует экземпляр этого труда из библиотеки митр. Димитрия, на титульном листе которого указан автор «преподобный Исайя Копинский»: ОР ГИМ. Син. 146. Л. 5 об.

есть тридесят и три степени») был создан в начале 1630-х гг. и органично вписался в позднейшую киевскую книжную традицию⁵⁷⁴. Первые главы трактата представляют, по сути, авторизованную переработку нескольких глав «Подвижнических слов» прп. Исаака Сирина⁵⁷⁵, чьи труды были хорошо знакомы русскому монашеству⁵⁷⁶, с изложением учения о ведении, о котором уже говорилось выше.

По тону они значительно отличаются от своего древнего первоисточника и, в своем роде являются настоящим гимном разуму. Автор с самого начала пишет, что причиной грехопадения Адама послужило «безумие и всех вещей неразмотрение»⁵⁷⁷. Отсюда делается вывод, что если человек отпал от Бога и благодати безумием, то вновь воссоединиться с Богом возможно лишь разумом и «всех вещей познанием». Этот акцент на первостепенной важности разума для духовной жизни человека является лейтмотивом всего «Алфавита духовного» – при этом разум понимается именно как способность к рациональному мышлению. Совершенствование ума даёт «умное делание», то есть упражнение в богомыслии, молитве, чтении Св. Писания и в аскетических подвигах – а светские науки без «умного делания» ведут в мрак⁵⁷⁸ (этот момент и смутил в своё время юного Петра Величковского). Центральная мысль труда киевского аскета: «по елику процветает разум, по толику возрастает и вера», а от неё – и добродетели, и надежда на Бога, и любовь. Безумие же делает невозможным всё вышеперечисленное.

⁵⁷⁴ Вплоть до начала XVIII в. «Лествица» митр. Исаии Копинского была известна в рукописных списках, не только в Малороссии, но и в великорусских монастырях. Был список этого труда и в библиотеке митр. Димитрия Ростовского. В 1710 г. тщанием киевского иеромонаха Ильи «Лествица духовная» была напечатана под заглавием «Алфавит духовный» без указания автора. В XVIII в. после ряда анонимных переизданий, за «Алфавитом» закрепилось авторство Димитрия Савича, чему способствовало включение этого труда в первое собрание сочинений Ростовского митрополита, изданного в 1764 г.⁵⁷⁴. В целом, «Алфавиту» было суждено стать одним из самых известных и влиятельных произведений киевской традиции – достаточно упомянуть, что по ней, по свидетельству Н.А. Мотовилова, учился духовной жизни сам прп. Серафим Саровский. См. *Нилус С.А.* Великое в малом // Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. М., 2003. С.746.

⁵⁷⁵ Ср. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 2002. С. 186-208.

⁵⁷⁶ *Гранстрем Е.Э., Тихомиров Н.Б.* Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности // Вестник церковной истории. 2007. № 1 (5). С. 137-143.

⁵⁷⁷ ОР ГИМ. Син. 146. Л. 11.

⁵⁷⁸ Там же. Л. 16-17.

Хотя митр. Исаяю Копинскому суждено было стать непримиримым соперником митр. Петра Могилы, главную идею «Алфавита духовного» можно назвать конгениальной всей могилянкой традиции второй половины XVII – начала XVIII вв., всецело направленной на развитие разума для духовного преуспеяния. И личность митр. Димитрия Ростовского, служит, безусловно самым ярким примером подобного преуспеяния: ведь он был славен учёностью при жизни – и уже на его похоронах митр. Стефан Яворский возглашал: «Свят, Димитрий, свят!»

Обширная библиотека митр. Димитрия изобилует латинскими изданиями, среди которых – не только богословские труды, но и «общегуманитарные». Владыка Димитрий, без сомнения, был одним из искуснейших авторов восточноевропейского барокко: чисто с литературной точки зрения его проповеди, канты и школьные драмы представляют собой шедевры, эстетически созвучные своему времени. При этом личный духовный опыт, отображенный в сочинениях владыки, позволил прп. Паисию Величковскому поставить митр. Димитрия в один ряд с прп. Нилом Сорским⁵⁷⁹.

Получается, что с одной стороны мы видим высокообразованного человека, погружённого в культуру своего времени, с другой – аскета-молитвенника, т.е. человека от «духа времени» века максимально отстранённого. Попробуем же понять, какую цель видел митр. Димитрий Ростовский в обладании «внешней мудростью» и латинской образованностью в целом.

⁵⁷⁹ Паисий Величковский, прп. Об умной или внутренней молитве. М., 1902. С. 33.

1.1. «Внешние знания» и христианское просвещение

«Внешние знания» как помощь в толковании Св. Писания – барочная проповедь и Фома Млодзяновский – барочные концепты как выразительное средство – язык античной мифологии – «остроумные» толкования Св. Писания – «разговорный» стиль проповеди – юмор – «реализм сверхъестественного»

Нет сомнения, что Ростовский митрополит разделял традиционное святоотеческое воззрение на соотношение премудрости духовной и светской. В одной из проповедей владыка писал, что разум есть внешность души и если он будет повреждён грехом, то от человека: «без главы же разума, и без рук деяний разумных, остается един токмо Дагон, рыба несмысленная, паче же идол нечувственный и недейственный»⁵⁸⁰. В другом поучении он сравнивал мирскую эллинскую премудрость с яблоками содомоморскими, которые, по рассказам, прекрасны снаружи, но внутри заключают смрадный прах, и противопоставлял её духовной мудрости христианской⁵⁸¹. В «Книге Житий Святых» описано как прп. Косьма изучил всю человеческую премудрость, постиг движения светил – чтобы в итоге посвятить себя всецело познанию Создателя⁵⁸².

Но на что же в первую очередь обращал свой разум Ростовский владыка? Чтобы понять это, следует обратиться к его «творческой лаборатории» – к библиотеке.

Посмотрим внимательно, из чего была составлена библиотека митр. Димитрия. Без труда можно выделить две основные группы латинских сочинений. Первая группа была призвана помочь Ростовскому владыке в написании его *magnum opus*, Четий-Миней – к ней относятся многотомные агиографические и церковно-исторические сочинения, такие как *Acta Sactorum* и История Церкви кардинала Цезаря Барония. Назначение этих книг очевидно и не нуждается в специальных комментариях.

⁵⁸⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. II. С. 196.

⁵⁸¹ Там же. Сочинения. Т. III. С. 425.

⁵⁸² Димитрий Ростовский, *свт.* Книга житий святых. 4 декабря. М., 1764. Л. 27 об.- 28.

Куда интереснее для нас вторая группа. Это сочинения католических экзегетов Корнелия а Лапиде, Дидакуса де Безы и Франциска де Мендозы⁵⁸³, в тесной связке с которыми идут разнообразные справочные издания вроде словарей или энциклопедий, таких как «Polyanteya» или Calepin⁵⁸⁴.

По мнению митр. Димитрия, незнание Св. Писания лежит в основе дурной жизни народа. В «Розыске раскольнической брынской веры» он писал: «Бесчисленная бо злая раждаются от неведения Писаний. Оттуду прозябоша великия вреды еретичеств, оттуду житие неполезное, слепота душевная, прельщение диавольское»⁵⁸⁵. Однако попытка рассуждать о Писании без соответствующих знаний приводит к беде: корень раскола в том, что: «невежи, дерзнувша о вере испытывати и учити»⁵⁸⁶. Им противопоставлены «богословцы и правильные учителя, иже от юности жизнь свою в учениях изнуриша, имже Таины Божественного Писания откровенны суть, имже совершенный разум воссия»⁵⁸⁷. И вот тут-то и возникает потребность в усвоении «внешних наук».

Ещё блаженный Августин в «Христианской науке» писал, что для толкователя Писания необходимо не только знание языков, позволяющее сравнивать различные переводы Библии, но и постижение светских наук в объеме «семи свободных искусств» и даже шире, и писал: «ученые не должны забывать, что наши Св. Писатели употребляли все роды выражения, известные у грамматиков под греческим названием тропов и притом гораздо разнообразнейших и в большем обилии, нежели, как могут думать или верить те, которые не знают наших Св. Писателей и узнали сии тропы от одних только светских учителей. Знакомые с тропами легко находят их и в Св. Писании, и нередко пользуются ими к уразумению оногo»⁵⁸⁸.

Находившиеся в библиотеке Димитрия Савича обстоятельные работы иезуитских авторов представляли собой комментарии к текстам Священного

⁵⁸³ Янковска Л. А. Литературно-богословское наследие. С. 132-191; 246-254; 254-264.

⁵⁸⁴ Там же. С.71.

⁵⁸⁵ Димитрий Ростовский, свт. Розыск... С. 94; РГАДА Ф. 381 Оп. 1.Д. 352. Л. 73 об.

⁵⁸⁶ Там же; РГАДА Ф. 381. Оп. 1.Д. 352. Л. 74.

⁵⁸⁷ Там же. С. 95; РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Д. 352. Л. 74.

⁵⁸⁸ Димитрий Ростовский, свт. Розыск... С. 151.

Писания, составленные с привлечением последних достижений богословской науки Католической церкви конца XVI–XVII вв. Посттридентская богословская мысль в значительной мере использовала наследие Ренессанса: на помощь экзегету приходили и многочисленные цитаты из сочинений древних Святых Отцов, извлечённых из векового забвения гуманистами, и филология, позволявшая сравнивать тексты на греческом, латинском и древнееврейском, и наконец, история. Всё это превращало книги иезуитских экзегетов в настоящие библейские энциклопедии, насыщенные всевозможной информацией, необходимой для понимания смысла того или иного места Священного Писания.

Многочисленные пометы, которыми испещрены тома латинских толкователей из библиотеки Ростовского митрополита позволяют понять, что он неизменно пользовался ими – причём именно как энциклопедиями. Так, подавляющее большинство ссылок на труды иезуитских авторов, встречающихся в книгах и проповедях митр. Димитрия, на самом деле является цитированием святых отцов первого тысячелетия либо отсылками к историческим фактам, способствующим правильному пониманию определённых мест Писания. Действительно, поскольку Православная и Католическая церкви равно почитают святых отцов эпохи Вселенских соборов, то в работах иезуитских экзегетов были широко представлены классические патристические толкования Библии.

Однако овладеть премудростью латинских «экзегетических энциклопедий» могли лишь единицы – а в знании толкования Св.Писания нуждались тысячи. В первую очередь, доступные толкования нужны были священникам. В «Розыске о раскольнической брынской вере» Димитрий Савич определяет качества истинного учителя так: «Учение неложное есть то, еже происходит от уст Учителей, искусных в Божественном Писании, и благоразумия учительского исполненных, ведущих Писания святого силу, и толковати е право могущих. Подобае бо учителю не только быть освящену от Церкви Духом Святым во учительски сан поставлену, но и премудру,

доволен разум имущу, по словесе Самого Бога в пророчестве: устне иереев сохраняет разум, и закона взыщу от уст его (Малах. 2:7)»⁵⁸⁹.

Воспитать таких *истинных учителей* для Ростовской епархии должно было училище, которое было открыто митр. Димитрием Ростовским в сентябре 1702 г. и просуществовало, очевидно, вплоть до сентября 1709 г., когда болезнь владыки вкупе с окончательным истощением финансовых средств сделали продолжение занятий невозможными⁵⁹⁰. Благодаря усилиям и неистощимой энергии Димитрия Савича, в Ростове была создана не просто грамматическая школа, но «училище повышенного типа», обеспечившего лучшим ученикам полноценную подготовку к поступлению в высшие учебные заведения, такие как Славяно-греко-латинская академия в Москве или Могиланская академия в Киеве.

Программа предусматривала изучение латинского, церковно-славянского, греческого языков, а также начал богословия, риторики, стихосложения и, вероятно, церковного пения. Возможно, что, в качестве своеобразного «краткого курса общей эрудиции» преподавались также начала арифметики, истории и географии, а также этимология и синтаксис, хотя точных сведений на этот счет нет. Программа училища вполне укладывалась в те цели, которые достаточно лаконично в своём послании к духовенству сформулировал сам владыка Димитрий: «во еже бы им разумети силу чтомага Божественного Писания, да дадут иереи детей своих в училища грамматическия в Ростове, идеже повелением великого государя учат безденежно, для того нарочно, что бы священнические дети не были глупы, да егда вместо отец своих сподобятся священнического сана, умели бы в церкви поучать народ не точию книжным чтением, но и наизустним слова Божия сказанием»⁵⁹¹».

Поэтому в Ростовском училище, призванном готовить будущих пастырей, преподавался латинский язык, бывший ключом к латиноязычной

⁵⁸⁹ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 93; РГАДА Ф. 381. Оп. 1. Д. 352. Л. 73.

⁵⁹⁰ О проблеме даты окончательного закрытия училища см.: Зайцева Е.Е. Училище Димитрия Ростовского и начало новой системы религиозного образования в России. Рукопись дипломной работы. М., 2011. С. 158.

⁵⁹¹ Федотова М. А. Эпистолярное наследие... С. 221.

экзегетической литературе, а «в свободное от обычных своих занятий время святитель собирал способных учеников и толковал им некоторые книги из Ветхого Завета; в летнее время, проживая в архиерейском селе Демьянах, он объяснял ученикам Новый Завет»⁵⁹². Для учеников же, очевидно, писался и «Летопис Келейный» – сочинение, сочетавшее изложение событий Священной Истории с дидактическими толкованиями⁵⁹³.

Предметом другой заботы митр. Димитрия были «брыняне»-старообрядцы. «Розыск раскольнической брынской веры» содержит целый ряд библейских толкований, посвящённых актуальным проблемам, вроде необходимости бритья бород. А из переписки владыки мы узнаём о его планах составить толкование на Псалтырь и на Апокалипсис, так как обе библейские книги «бринские богословы не путиом толкуют»⁵⁹⁴.

При написании всех вышеперечисленных сочинений Ростовский архиерей активно пользовался католическими экзегетическими трудами, о чём свидетельствуют бесчисленные ссылки на полях этих книг⁵⁹⁵.

Однако никакие книги не могли насытить тот «глад слова Божия» в народе, о котором бесконечно сокрушался митр. Димитрий: «Вем яко вси невежи не мнят велику ту быть казнь от прогневанного на ны Бога за грехи наши посылаемую глад слышания слова Божия: большая в них непщуется быти казнь, глад хлеба нежели глад слышания слова Божия. Но, о неразумнии! Вести ли что более? Тело ли, или душа? И кая пищу, честнейша и полезнейша? Тленная ли или нетленная? Плотская ли, или душевная? И кая тщета большая, хлеба ли скудость или Божия слова? Зло есть и глад хлеба, но, но злейшо есть глад Божия слова... Той душевный глад, глад слышания слова Божия, зело превозможе в Епархии нашей...»⁵⁹⁶.

Удовлетворить этот «глад» было возможно лишь с помощью устной проповеди, доступной для большинства православных христиан. И здесь

⁵⁹² *Титов А.А.* Житие св. Димитрия, митрополита Ростовского, составленное по рукописям и печатным источникам. С. 20.

⁵⁹³ См. *Калугин В.В.* «Келейный летописец» Дмитрия Ростовского. С. 170-172.

⁵⁹⁴ *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие... С. 100.

⁵⁹⁵ См. *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 108-335.

⁵⁹⁶ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. II. С. 592-593.

вновь на помощь Димитрию Савичу приходило «внешнее знание» – на этот раз уже в виде барочного искусства.

Сама по себе барочная проповедь в том виде, в котором она существовала к концу XVII в., вовсе не являлась плодом далеких от жизни интеллектуальных экзерсисов – хотя именно такие ассоциации вызывают термины «ложноклассицизм» и «схоластицизм», которые были столь так любезны исследователям XIX столетия. Достаточно упомянуть тот факт, что основными пропагандистами барочной проповеди в Речи Посполитой являлись члены Общества Иисуса, которым с помощью неё удалось отвратить Польшу и Литву от казавшегося неизбежным обращения в протестантизм.

Итак, что же представляло собой искусство барочной проповеди к концу XVII в.? Пожалуй, ключом к пониманию этого может стать мысль польского учёного Яна Белостоцкого, о том, что эпоха барокко стала временем «когда с научной точностью изучают человеческую душу и вырабатывают различные средства, которые могут вызвать её реакции»⁵⁹⁷. Риторика с её пафосом убеждения пронизывала всё искусство барокко, и поэтому барочные художники неизменно ставили перед собой задачу воспитания зрителя и внушения ему определённых идей. Всё разнообразие художественных средств, в конечном счёте, было устремлено к этой цели. В проповеди, как в жанре изначально дидактическом, был до предела заострен этот риторический акцент барочного искусства.

В наибольшей степени потенциал барочной проповеди в Восточной Европе было суждено раскрыть иезуиту Фоме Млозяновскому, который относился к числу самых выдающихся личностей польской Католической церкви второй половины XVII в. Ученый теолог и миссионер, побывавший в Персии, Сирии и Палестине, строгий аскет, этот человек снискал славу популярнейшего проповедника Речи Посполитой своего времени и основоположника особого стиля проповеди, бывшего, пожалуй,

⁵⁹⁷ *Bialostocki J.* Barok. Styl. Epoka. Postawa. *Biuletyn Historii Sztuki.* 1958. № 1. S. 33.

кульминацией христианских интенций восточноевропейского барокко. Подражание Фоме Млодзяновскому, после публикации его сочинений в 1681 г., приняло всеобщий характер и затронуло, в том числе, и западнорусских православных проповедников.

Митр. Дмитрий Ростовский ознакомился с его сочинениями после 1686 г., когда первое собрание сочинений Фомы Млодзяновского было привезено в Киев ректором Киево-Могилянской коллегии Иоасафом Кроковским. Позднее Дмитрий Савич приобрёл четыре тома проповедей для своей личной библиотеки. И если из классических отцов на проповеди Ростовского владыки наибольшее влияние оказал свт. Иоанн Златоуст, а из восточных отцов-аскетов – прп. Иоанн Лествичник⁵⁹⁸, то примером для подражания в области «последних достижений» гомилетики стал именно прославленный польский проповедник.

Митр. Дмитрий внимательно изучал принадлежавшие ему тома проповедей Фомы Млодзяновского: поля их покрыты многочисленными пометами, в которых выделял удачные места или выписывал цитату. В ранних проповедях Дмитрия Савича встречаются прямые текстуальные совпадения с текстами Млодзяновского⁵⁹⁹, а в позднейших меткие замечания польского гомилета не раз подсказывали Ростовскому святителю удачные образы. Так мысль Млодзяновского: «Кто начнёт работать Б(о)гови, херувимом станется з скота и з зверя»⁶⁰⁰ найдёт отражение в проповеди на Вход Господень в Иерусалим в 1702 г., в которой яркая картина, начинающаяся сравнением упрямого осла с грешником и продолжающаяся лицезрением Господа, восседающего на светоносных Херувимах, завершится восклицанием: «и то есть ныне Христово торжество, ослов в Херувимы, сиесть грешников в Херувимоподобные святые претворяти»⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 18-19.

⁵⁹⁹ *Федотова М.А.* О двух источниках украинских проповедей Дмитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 346.

⁶⁰⁰ *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 132.

⁶⁰¹ *Дмитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. II. С. 117.

Между тем митр. Димитрия Ростовского меньше всего можно отнести к слепым подражателям великого польского гомилета, во множестве расплодившимся в ту эпоху. Фома Млодзяновский блестяще владел искусством использовать художественные средства барокко для нужд проповеди – и Ростовский владыка смог перенять у него это искусство, творчески развив его ораторские приёмы и наполнив их православной традицией. Чем же могло помочь барочное искусство в деле христианского благовестия?

Одной из наиболее ярких черт барочной проповеди – как и барочного искусства в целом – стал концепт, особый род метафоры, состоящий в сочетании понятий, на первый взгляд несочетаемых. Именно в концептах барочный творец демонстрировал особое качество своего ума – остроумие, которое по определению аббата Грасиана: «состоит в изящном сочетании, в гармоническом сопоставлении двух или трёх далёких понятий, связанных единым актом разума»⁶⁰².

Однако любопытно, что авторы XVII в., занимавшиеся теорией искусства, подчеркивали, прежде всего, значимость концепта как средства воздействия на чувства слушателей, как способ поразить их воображение и удивить. Многие образованные современники, подобно митр. Феофану Прокоповичу, по этой причине считали применение в проповедях концептов дурным вкусом и попытками завоевать дешёвую популярность у толпы. Однако последние исследования в области психологии памяти показывают, что человеческое сознание устроено таким образом, что нарратив запоминается намного легче, если в нём содержатся контринтуитивные идеи: например, текст со словосочетанием «длинношейей стол» запоминается куда прочнее, чем со словосочетанием «деревянный стол». При этом контринтуитивные идеи не только запоминаются сами по себе, но и

⁶⁰² Грасиан Б. Остроумие или искусство изощрённого ума / Испанская эстетика. Реннесанс. Барокко. Просвещение. М., 1977. С. 175.

помогают вспомнить связанное с ними повествование⁶⁰³. Нетрудно увидеть, что барочные концепты в проповедях являются как раз идеальным примером подобных контринтуитивных идей, а их роль, соответственно, не ограничивается привлечением внимания слушателей, но и облегчает усвоение содержания проповеди.

В проповедях концепты обыкновенно, так или иначе, обыгрывали эмблематическое толкование предметов природы или случаев из истории. Ведь все элементы окружающего мира для авторов эпохи барокко обладали скрытым тайным смыслом, заложенным в них Господом; смысл этот, аллегорический и дидактический, возможно было раскрыть с помощью толкования⁶⁰⁴.

Так, один известный польский проповедник XVII в. построил свою проповедь в день св. Стефана на сравнении святого архидьякона с петухом, искусно демонстрируя слушателю, как в этой птице аллегорически проявились добродетели святого⁶⁰⁵. В подобном толковании особо ярко находил своё выражение принцип остроумия, уже упомянутый выше. Считалось, что любой предмет, введённый в художественное пространство, обретает смысл только после того, как художник объяснит, истолкует, как правильно его надо понимать. При этом истолкования предметов могли быть любыми, какие только пожелает автор – главное, чтобы они были назидательными. Подобная установка на многозначность открывала перед барочным проповедником почти безграничные возможности интерпретации, позволяя украшать свою речь не единственно образами животных и растений, но и персонажами античной мифологии и прочими топосами из общегуманитарного наследия – истолковывая эти «прилоги» *ad majores Dei gloria*⁶⁰⁶.

⁶⁰³ *Norenzayan A., Atran S., Faulkner J., Schaller M.* Memory and the mystery: the cultural selection of minimally counterintuitive narratives. *Cognitive Science*. 2006. № 30. P. 531-53.

⁶⁰⁴ *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII вв. С. 208.

⁶⁰⁵ *Мацевич Л.* Польский проповедник XVII века иезуит Фома Млодзяновский // ТКДА. 1870. Т. 2. С. 151.

⁶⁰⁶ *Софронова Л.А.* Поэтика... С. 208-210.

Митр. Димитрий широко использовал этот приём в своих проповедях. Скажем, если обратиться к проповеди, произнесенной на слова: «Любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас» (Лк. 6: 27), то можно убедить, что она построена по принципу иллюстрации тезисов проповедника топосами – цитатами из Св. Писания, трудов св. отцов и светской литературы. Однако в данном случае это не слепое следование схеме, а тонкий художественный приём.

Основная идея этой проповеди владыки Димитрия состоит в том, что любовь к врагам есть чудо. Гневливый человек сравнивается с волнующимся морем, с бушующим огнём, с разъярённым зверем – соответственно, тот, кто умирляет все эти напасти любовью, творит чудеса. Всевозможные диковинные «прилоги», сопровождающие рассуждения гомила о каждом таком «чуде любви» помогают создать у слушателя эффект необычности. Ограничимся лишь одним примером: «В гусях струна под струной располагаясь взаимно и согласуясь все вместе издают сладкие звуки. Подобно сему и люди, будучи один под другим и согласуясь один с другим являют жизнь прекрасную и приятную Господу Богу, а бесам страшную являют как бы музыку гуслей, которой Бог веселится, бес же, прогоняемый, убегает далеко. Поелику же любящий врага своего подчиняется ему незлобием и смиренной кротостью и, являясь согласным с ним, подобно струне, настраивающейся под другую струну, издаёт сладкую музыку смиренных слов, считая себя таким же грешником, каким считает себя его друг и недруг, он таким же смирением разрушает недругов гнев, говоря: “я виноват”, и таким образом отгоняет от него гневную ярость; а это и означает, что любящий врага своего есть чудотворец, изгоняющий из человека враждебного беса»⁶⁰⁷. Встречаются концепты и позамысловатее, в которых могли использоваться сведения светской эрудиции, познания из области наук гуманитарных и естественных.

⁶⁰⁷ Софронова Л.А. Поэтика... С. 644-643.

Подобные аллегории проповедей вовсе не были непонятными для простого народа: *концепты* проповедей митр. Дмитрия Ростовского, особенно в его поздние годы, ничуть не сложнее для понимания, чем символизм фольклора, аллегории популярной в России еще с XVII в. переводной литературы средневекового Запада вроде «Великого Зеркала» и *Gesta Romanorum* или, наконец, чем метафоры свт. Иоанна Златоуста⁶⁰⁸.

Недоумения могла вызывать скорее та образная система, которой пользовался барочный проповедник, а именно – язык античной мифологии. В европейской культуре в целом мифологические образы никогда полностью не исчезали из творений, – а в западной Европе, со времён Ренессанса, мифологические образы способствовали появлению универсальной знаковой системы. В эстетике барокко сочетание, соположение, слияние античных и христианских мотивов и образов становится обычным; хотя, безусловно, первые всегда носили характер эстетический, без какого-либо религиозного наполнения⁶⁰⁹. Этот взгляд был вполне усвоен и могилянскими интеллектуалами: характерным примером служит заглавие поэтического сочинения архиеп. Лазаря Барановича «Лютня Апполонова»⁶¹⁰. Вместе с тем, малороссийские духовные писатели, принимая условия литературного этикета, фривольностью отнюдь не отличались: так, владыка Лазарь Баранович, обличая блудную страсть, писал «На Венеру остроорогу», а его ученик Симеон Полоцкий в том же духе порицал Купидона, который «непристойной Венеры блудный сын», со «злыми стрелами любви»⁶¹¹. Впрочем, переехав в Москву, Симеон Венер и Купидонов в виршах поминать перестал. И не без причины.

В русской традиции греко-римские божества были тесно связаны с «эллинизмом», языческим культом и воспринимались не как образы, а как

⁶⁰⁸ Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 387; Зубов В.П. Указ. соч. С. 19.

⁶⁰⁹ См. Софронова Л.А. Поэтика... С. 226-238.

⁶¹⁰ *Baranowicz Łazarz. Lutnia Apollinowa*. Kijow, 1671.

⁶¹¹ Сазонова Л.И. Указ. соч. С. 699.

реальные персонажи – демоны или обожествлённые люди⁶¹². Хотя рецепция античной культуры после второй половины XV в. осуществлялась достаточно последовательно, однако вплоть до XVII в. это усвоение касалось истории и философии и не затрагивало сферу церковную: в церкви античные образы появлялись, главным образом, лишь как «Дий» и «Ермий» – нечестивые боги святоотеческих обличительных поучений⁶¹³. Первопроходцами в ознакомлении великороссов с «тезаурусом античной культуры»⁶¹⁴ стали получившие риторическое образование интеллектуалы второй половины XVII в., включавшие в свои произведения мифологических персонажей. Однако и позже, даже во времена Петра I, столкновение с «эллинскими божками» могло вызвать культурный шок: вспомним известную историю с свт. Митрофаном Воронежским⁶¹⁵.

Принимая всё это во внимание, не удивительно, что в *Notata per Alphabetum* митр. Димитрия Ростовского мы находим запись, озаглавленную: «Против тех которые нынешним казнодеям не похваляют, что в казнях своих вспоминают поганских филозофов», в которой таковое мнение опровергается ссылками на примеры свт. Иоанна Златоустого, цитировавшего в своих проповедях языческих философов, а также на самого ап. Павла⁶¹⁶. Где жили оппоненты Димитрия Савича, возражавшие против его «прилогов», в Москве или в Ростове – можно только догадываться. Впрочем, оценим их ригоризм: играть на «Апполоновой лютне» мифологических образов в проповедях Ростовский владыка себе никогда не позволял, вопросы вызвала одно лишь цитирование «поганских филозофов» с кафедры. И это в 1700-х годах, когда петровские преобразования в культуре уже начаты!

⁶¹² Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. С. 224-229. Причины этого коренятся в особенностях рецепции античной культуры в *Slavia Orthodoxa*, о чём уже было сказано в главе I настоящей работы.

⁶¹³ См. Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. С. 228; 231-234.

⁶¹⁴ Там же. С. 231.

⁶¹⁵ Приглашённый на приём к царю, владыка отказался даже зайти в помещение, увидев стоявшие во дворе статуи античных божеств, и отбыл к себе, отказываясь вернуться, несмотря на угрозы Петра. Конфликт был исчерпан только после того, как царь убрал статуи и повторно пригласил архиерея. См. напр.: Свяtitель Митрофан Воронежский. Житие. Акафист. Задонский Рождество-Богородицкий Мужской монастырь, 2011. С. 38-40.

⁶¹⁶ ОР ГИМ. Син.146 Л. 26-27.

Впрочем, друг митр. Димитрия, иеромонах Феолог даже в 1726 г., будучи справщиком Московского Печатного двора, отказался править текст «Библиотеки» Апполиодора (воспринимавшейся как пересмотр традиционного религиозного представления об античных богах), за что подвергся суровым карам⁶¹⁷. Не был ли сам Феолог тем таинственным оппонентом? Вряд ли. Ведь отношение самого Димитрия Савича к античной образности было отнюдь не однозначным. Судя по всему, он умел легко перестраиваться между обеими традициями – что позволяло ему, с одной стороны создавать стихотворения по правилам литературной игры, с упоминание «духа богов»⁶¹⁸, с другой – в серьёзном разговоре отбросить все условности. В условиях петровской «культурной революции», прочно связавшей деятельность царя-преобразователя с античной символикой, это давало ироничному Димитрию Савичу особые художественные возможности.

Так, в яркой проповеди в 14-ю неделю по Пятидесятнице, произнесённой в 1708 г., темой послужили сопоставляемые пир Христов и Иродов пир (а поводом для произнесения – отмена поста в войсках). На пиру Ирода в качестве гостей «три токмо лица зрю, а имена им по гречески, Афродита, Дионис и Арей: по римски Венус, Бахус и Марс, и славенски, прелюбодейство, пьянство и безчеловечие или человекоубийство»⁶¹⁹. Далее по ходу проповеди эти образы подробно раскрываются. Собственно, здесь мы видим блестящее сопряжение, с одной стороны – аллегорий порока в духе поэтики барокко, с другой – репрезентации античных божеств как демонов в духе одной из древних христианских традиций. Вдобавок всё это сочетается с намёком на символику (и нравы – описанные в проповеди с достаточным натурализмом) петровского двора. Такому восприятию помогает даже двойной перевод имён божеств, т.к. в русской традиции «эллинические» божества-демоны были известны только под греческими именами, а в

⁶¹⁷ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 20.

⁶¹⁸ Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 296; ОР ГИМ. Син. Д. 187. Оборот переплёта.

⁶¹⁹ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. II. С. 476.

петровском обиходе они, в том числе и для отсутствия ассоциаций с церковными текстами, стали именоваться по-латински⁶²⁰.

Проповеди Фомы Млодзяновского выделялись на фоне современников тем, что почтенный иезуит, по собственному заявлению, желал исполнять в своих проповедях обязанности профессора «позитивной теологии» (т.е. толковании Св. Писания): «в своих проповедях я обычно пользуюсь этой теологией, заботясь больше о том, чтобы толковать священное Писание, нежели о том, чтобы только приводить его в доказательство моих собственных мыслей»⁶²¹, – писал он в предисловии к одной из своих проповедей.

На деле такая установка означала, что Фома Млодзяновский стремился применять приём многозначной интерпретации не к предметам окружающего мира или отдельным словам, как это делали его современники, а непосредственно к библейскому тексту. «Профессор позитивной теологии» радовал своих слушателей неожиданными парадоксальными толкованиями и сопоставлениями, демонстрируя оригинальность и находчивость, не уступавшую той, что изыскивали его предшественники, повествуя о животном и растительном мире.

Причем толкование Млодзяновского в высшей степени «барочно»: «Толкователь не признает никаких правил библейской герменевтики, ... смысл священного Писания гнёт в такую сторону, в какую ему только вздумается»⁶²². Если для предшественников Млодзяновского *концепты*, употреблявшиеся в проповедях, были преимущественно толкованиями аллегорий (вроде уже упоминавшегося св. Стефана и петуха), то у Млодзяновского *концепты* – это *остроумные* толкования Писания, в особенности такие, которые были бы как-то связаны с злободневными реалиями польской жизни, например такие: бес в гадаринском бесноватом назвал себя легионом, поскольку нечистый дух был подобен тем, кто сначала

⁶²⁰ Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. С. 233.

⁶²¹ Цит по: Мацеевич Л. Указ. соч. 1870. Т. 3. С. 518.

⁶²² Мацеевич Л. Указ. соч. 1871. Т. 2. С. 159.

хочет идти на войну, а потом у них к тому пропадает охота⁶²³. В этом таилась опасность бесконечного порождения смыслов, произвольного фантазирования над любым библейским высказыванием – именно за это неустанно бичевал на протяжении почти всей своей жизни Феофан Прокопович «легкомысленных польских казнодеишек»⁶²⁴. Однако, умело применённый, подобный приём позволял приложить слова Библии к повседневной жизни и сделать её понятной простому прихожанину.

Митр. Димитрий нередко пользовался подобным «барочным» толкованием в своих проповедях. Приведём несколько ярких примеров. Поучение в 21-ю неделю по Св. Духе построено как толкование притчи о сеятеле (Лк. 8:5-8). Ростовский владыка, отталкиваясь от традиционного толкования – семя есть слово Божие, а земля – сердце человеческое, отыскивает новый смысл: плевелы, насеваемые врагом, есть учение раскольников-брынян. Птица же, клюющая из душ людей семена слова Божия, насеваемого православными учителями, есть диавол, «небесная птица, но уже свержена в ад», а потом поднявшаяся из Преисподней и свившая себе гнездо в Брынских лесах, убежище старообрядцев. «Доброе семя слова Божия, еже учит не удалятися от Святыя Церкви, придержашися тоя яко чада матери, родившей нас Крещением Святым, но птицы бесовския, раскольники, излетевше от гнезда своего Брынскаго, позобаша то семя научивши многих бегаша Святой Церкви, и гнушаться Святынь Божиих, лжуще и прельщающе простых мужиков и баб, и глаголюще: “Уж ныне церковь не церковь и попы не попы”»⁶²⁵.

В другой проповеди, произнесённой в день памяти святого Евстафия Плакиды, на слова: «В терпении вашем стяжите души ваша» (Лк. 21:19) свт. Димитрий завершает разговор о терпении, построенный на примерах из Св. Писания, великолепным рассказом по мотивам притчи «подобно есть Царство небесное сокровищу, сокровенну на селе» (Мф. 13:47),

⁶²³ Мацевич Л. Указ. соч. 1870. Т. 4. С. 24.

⁶²⁴ Там же. 1871. Т. 2. С. 210-215.

⁶²⁵ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. II. С. 595.

описывающим как Царство Небесное странствует по России, нигде не находя себе место: ни в дворцах знатных людей, ни в торговых рядах, ни в приказах, ни на городских улицах, а только в селе среди крестьян. После этого рассказа, митр. Димитрий указывает, что истинный смысл притчи – не буквальный, и предлагает два иных: первый – село есть мир, как говорит сам Иисус Христос, согласно Евангелию, второй – село есть человек.

Без сомнения, подобные яркие толкования Писания «с приложением к жизни» делали проповеди владыки гораздо более ясными и запоминающимися для слушателей: не случайно число подобных толкований растёт в Ростовский период жизни митр. Димитрия. При этом внимание паствы привлекалось не за счёт того, что в проповедь вставлялись «любопытные фрагменты» (вспомним, как архим. Иоанникий Галятовский рекомендовал проповеднику вставлять в проповеди «приклады» из мира природы ради развлечения слушателя ⁶²⁶), а благодаря тому, что сам библейский материал излагался живо и необычно.

Для успеха восприятия служил и особый стиль проповеди. В своё время Фома Млодзяновский прославился тем, что его проповеди были похожи на непринуждённую беседу. В них отсутствовала чёткая структура, и создавалось впечатление, что перед нами импровизация, проповедник раскованно делится со слушателями теми мыслями, что приходит ему в голову. Нередко он внезапно задавал неожиданные вопросы и отвечал на них сам или же предоставлял право голоса святым или Самому Господу – говоря за них перефразами из Священного Писания, святоотеческих сочинений или житий, разумеется. Периодически создавалось впечатление, что проповедь – это не монолог и даже не диалог с паствой, а многоголосый разговор. Проповедник то разыгрывал небольшие интермедии, в которых общались персонажи Священной истории, то начинал беседовать и даже вступать в спор с героями своего рассказа: святыми, ангелами и самим Богом. Подобное сближение проповеди с театром было, в целом, закономерным следованием в

⁶²⁶ *Галятовский, Иоанникий*. Ключ разумения К., 1657. Л. 251 об.

русле стилистики эпохи барокко. Театр претендовал на роль доминирующего искусства, и элементы театрализации пронизывали всё, от изобразительного искусства и поэзии до общественной жизни, находя логическое завершение в философских рассуждениях о «мире-театре»⁶²⁷. У эстетов артистизм проповедников вызывал отторжение, однако они вынуждены были признавать, что подобный стиль проповеди обеспечивал ей неизменный успех у паствы⁶²⁸.

Ростовский владыка мастерски перенял «разговорную» манеру проповеди Млодзяновского, время от времени задавая вопросы, вызывающие любопытство в слушателях и отыскивая некие недоумения в словах и поступках действующих лиц Священной истории – естественно, подлежащие разъяснениям по ходу проповеди⁶²⁹. Эти приёмы, естественно, помогали завоевать внимание слушателей и ставили перед необходимостью постигнуть, о чем идет речь в проповеди. «Диалог» со святыми стал одним из основных творческих приёмов святителя – его в той или иной форме можно встретить почти в каждой проповеди, а в некоторые «поучениях» он становится основным структурным элементом. Например, в слове в неделю вторую по Св. Духе проповедь построена как обращения проповедника с вопросами к различным святым. Причём, когда речь заходит о покаянии, диалог становится весьма оживлённым: митр. Димитрий обращается к святым с упрёками, предлагая поступить с позиции «здорового смысла». Так, он рассуждает: «Вспомяни здесь и жену грешную в Евангелии, яже ставши при ногу Его создаи начать нозе Его омывати слезами. Святый верховный Апостоле Петре, теплый по Христе ревнителю! Отрини жену блудную от ног Христовых, и от того места, на нем же вы возследователи Христовы стоите. Прочь греховный смраде, от чистоты Источника! Не бранит ей Петр Святый стояти на Апостольском месте и прикасатися ного Христовых»⁶³⁰.

⁶²⁷ Софронова Л.А. Поэтика... С. 55-56.

⁶²⁸ Там же. С. 73-74.

⁶²⁹ Мацевич Л. Указ. соч. 1871. Т. 2. С. 190-191.

⁶³⁰ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. II. С. 538.

Театральные постановки митр. Димитрия Ростовского «Ростовское действо» и «Успенская драма» являлись предельным развитием этой типично барочной репрезентации сакральных сюжетов⁶³¹.

Своего рода авторской особенностью Млодзяновского стал непринужденный стиль повествования. Шутки и юмор в проповедях после прихода в Речь Посполитую иезуитов вошли в обыденность, более того, для многих прихожан подобная раскованная манера стала основным достоинством проповеди. Однако Фома Млодзяновский был, похоже, первым, кто стал с кафедры говорить о высоких предметах простым разговорным языком, обильно уснащённым шутками и прибаутками. Это было призвано облегчить восприятие – не случайно сам *казнодей* сравнивал хорошую проповедь с горько-сладкой горчицей⁶³². Однако сниженная лексика преследовала и иную цель: она, создавая эффект «натурализма», позволяла приблизить фигуры Ветхого и Нового Завета к подлинной жизни паствы. Такое сочетание аллегорий и реалистических подробностей хорошо вписывалось в свойственное поэтике барокко стремление к сочетанию противоположностей, поэтому барочные авторы широко использовали «реализм повседневности» в своих творениях: «Возвышенное событие сближалось с повседневной реальностью, от чего не теряло своего сокровенного смысла, но становилось более доступным»⁶³³.

Митр. Димитрий Ростовский, обладавший, как это видно из его переписки, веселым характером от природы, неизменно растворял свои проповеди некой лёгкой иронией. И если Млодзяновский беспрестанно шутил и нередко утрачивал чувство меры в остротах, о чём, по всей видимости, сам сожалел⁶³⁴, то проповеди митр. Димитрия Ростовского всегда гармоничны, у него, если выразиться образно, есть улыбка, порой печальная, но нет смеха и тем паче нет гогота польских эпигонов Млодзяновского. И

⁶³¹ Подробнее о драматургии Димитрия Савича см.: *Жигулин Е.В.* Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского. Диссертация на соискание степени кандидата искусствоведения. М., 1995.

⁶³² *Мацеевич Л.* Указ. соч. 1870. Т. 3. С. 514.

⁶³³ *Софронова Л.А.* Поэтика... С. 187.

⁶³⁴ *Мацеевич Л.* Указ. соч. 1870. Т. 3. С. 514-515.

улыбка у Ростовского святителя чаще всего – это насмешливость по отношению к миру.

Так, в слове в неделю по Воздвижении Креста Господня митр. Димитрий, вопрошая, что лучше мир или душа, замечает, что отвечать на этот вопрос так же непросто, как взвешивать пламя огня, вспоминая как архангел Уриил озадачил этим Ездру и пророк отказался от невозможного. И тут же комментирует: «Не знал то Ездра нынешней математики, а иная бы рекл еси: свесь спервее дрова, сколько будешь весу, и возжи я; потом свесише пепел и оставшеее, и сколко убыло весу пред возжжением дров, столько отошло на пламень. Не внемлим мы математическому любопыству, обаче будем весить душу яко огненный пламень, а мир сей яко же уголь и пепел»⁶³⁵.

Зато в простоте изложения митр. Димитрий вполне следует манере иезуитского гомилета – и в проповедях Ростовского владыки мы встречаем именование апостолов «дворянами Божиими», Семья – «простым неким в Иерусалиме мужиком», повествуется о Завулонском и Неффалимском «уездах»⁶³⁶. Есть в них и иные «осовременивания» библейских реалий.

Здесь стоит упомянуть и ещё об одном параллелизме двух проповедников, католического и православного. Фома Млодзяновский делил свои *казания* на две части: первая посвящена целиком толкованию темы проповеди и построена по всем правилам барочной гомилетики, а вот вторая отлична от неё – в ней проповедник как бы отбрасывая всю свою учёность изъясняется просто и ясно, оставляя всякую шутливость и игру со слушателями, говоря в тоне серьёзном и даже меланхоличном. Эту часть, по словам самого иезуита, «простые люди», считали обращённой к себе, а первую – к панам. Деление такое было уникальным: «Вторая часть Млодзяновского есть создание самого Млодзяновского, его личного гения, его субъективных воззрений и стремлений»⁶³⁷.

⁶³⁵ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. III. С. 259.

⁶³⁶ Мацеевич Л. Указ. соч. 1871. Т. 2. С. 362.

⁶³⁷ Там же. С. 132.

У митр. Димитрия Ростовского в проповедях мы также иногда встречаем вторую часть, обращённая к «бескнижным людям»: «Но ещё не аминь, ещё нечто к простейшим реку пользы ради: то бо еже глаголах, глаголах книжных ради, не хочу бо и безкнижных отпустить не попользовав»⁶³⁸. У Ростовского владыки вторая часть также отличается простотой слога и изложением неких мыслей, отличных от барочного повествования первой части⁶³⁹. Так, в поучении на Благовещение и Светлый понедельник, в первой части проповеди Димитрий Савич рассказывал о том, что произошло в дни Благовещения и Пасхи с позиций Священной истории и высокого богословия, а во второй – разъяснял слушателям, что оба праздника поучают каждого христианина воскреснуть от греховной смерти в добродетельную жизнь и соединиться с Господом в крепкий и нераздельный союз, «якоже соединился Бог Слово с плотию естества человеческого в утробе пречистыя Девы»⁶⁴⁰.

Своеобычно открывалась в творениях Димитрия Савича и ещё одна грань барочного искусства, а именно: стремление к реалистичному живописанию ужасов и страданий. Человек Раннего Нового времени любил бояться и жаждал это делать: публичные казни превращались в зрелища, а театральные сцены и живописные полотна, обычно исполненные аллегорий, подавали сцены кровавых расправ вполне натуралистично и во всех подробностях. Особенно выделялся здесь театр, где многочисленные инсценировки житий или исторических коллизий редко обходились без изображений ужасных злодейств. Впрочем, обладатели тонкого вкуса протестовали против смакования жестокостей. Многие драматурги поступали так, как и митр. Димитрий в своей «Рождественской драме», где убийство Вифлеемских младенцев происходит за сценой, «неслышимо», изображаясь посредством волшебного фонаря за прозрачным занавесом⁶⁴¹. В проповедях же весь вышеописанный барочный натурализм жестокости давал

⁶³⁸ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. II. С. 149.

⁶³⁹ См. Зубов В.П. Указ. соч. С. 37-38.

⁶⁴⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. II. С. 149.

⁶⁴¹ Софронова Л.А. Поэтика... С. 188-189.

возможность дать адекватное описание адских мук: и поистине, не было в истории гомилетики таких натуралистичных (и таких приближенных к слушателю!) описаний мучений в Геенне, как те, что изобразили барочные проповедники. Тут описания Млодзяновского и описания митр. Димитрия Ростовского не уступают друг другу в яркости и детальности: здесь и отверженные, превращающиеся в зловонные головёшки ещё до ввержения в вечный огонь, здесь – жабы и черви, в которые превращаются предметы земного плотоугождения, здесь душа и тела грешника гнушаются друг друга, здесь смрад и сера, теснота и мрак⁶⁴². Впрочем, следует отметить, что описания адских страданий у Ростовского владыки можно встретить лишь изредка, в тех случаях, когда этого требует повествование проповеди.

Подобный «реализм сверхъестественного» митр. Димитрия, однако, вовсе не ограничивается жуткими картинами преисподней. Стремление к образности и визуализации свойственно барокко. Сама идея *Theatrum Mundi* подразумевала также и желание отразить на сцене всё мироздание от малой детали до космических сфер⁶⁴³ – а сценой в искусстве барокко была, в некотором роде, как уже говорилось, и картина, и кафедра проповедника. Димитрий Савич в полной мере использовал эти возможности барокко, что позволило ему говорить о духовных реальностях языком образов.

В.П. Зубов, исследуя особенности проповедничества владыки Димитрия, приходит к следующему выводу: «У свт. Димитрия зрительный образ – опорная точка, зерно проповеди. Из него развивается проповедь–видение, и переходы от одной части к другой – переходы образные, осязаемые глазом»⁶⁴⁴. При этом барочное толкование аллегории служит не «прикладом»-«экземпляр», иллюстрирующей тезис, а поводом для созерцания: «В процессе его истолкования рождаются все новые и новые

⁶⁴² Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. II. С. 9-11; 15.

⁶⁴³ Софронова Л.А. Поэтика... С. 89.

⁶⁴⁴ Зубов В.П. Указ. соч. С. 22.

значения, символ дает ростки и ветви ... всё развивается из одного конкретного, чувственно-духовного “узрения”⁶⁴⁵.

Если мы вновь обратимся к «Алфавиту духовному», то вспомним настойчиво повторяемые там митр. Исайей Копинским слова о том, что тот, кто хочет познать Бога «да познает первее всю тварь видимую и понимаемую, да увест всех вещей, и всея твари рассмотрение о кого и чесо ради сия суть, во еже ни единой вещи утаенной и недоуменной быти от Него; таже себе, и все еже о себе таинство, таже Бога, и вся Его неизреченная благодеяния, и тако приходишь в совершенное всего познание»⁶⁴⁶. Эти слова являются пересказом слов прп. Исаака Сирина о созерцании, которые проходит подвижник, достигая высшего, духовного состояния разума⁶⁴⁷. В проповедях митр. Димитрия мы видим отражение подобного опыта.

«Первее познать всю тварь видимую и понимаемую». В проповедях перед глазами слушателей в ярких образах раскрываются картины мироздания здесь и грядущая Геенна с тёмным огнём, наполненная грешниками, как кошелек – деньгами⁶⁴⁸, и прекрасная лестница ангельских чинов⁶⁴⁹, и поразительный предвечный чертог, где двадцать четыре старца перед Агнцем подобны сенаторам, а ангельским хором управляет архангел Гавриил, отбивая такт неувядающей лилией⁶⁵⁰. Земной мир же предстаёт не только в лицах людей, но и животных: медведей и свиней, голубей и змиев. Согласно литературным канонам барокко, зоологические аллегории считались наиболее подходящими для проповеди, однако Ростовский владыка выходил за рамки традиционных эмблематических толкований, подражая, скорее, метафорическому языку восточных отцов-аскетов. Как заметил В.П. Зубов: «Животные у свт. Димитрия – это не животные. Это мировые категории благодатного и безблагодатного бытия, соответствующего разным степеням духовного падения или облагодатствованности, категории,

⁶⁴⁵ Зубов В.П. Указ. соч. С. 23.

⁶⁴⁶ ОР ГИМ. Син 146. Л.13

⁶⁴⁷ Ср.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические... С. 156-163.

⁶⁴⁸ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. II. С. 127.

⁶⁴⁹ Там же. Т. III. С. 261.

⁶⁵⁰ Там же. С. 471-473.

наглядно осязаемое, видимые глазу»⁶⁵¹. Это, впрочем, не мешало Ростовскому митрополиту обращаться и к классическим барочным аллегориям, например, уподобляя гневливого человека с тигром, беснующемуся от звука колоколов, и слону, укрощаемому мелодией флейты⁶⁵².

«Да познает ... также себе, и все еже о себе таинство». Фома Млодзяновский стремился поучать своих соотечественников нравственности, обличая пороки жителей бурной и беспутной шляхетской Республики. Польский иезуит прямо писал, что в своих проповедях ставит цель Писание «приспособлять к нравам»⁶⁵³. Его великорусские и малорусские современники также склонялись к моральной тематике в своих проповедях – по крайней мере, к такому выводу приходит П. Бушкович⁶⁵⁴. Однако митр. Димитрий никогда не был моралистом. Главный предмет его проповеди – не поведение или нравы людей, а человеческая душа. Тема «внутреннего человека» является сквозной для всего творчества митр. Димитрия Ростовского, следовавшего в этом восточно-христианской традиции. Так, «Песнь песней» Димитрий Савич предпочитает толковать не как диалог Христа и Церкви, а как разговор Господа и человеческой души⁶⁵⁵. Аналогичным образом в проповеди на притчу о виноградаре (Мф. 21:33) Ростовский владыка также предпочитает толкование виноградника как человеческой души⁶⁵⁶. Подобных примеров множество.

Таким образом, мы видим, что в своих проповедях митр. Димитрий Ростовский широко использует художественные средства искусства барокко. Обобщая, мы можем сказать, что цель применения всех этих приёмов всегда была одной и той же – сделать так, чтобы паства поняла, *уразумела*, в чём состоит суть православной веры. Потрясающие воображение образы и парадоксы концептов были призваны достичь разума слушателей и заставить

⁶⁵¹ *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 28.

⁶⁵² *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. II. С. 540-542.

⁶⁵³ *Мацевич Л.* Указ. соч. 1870. Т. 4. С. 3

⁶⁵⁴ *Bushkovitch P.* Op. cit. P. 178.

⁶⁵⁵ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. II. С. 155; Там же. Т. III. С. 198.

⁶⁵⁶ Там же. С. 426.

их задуматься над содержанием проповедей, которое, как уже было сказано, было весьма глубоким.

При этом надо заметить, что если для Фомы Млодзяновского барочные приёмы оставались как бы чем-то внешним по отношению к смыслу проповеди – не случайно в одной из проповедей польский иезуит заявлял: «Концепты прочь: в нынешней проповеди место займёт место св. теология»⁶⁵⁷, то митр. Димитрий сумел добиться того, что его концепты были уже полностью теологичны.

2.2. Роль латинской образованности митр. Димитрия Ростовского в его полемике со старообрядцами: семиотический аспект

Концепция «семиотического конфликта» старомосковской и новоевропейской культур как причина Раскола – общесемиотическая теория блаж. Августина в Античности, Средние века и Раннее Новое время – полемика со старообрядцами в «Розыске» митр. Димитрия в контексте общесемиотической теории блаж. Августина

Несмотря на то, что в России к началу XVIII в. образование европейского типа было уже весьма распространено среди церковной элиты, в это время существовала и достаточно многочисленная группа людей, в интеллектуальном плане стремившаяся продолжать книжнически-начетническую традицию начала XVII в. Это были лидеры старообрядчества, переживавшего на рубеже XVII–XVIII вв. этап своего богословского становления. В ситуации полемического противостояния старообрядцев и представителей патриаршей церкви, неизбежно должно были проявиться различие между мышлением, воспитанным в традиции второй схоластики и европейской риторической культуры и образом мысли, принципиально отторгавшим «внешнее знание».

Особенностью полемики было то, что её участники, казалось, говорили на разных языках, не слыша доказательств друг друга. Однако причины этого феномена долго время оставались вне поля зрения исследователей раннего старообрядчества. Дореволюционные исследователи стремились выяснить,

⁶⁵⁷ Мацевич Л. Указ. соч. 1871. Т. 2. С. 151.

кто же был прав, старообрядцы или «новообрядцы» и поэтому их интересовало, прежде всего, смысловое наполнение аргументации оппонентов. Только в советское время, когда осуждение или апология старообрядчества стали более не актуальны, стало возможным исследование тех особенностей мышления, которые лежали в основе полемики «раскольников» и «никониан».

В своих работах 1970-х гг. С. Матхаузерова, анализируя челобитные Никиты Добрынина, попа Лазаря и «Жезл правления» Симеона Полоцкого, пришла к выводу о существовании у авторов второй половины XVII в. двух теорий текста. Позицию старообрядческих лидеров исследовательница охарактеризовала как субстанциональную концепцию текста, смысл её заключается в том, что слово само по себе равняется обозначаемой субстанции, предмету. Позицию Симеона Полоцкого С. Матхаузерова охарактеризовала как рационалистическую или релятивистскую⁶⁵⁸. В ней, по мнению автора, текст выступает как объект, критически воспринимаемый субъектом. Заключение, сделанные С. Матухаузеровой в её работах, были осмыслены А.М. Панченко как одно из проявлений противостояния средневековой «культуры-веры» и нововременной «культуры-искусства» в России XVII в.⁶⁵⁹

Наблюдения С. Матхаузеровой позднее были развиты Б.А. Успенским и В.М. Живовым. Они пришли к выводу, что в основе Раскола лежал чисто семиотический конфликт, хотя семиотические и филологические разногласия и воспринимались современниками как разногласия богословские. Этот семиотический конфликт проявлялся в различном отношении к сакральному знаку и, в частности, к богослужебному языку. По мнению исследователей, старообрядцы понимали сакральный знак неконвенционально, как средство выражение Божественной Истины, форма выражения которой не может противопоставляться её содержанию. В этом случае огромную важность

⁶⁵⁸ Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 273-274.

⁶⁵⁹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. С. 50.

приобретает проблема правильности выражения. «Новообрядцы», наоборот, понимали знак конвенционально, как некую условность: «Одно и то же содержание в принципе может быть выражено разными способами – разные способы выражения, вообще говоря, равноправны по отношению к передаваемому содержанию, но один способ выражения может признаваться более удачным в том или ином отношении»⁶⁶⁰.

Различное понимание сакрального знака приводило и к различному пониманию священных текстов, что вызывало «герменевтический конфликт». Для «новообрядцев» «евангельский текст сам по себе не есть истина («глаголы точию, а не самая истина»); истина появляется лишь в результате применения правильной герменевтической процедуры, когда обнаруживается «подлинное» содержание этого текста. Отсюда столь важной оказывается изучение грамматики, риторики и т.д. Иным образом подходят к этому старообрядцы. Для них Св. Писание, будучи богооткровенным текстом, есть истина сама по себе, которая принципиально не зависит от воспринимающего субъекта или методов интерпретации. Сакральная форма и сакральное содержание по самому своему существу не могут быть расчленены, поскольку связаны безусловной связью. С этой точки зрения истина связывается не с правильной интерпретацией, а с правильным воспроизведением текста. Поэтому никоновское исправление книг оказывается их порчей, а герменевтические обоснования этих исправлений – неблагочестивыми уловками тех, кто к истине равнодушен»⁶⁶¹.

Причина вышеописанных противоречий, по мнению Б.А. Успенского лежала в столкновении западной барочной культуры, проводниками которой были выходцы из Малороссии, и культурой Московской Руси⁶⁶². Им подчеркивается принципиальное отторжение старообрядцами грамматики и

⁶⁶⁰ Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 336.

⁶⁶¹ Живов В.М. К типологии барокко в русской литературе XVII – начала XVIII в. // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 25.

⁶⁶² Успенский Б.А. Указ. соч. С. 337.

риторики, как допускающие тексты, заведомо ложные по содержанию⁶⁶³. В.М. Живов позднее развил этот вывод, заключив, что новое восприятие текстов и знаков, хотя и появляется в России в рамках барочной культуры, однако непосредственно с барокко не связано, а является элементом рецепции риторической культуры вообще⁶⁶⁴.

Тем не менее, общий вывод оставался прежним: причиной различного отношения к сакрального знаку у старообрядцев и их противников были не их богословские разногласия, а принадлежность к различным культурам: старомосковской и европейской.

Однако исследования историков, специально посвящённые старообрядчеству XVIII в., демонстрируют всю сложность и противоречивость отношения приверженцев «старой веры» к знаку.

«Ясная и конструктивная доктрина»⁶⁶⁵ старообрядчества была построена в первой четверти XVIII в. братьями Денисовыми, один из которых, Андрей, уже в зрелом возрасте обучался в православной Киево-Могилянской академии, чтобы освоить риторику и грамматику. На Выгу, благодаря усилиям Денисовых, будущие старообрядческие лидеры получали систематическое образование, включавшее изучение грамматики и риторики по учебникам, использовавшихся в православных духовных школах. По мнению С.С. Зеньковского: «Раннее старообрядчество было слишком аморфно и не имело позитивной программы. Оно было обречено на вырождение. Однако гений активных братьев Денисовых, взявших на вооружение риторику и грамматику (sic!), позволил староверию реорганизоваться в целостное движение»⁶⁶⁶. Зная это, не удивительным покажется то, что старообрядцы в XVIII в. не только уверенно отстаивают свое право опираться на книги западнорусских книжников дониконовского издания (как московской, так и «литовской» печати), но начинают активно

⁶⁶³ Успенский Б.А. Указ. соч. С. 347.

⁶⁶⁴ Живов В.М. К типологии... С. 25.

⁶⁶⁵ Зеньковский С.А. Идеологический мир братьев Денисовых // *Он же*. Русское старообрядчество. В двух томах. М., 2009. Т. 2. С. 604.

⁶⁶⁶ Там же. С. 603.

использовать тексты киевских авторов второй половины XVII в. (т.е. эпохи рассвета могилянской традиции), таких как Иоанникий Галятовский. Более того, старообрядческие начетчики при написании своих творений привлекают и работы митр. Стефана Яворского («Камень веры») и Феофана Прокоповича («Риторика»)⁶⁶⁷.

Всё это свидетельствует о том, что предположение А.М. Панченко о конфликте «культуры-веры» и «культуры-искусства», равно как и заключения В.М. Живова и Б.А. Успенского о «герменевтическом конфликте» относятся главным образом к концу XVII – первому десятилетию XVIII в., к эпохе раннего старообрядчества, да и то, не ко всем старообрядческим деятелям этой эпохи⁶⁶⁸. Дальнейшее развитие «раскольников» из рассеянных диссидентских общин в сплоченное религиозное движение, конфессионализация старообрядчества⁶⁶⁹, происходило уже в условиях широкой рецепции риторической культуры, нашедшей яркое выражение в лице Андрея Денисова, «барочного полигистора» и, одновременно, «старообрядческого патриарха».

Между тем, несмотря на столь глубокое усвоение европейской риторической культуры, богословское осмысление староверами сакральных знаков в XVIII в. оставались в целом тем же, что и у «расколоучителей» XVII в., чуждавшихся грамматики и риторики. Сохранились и все основные противоречия с «никонианами». Это позволяет сделать вывод о том, что семиотические воззрения старообрядцев нельзя свести к некой единой «доктрине» или «теории», общей для всего старообрядчества и тем более – для всей древнерусской культуры в целом.

На наш взгляд, ключевое значение для постижения семиотического конфликта XVII в. имеет понимание того, как формировалось семиотическое сознание (то есть понимание того, каковы роли и действия знаков в мире) у

⁶⁶⁷ Гурьянова Н.С. Старообрядцы и «киевская учёность» // Человек в культуре русского барокко. С. 269-270.

⁶⁶⁸ Сложно говорить о смоленском шляхтиче Спиридоне Потемкине и, тем паче, об отлучившемся в Сорбонне «немчине» старце Вавиле как о носителях аутентичной московской культуры, не затронутой «западным влиянием». Между тем, оба этих деятеля сыграли значительную роль в идейном развитии раннего старообрядчества.

⁶⁶⁹ Лавров А.С. Колдовство и религия в России 1700-1740 гг. М., 2000. С. 60-74.

интеллектуалов могилянской традиции с одной стороны и старообрядческих лидеров – с другой.

Первые учения о знаке возникли в Античности. Наиболее влиятельным среди них стала концепция Аристотеля, выраженная, в частности, в его труде «Об истолковании» («Герменевтика»). Семиотические достижения античных философов были восприняты христианскими богословами патристической эпохи. Так, в своей полемике с Евномием, одним из главных представителей ереси аномеев, Великие каппадокийцы, опирались на теорию имени, изложенную в «Герменевтике» для того, чтобы разъяснить православное понимание имен Божих как феноменов, принадлежащих лишь человеческому сознанию, неких условных знаков, выражающих свойства Бога на человеческом языке⁶⁷⁰. Однако, если в восточно-христианской традиции проблемы знака и означаемого в дальнейшем специально не ставились, то на Западе семиотика приобрела особое значение для богословской мысли.

Это произошло благодаря трудам одного из величайших западных отцов Церкви, блаж. Августина. Иппонский епископ специально посвятил свой трактат «Христианская наука» проблемам семиотики и герменевтики в их связи с богословием, главным образом – с постижением смысла текста Священного Писания. Тем самым он стал создателем первого в истории западной мысли общесемиотического учения, которое было крайне влиятельным на протяжении всего Средневековья. Нововведения и преобразования Р. Бэкона, Д.Скотта и У. Оккама носили частный характер, поэтому общесемиотическая доктрина, выраженная в трактатах блаж. Августина «Христианской науке» и «О Троице» оставалась базовой в западной мысли вплоть до раннего Нового времени.

Блаж. Августин определял знак следующим образом: «Знак есть вещь, которая помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает из себя узнать нечто другое»⁶⁷¹. При этом всякий знак – это нечто материальное,

⁶⁷⁰ Лескин Д.Ю. Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 90.

⁶⁷¹ Августин, блаж. Христианская наука. М., 2009. С. 73.

воспринимаемое чувствами. Знаки делятся на естественные и искусственные, создаваемые людьми, при этом любое слово, даже слово Писания есть искусственный знак, созданный людьми и для людей⁶⁷². При этом, в целом, в богословии блаж. Августина прослеживается мысль о том, что знак, в том числе сакральный, в целом, не может точно передать обозначаемое⁶⁷³. Поскольку авторитет блаж. Августина в западной церкви был крайне высок, то и влияние его семиотической концепции на развитие богословской мысли запада было весьма значительно. Следующим этапом в становлении семиотического сознания латинского мира стала появление схоластики.

Фома Аквинский в «Сумме Богословия», сыгравшей огромную роль в развитии схоластики, демонстрирует как августинова семиотика воспринималась в сфере богословия. Например, при обсуждении вопроса: «Является ли религия внешним актом?», Фома пишет: «Ныне человеческий ум, дабы быть соединенным с Богом, нуждается в том, чтобы быть направляемым чувственным миром, поскольку «невидимая бо его, от создания мира твореньми помышляема, видима суть» (Рим. 1:20). Для того в Богослужении необходимо использовать материальные вещи, чтобы человеческий ум мог быть пробужден посредством их, как знаками, к духовным действиям, через которые он соединяется с Богом. Поэтому внутренние действия религии имеют преимущество перед другими и принадлежат религии непосредственно, в то время как её внешние действия вторичны и подчинены внутренним действиям»⁶⁷⁴. Чуть ниже Фома Аквинский, говоря о том, что внешние жертвы Богу есть знаки внутренних и духовных дел, прямо ссылается на блаж. Августина, цитируя «О граде Божиим»: «Видимая жертва есть таинство или священный знак невидимой жертвы»⁶⁷⁵. Параллельно с общесемиотической августиновской теологической традицией существовала и узко-лингвистическая традиция изучения трактата Аристотеля «Об истолковании», восходящая к Боэцию. В

⁶⁷² *Августин, блаж.* Христианская наука. С. 74.

⁶⁷³ См. *Cary Ph.* Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustines Thought. Oxford. 2008.

⁶⁷⁴ *Thomas Aquinas.* Summa Theologica. NY, 1947. P. 3478.

⁶⁷⁵ *Ibid.* P. 3478.

Раннее Новое время эти традиции совместились в трудах вторых схоластов, вплотную подошедших к созданию семиотики как отдельной философской дисциплины⁶⁷⁶. Известнейшим произведением этой эпохи стал «Коимбрский курс логики» 1604 г., одно из популярнейших учебных пособий по философии в XVII в. Раздел, посвященный знакам, в «Коимбрском курсе» был выполнен в форме комментариев на «Герменевтику» Аристотеля, однако на деле являлся самостоятельным произведением⁶⁷⁷.

В конечном итоге именно сочинения представителей второй схоластики, такие как «Коимбрский курс логики», были положены в основу курсов философии, читавшихся в Киево-Могилянской коллегии XVII в.⁶⁷⁸ По ним же выпускники коллегии самостоятельно осваивали теологию. Тем самым представители могилянской традиции неизбежно усваивали основные положения общесемиотического учения блаж. Августина, равно как и итоги его применения к богословским проблемам, осуществленное в схоластике.

Кроме того, могиляне могли знакомиться с учением отцов Востока и Запада не только через «латинскую» школу и иезуитскую науку, но и через чтение творений отцов церкви в латинских изданиях, бывшие к концу XVII в. достаточно доступными. Парадокс могилянской традиции, опиравшейся на вторую схоластику, заключался в том, что в том, что в ней: «в качестве новизны [для великорусской аудитории – *А.К.*] разбираются вполне традиционные герменевтические схемы, известные из патристической литературы»⁶⁷⁹.

Иначе происходило формирование семиотических представлений ранних старообрядцев. Вопрос соотношения знака не был предметом специального рассмотрения восточно-христианских богословов и затрагивался ими лишь в контексте богословия имени Божия и богословия иконы. Восточные отцы церкви, основываясь на античных семиотических учениях, констатировали, что Божественные имена суть порождения

⁶⁷⁶ Вдовина Г.В. Указ. соч. С.13.

⁶⁷⁷ Там же. С. 16-17.

⁶⁷⁸ Зайцев Д.А. Указ. соч. С. 31-32.

⁶⁷⁹ Живов В.М. К типологии барокко... С. 22.

человеческого разума, которые не могут в полной мере передать обозначаемую ими небесные реальности, и не имеют связи с сущностью обозначаемого ими Божества; то же, с поправкой на их образный язык, относилась и к иконам⁶⁸⁰.

Однако в средневековой славянской книжности святоотеческие сочинения, освещавшие эти проблемы с точки зрения «высокого богословия» были практически не представлены⁶⁸¹. Блаж. Августин же вообще почитался в Великороссии XVII в. чуть ли не еретиком: патр. Иоаким в 1689 г. потребовал убрать ссылки на него, наряду с блаж. Иеронимом, из Четий-Миней, и митр. Димитрию потребовалось немало труда, чтобы отстоять свое право на упоминание этого западного отца церкви⁶⁸². Подобное отсутствие богословских сочинений, осмысляющих семиотические проблемы с христианской точки зрения, не могло не оказать влияние на складывание семиотических представлений московских книжников XVI–XVII вв., оказавших сильнейшее интеллектуальное влияние на раннее старообрядчество. Если в восточно-христианской, и особенно – в латинской традиции формирование семиотического сознания осуществлялось веками и включало в себя обширный теоретический этап философских и богословских трактатов, в которых осмыслились проблемы знака и означаемого, то в культуре *Slavia Orthodoxa* подобный сегмент попросту отсутствовал вплоть до конца XVII в. Не случайно в упоминавшейся выше статье Б.А. Успенского «Раскол и культурный конфликт XVII века», подавляющее свидетельств в пользу «неконвенциональной» теории знака относится к творчеству старообрядческих лидеров второй половины XVII в.

Неустойчивость и противоречивость семиотического сознания ревнителей «старой веры» и проявилось в дальнейшем развитии старообрядческой культуры: преобладание неконвенционального отношения к знаку в творчестве идеологов раннего старообрядчества сменилось в нач.

⁶⁸⁰ Лескин Д.Ю. Спор великих каппадокийцев... С. 89-93.

⁶⁸¹ Лескин Д., *прот.* Онтологический статус имени и слова в философской культуре Древней Руси // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 221.

⁶⁸² Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 193.

XVIII в. причудливым сочетанием барочных «витийств» проповедей братьев Денисовых и аллегорической экзегезы, положенной в основу беспоповческой эсхатологии⁶⁸³ с дотошным неконвенционализмом в сакральных текстах и обрядах.

Всё выше сказанное поясняет, почему «семиотический конфликт» в первую очередь возникал между представителями могилянской богословской традиции или людьми, находившимися под её влиянием, и носителями «начетнической» богословской образованности. Первые имели четкое семиотическое сознание, у вторых оно было достаточно смутным. Поэтому не случайно, что разъяснения по правилам аллегорического толкования выражений священных текстов станут общим местом в полемике со старообрядцами киевлян Симеона Полоцкого и Стефана Яворского, а грек Дионисий Ивирит, в полном созвучии с ними, будет изъяснять, что изображения на иконах есть только «знаки», зависящие от воли иконописца, но никак не точное отражение небесной реальности⁶⁸⁴.

Митр. Димитрий Ростовский был одним из ярчайших представителей киевской богословской школы рубежа XVII–XVIII вв. В его библиотеке, наряду с сочинениями восточных и западных отцов церкви, мы можем встретить и множество трудов представителей второй схоластики, из которых наиболее представительным является работа иезуитского теолога из Бельгии Мартина Бекана (ван дер Беека) «*Theologiae Scholasticae*»⁶⁸⁵, представлявших собой сокращенные комментарии Ф. Суареса к «Сумме» Фомы Аквинского. Книга изобилует маргиналиями и подчеркиваниями, что свидетельствует о том, что митр. Димитрий тщательно работал с ней. Таким образом, мы можем с уверенностью сказать, что Ростовский митрополит был

⁶⁸³ См. *Мещерина Е.Г.* Духовно-нравственные проблемы и «внешнее любомудрие» в произведениях Андрея и Семена Денисовых: традиции Средневековья в контексте культуры XVIII века // *Verbum*. Вып. 6. Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. Альманах. СПб., 2008. С. 196-211; *Гурьянова Н.С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 255-256.

⁶⁸⁴ См. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. С. 58

⁶⁸⁵ *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 264-265.

в общих чертах знаком с семиотической концепцией блаж. Августина, органично присущей авторам, составлявшим круг чтения владыки.

Поэтому для нас представляет особый интерес тот факт, что своё главное полемическое антистарообрядческое сочинение, «Розыск раскольнической брынской веры», Ростовский владыка начинает именно с проблемы соотношения знака и означаемого. Этот вопрос раскрывается владыкой Дмитрием через понимание того, что такое вера вообще. Первый раздел «Розыска» так и называется: «Есть ли их [старообрядцев – *А.К.*] вера правая вера?»

Вначале Дмитрий Савич дает традиционное христианское определение веры как убежденности в невидимом: «Вера есть то, что чesого очи твои плотски не видят, ни руци твои осязуют, сердце же твое, ум твой несомненно в себе утверждает, яко тако есть, а не инако, то есть Вера»⁶⁸⁶. Предметами веры являются реалии духовного мира (например – бытие Бога и ангелов) и богооткровенные истины – догматы (например – о Троице, о двух природах во Христе), поскольку человек не может познавать их чувственно. Вера, согласно толкованию свт. Иоанна Златоуста на послание к Римлянам ап. Павла, исчезнет в Царствии Небесном, так как там спасенные смогут непосредственно познавать всю полноту мироздания. Соответственно, всё, что является осязаемым и материальным, т.е. чувственно познаваемым уже в земной жизни, не может быть предметом веры для христианина.

Старообрядцы же делают грубую ошибку, делая предметом своей веры то, во что верить не должно. «Исповедуют учителя Брынские веру во единого Бога, а в веществе зримом и освязаемом Божества ищут, и в веществах зримых и осязаемых веру свою полагают. Старая икона, то их вера... Старья книги, то их вера ... О пребезумнии, слепни, заблуждшии, черняе сажи умом вашим потемненнии!.. Еда ли икона есть Бог? Еда ли ветхость книжная есть Бог? Честна икона святая, но несть Бог. ... Честны

⁶⁸⁶ *Дмитрий Ростовский, свт. Розыск... С. 3-4.*

суть книги Святого Писания, но несть Бог»⁶⁸⁷. Отсюда делает вывод о том, что старообрядцы заменяют веру в Бога верой в материальные святыни: «И уже не в Бозе невидимом веру и надежду спасения вашего полагаете, но в веществах зримых и осязаемых; и вотще вы, о Брыняне! Во исповедании веры глаголете: верую во единого Бога»⁶⁸⁸.

Итак, если материальные святыни не являются предметами веры, то какое же у них назначение? Митр. Димитрий, не употребляя специальных терминов, излагает семиотическую теорию блаж. Августина: сакральные символы, будь то иконы, просфоры или тексты суть знаки, средства для передачи информации о предметах веры. Напомним, что согласно Августину, знак – это обязательно некая чувственно постигаемая вещь, в то время, как означаемым предметом может быть и Бог⁶⁸⁹.

В итоге, по мнению Димитрия Савича, неверное представление старообрядцев о том, каким должен быть предмет веры, приводит к тому, что они верят не в единого невидимого Бога, а во множество материальных вещей. Такое обилие «вер», по мнению Ростовского митрополита, закономерно приводит к противоречиям и несогласиям: «Сами бо в вере своей не емлите веры, состязующеся, препирающеся, тако ли или инако?»

Придя к такому заключению, Ростовский владыка переходит к разбору конкретных положений старообрядцев, представляя их в качестве примеров своего тезиса. Первым является пример иконы. Ссылая на прп. Иоанна Дамаскина, автор «Розыска» пишет: «Яко иконное писание то же есть, еже писание книжное. В книзе убо написанное не всяк читати умеет, понеже многие от Христиан суть не книжны: на иконе же изображенная всяк, и не книжный простец разумеет»⁶⁹⁰. Тем самым, икона служит для образного познания реалий Священного Писания и Предания. Когда же христианин поклоняется иконе, то он поклоняется не вещественной иконе, а тому, кто изображен на ней, икона лишь средство, помогающее вознести ум к

⁶⁸⁷ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 9-10.

⁶⁸⁸ Там же. С. 10.

⁶⁸⁹ Августин, *блаж.* Указ. соч. С. 73.

⁶⁹⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 14.

изображенному на ней и оказать ему честь: «Егда бо став пред иконой Спасителя моего, хощу поклонитися, абие возвожу ум мой к самому Христу Спасителю моему, на небесех со Отцем и Святым Духом царствующему, и поклоняюся Тому пред иконой Его: и тако почеть, иконе Спасителевой творимая мною, восходит на первообразное, сие есть на самого Спасителя, царствующего на небеси»⁶⁹¹. Тем самым, и икона не имеет самостоятельной ценности, новая или старая – она лишь средство, возводящие ум к Богу.

Разбирая отношение старообрядцев к кресту, митр. Димитрий находит в нём тот же изъян: увлечение чувственными вещами. Автор «Розыска», вновь ссылаясь на преп. Иоанна Дамаскина, показывает, что когда христиане поклоняются изображению креста, они поклоняются не конкретно-историческому орудию казни, но символу Христа Распятого. Тем самым изображение креста – знак, обозначающий Распятие Сына Божия, и поэтому безразлично, сколько концов будет иметь этот знак – четыре, восемь или более, суть означаемого от этого никак не изменится⁶⁹².

Слова, сказанные о материальных святынях, митр. Димитрием прилагались и к текстам: «О книгах же старых и о книгах новых известуем, яко едино суть, якоже же и иконы старыя и новыя едино суть». Соответственно, как и иконы, духовные книги должны возводить ум христианина к Богу, и здесь так же не важны конкретные способы достижения этой цели, такие как язык или выражения. Изменения в тексте не имеют значения, если эти изменения не препятствуют познанию Бога: «Премещение же неких речей в книгах, несть пременение веры: в тогожде бо Бога и новыя книги верити учат, в коего и старыя; тыя же догматы веры и новыя книги в себе содержат, кои и старыя. Тому же Богу молитися и новыя книги велят, Коему и старыя; тех же добрых дел и новыя книги поучают, коих и старыя: и несть никакого противного учения в книгах новых, якоже и в старых»⁶⁹³. Именно поэтому нельзя «спастись по книгам», духовные книги

⁶⁹¹ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 16.

⁶⁹² Там же. С. 20-21.

⁶⁹³ Там же. С. 23.

лишь дают некую информацию, помогающую жить по заповедям Божиим: «Ни письма бо и речение каковое книжное спасает, но богоугодное житие спасает»⁶⁹⁴.

Обширное рассуждение Дмитрий Савич посвящает вопросу о «нововводных обрядах». Основная мысль этого рассуждения такова. Свою веру Церковь хранит в чистоте и неизменности с апостольских времен. Однако обычаи, обряды и церемонии церковные материальны и не относятся к предметам веры, посему они могут изменяться со временем: «ино бо суть обыкновения, исправляемая и прменяемая, а ино вера, в церкви Христовой пребываемая»⁶⁹⁵. На множестве примеров, митр. Дмитрий показывает развитие церковной жизни во времени, изменение благочестие забвение одних традиций и учреждение других. Особо он обращает внимание на то, что православное богослужение также складывалось постепенно, и те богослужебные тексты, которые являются «старинной» для староверов (например, литургия свт. Иоанна Златоуста), когда-то были «новизной» для византийцев⁶⁹⁶. Более того, добавлять новые способы для прославления Бога к уже существующим, создавая новые чины и обряды, – дело благое и должное.

Старообрядческие воззрения на сакральный текст (то, что С. Матхаузерова характеризовала как субстанциональную теорию текста) митр. Дмитрий опровергает с помощью ряда остроумных примеров.

Так, для опровержения старообрядческого мнения о существующей в истинных сакральных текстах связи словесной формы с «горним» содержанием (что и позволяет «спастись по книгам»), митр. Дмитрий приводит ряд казусов, допущенных в «старых книгах»: изменение в рукописных службах Божией Матери эпитета Богородицы с электр-«блещание злата» на алектр-петух или написании в житии прп. Паисия из макарьевских Четий-Миней «скверными мыслями» вместо «сокровенными».

⁶⁹⁴ *Дмитрий Ростовский, свт.* Розыск... С. 25.

⁶⁹⁵ Там же. С. 32.

⁶⁹⁶ Там же. С. 28-35

Из этого делается вывод: если бы форма была в этих текстах связана с содержанием, то существование подобных кощунственных описок десакрализовало бы содержащие их тексты и воспрепятствовало бы спасению. Однако древние русские святые читали подобные книги и спасались, поскольку спасение зависит не от «речений книжных», но от веры и дел⁶⁹⁷.

Достаточно остроумно митр. Димитрий доказывает и ложность мысль старообрядцев о существовании единственно верной текстуальной формы передачи «Божественного глагола», обращаясь непосредственно к тексту Библии. Он указывает на несогласия между четырьмя евангелистами в описании новозаветных событий (число бесноватых у Гадарина, ангелов у отверстого гроба после Вокресения и т.д.). Но главное – евангелисты разнятся между собой при изложении слов Спасителя, передавая одну и ту же мысль в различных словесных формулировках. Так, молитва «Отче наш» у ап. Матфея и ап. Луки изложена по-разному. Владыка Димитрий заключает, что при множестве подобных различий, вера у евангелистов одна и та же. Отсюда делается вывод, что и изменения в новых книгах не изменяют веру⁶⁹⁸. Это, пожалуй, наиболее яркое изложение конвенционального отношения Ростовского владыки к тексту, восприятия его как знака, не имеющему связи с сущностью обозначаемого.

Однако в наибольшей степени различие богословских подходов митр. Димитрия и старообрядцев раскрывается при обсуждении вопроса об имени Иисуса. Как уже говорилось выше, в христианском богословии вопрос о соотношении знака и означаемого был впервые серьезно поставлен именно в связи с именами Божиими в контексте евномианских споров. Христианская семиотика всегда была тесно связана с богословием имени.

Старообрядческая позиция, насколько можно судить, исходит из того, что имя Христу было наречено ангелом и потому не может изменяться. Здесь

⁶⁹⁷ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 25-27.

⁶⁹⁸ Там же. С. 35-37.

можно вспомнить, что ещё Аввакум обращаясь к Алексею Михайловичу, противопоставлял несовершенные земные языки языку ангельскому как недостижимому на земле идеалу, языку Царствия Небесного⁶⁹⁹. Следующим после ангельского по совершенству, Аввакум ставит язык «словенский», относительно которого бытовало убеждение, что он обладает особой святостью и дан непосредственно от Бога⁷⁰⁰. Соответственно, традиционное московское Иисус сохраняет имя Христа так, «еже Ангел нарече», а «никонианское» написание Иисус является человеческим искажением имени Божия.

Подход митр. Димитрия созвучен взглядам восточных отцов церкви. В ходе евномианских споров свт. Василий Великий и свт. Григорий Нисский писали о том, что ангельский язык не словесный, духи не имеют нужды в словах, так как напрямую открывают друг другу чистые движения разума. Слова и имена – порождение несовершенной человеческой природы⁷⁰¹. Димитрий Савич также не рассматривает слова архангела Гавриила как некое явление «высшего языка»: если ангел беседует с человеком, то он приспособливается к его немощи и использует человеческий язык. При этом претензия на некую особую сакральность и связь с Первообразом именно славянского написания имени Христа, для митр. Димитрия кажется абсурдной⁷⁰².

Для автора «Розыска», имя Божие это – особый священный знак Бога. Поэтому для разрешения вопроса о том, о том, как следует писать имя Христа, митр. Димитрий предлагает отрешиться от *формы* и обратиться к *содержанию*, рассмотрев для этого значение имени Иисус. Для этого митр. Димитрий, опираясь на св. отцов, проводит филологическое исследование. Сперва он описывает, что в еврейском языке в различных диалектах

⁶⁹⁹ Аввакум. Из толкований псалмов // Житие протопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960. С. 159.

⁷⁰⁰ Успенский Б.А. Раскол... С. 345-346.

⁷⁰¹ Лескин Д.Ю. Спор великих каппадокийцев... С. 92.

⁷⁰² В «Слове на Рождество Христово» митр. Димитрий, впрочем, отмечает, что Ангел, «по преданию учителей» говорил по-еврейски, ибо несомненно еврейский язык «был язык наичестнейший и святейший пред другими языками». Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. IV. С. 474.

произносилось и писалось имя Христа по-разному, будучи производным от слова «иесуха», «спасение», сохраняя при этом единое значение – «Спас». Затем митр. Димитрий указывает, что в греческом имя Христа пишется как «Иасус», «Целитель», указывая на его связь с глаголом «иасао», «целить». Соответственно, при переводе Нового Завета на латинскими и славянский языки, в греческом «Иасус», согласно с филологическими правилами, вторая буква меняется, соответственно на «е» и «и», давая в итоге «Иесус» и «Иисус». Московское же написание «Исус» – результат некорректного чтения сокращения под титлом, Ис. Итог этого исследования таков: русское написание Иисус точно передает написание греческого слова «Целитель» и еврейского «Спаситель» и, тем самым, несёт в себе их смысл. Отстаиваемое же староверами написание «Исус» бессмысленно, единственное, с чем его можно соотнести – с греческим словом «исоус», «равноухий», а такой смысл имени Христа является очевидным кощунством. Вывод митр. Димитрия Ростовского следующий: «Ин обо обретется в них Исус, глаголемый равноухий; в нас же един, иже бе прежде, и ныне есть, и вовеки будет Ис глаголемый Спаситель и исцелитель душ наших, Христос Господь, иже в Евангелиях аще и пишется по греческому сокращеннейшему сокращению под титлою Ис, обаче не двема, но тремя силлабами глаголется Иисоус»⁷⁰³.

В этих рассуждениях с особой ясностью проявляется различие богословия имени владыки Димитрия, воспитанного в могилянкой традиции, и старообрядческих лидеров. Старообрядцев в имени Бога волнует, прежде всего, его звучание и написание, постичь смысл имени они не считают необходимым. Вполне возможно, что для них пытаться постичь смысл сообщенного ангелом имени Исус столь же бесполезно, как и познать самого Творца, можно лишь в простоте сердца принимать богооткровенные глаголы и молиться ими. Для митр. Димитрия любое имя, в том числе – имя Божие, принадлежит сфере человеческого мышления и, стало быть, имеет и какой-то смысл, понятный людям. Имя Божие – это выражение одного из свойств

⁷⁰³ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 47.

Божиих, а потому всегда наделено смыслом, выражающим конкретное свойство на человеческом языке. Трехсложное имя Иисус имеет смысл, раскрывая Бога как Спасителя и Целителя, двусложное же имя Исус может нести лишь курьёзно-кощунственный смысл «равноухий» и потому не может быть именем Бога. Таким образом, митр. Димитрий здесь стремится подчеркнуть, мысль о том, что имя Бога существует для человека и на человеческом языке, а потому обязательно несет доступный человеку смысл.

Однако было бы заблуждением сводить богословие имени митр. Димитрия Ростовского лишь к некой проповеди «конвенциональности». Если в полемических сочинениях («Розыск») владыка акцентировал конвенциональные, человеческие качества имени Божия, то в проповедях он говорил о силе имени Божия и его мистических свойствах. В «Слове на обрезание» из «Четий-Миней» митр. Димитрий повествует, что имя Иисус, возвещенное Деве Марии архангелом Гавриилом как бы раскрыло миру новую сторону Божества, существовавшую еще до начала мира: «Сие спасительное имя Иисус прежде всех веков в Троическом Совете было предуготовано, написано и до сего времени было хранимо для нашего избавления, теперь же, как бесценный жемчуг, принесено было из небесной сокровищницы для искупления человеческого рода и открыто всем Иосифом»⁷⁰⁴. Поэтому имя Иисус достойно всяческого поклонения, его следует начертать на своем сердце, им нужно поражать врагов. Подобное сочетание «антропологизации» имен Божиих с их мистическим почитанием не является уникальной особенностью богословия Димитрия Савича – таким же взгляды были свойственны, например, свт. Григорию Нисскому⁷⁰⁵. Тем самым Ростовский митрополит предстает в своём богословии имени продолжателем предшествующей патристической традиции.

Все эти примеры, на наш взгляд, достаточно убедительно свидетельствуют в пользу того, что критика митр. Димитрием

⁷⁰⁴ Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых. Кн. 2. Декабрь Январь. Февраль. Киев, Киево-Печерская лавра, 1764. С. 240.

⁷⁰⁵ Лескин Д.Ю. Спор великих каппадокийцев... С. 95.

старообрядческого понимания сакральных символов основывалась на семиотическом сознании, сформированном августиновской традицией. В самом начале своего труда он, рассуждая о «неправости» веры старообрядцев, фактически указывает на неверное понимание своими оппонентами соотношения знака и означаемого. Для Ростовского архиерея предмет веры – это небесные реальности, недоступные чувствам. Только вера в них должна сохраняться в неизменности. Все же чувственно постигаемые вещи (т.е., по сути, августиновы знаки), такие как обряды и сакральные тексты, существуют для человека и мыслятся человеком, это средства к познанию предметов веры. Отсюда проистекает два их свойства. Первое: они изменяются со временем, что никак не влияет на суть обозначаемых ими предметов веры, а, следовательно и на спасение христиан. Второе: всякий знак существует для человека, а потому должен иметь смысл, доступный для человека. Так, любое Имя Божие не может быть непонятной комбинацией букв, у него должен быть смысл, раскрывающий что-то о Боге людям. Раз есть смысл – его нужно познавать. Таким образом, проблемы соотношения знака и означаемого переходит в проблему соотношения веры и знания в жизни христианина. Решением этой проблемы для митр. Димитрия, просветителя и мистика, стала вся его жизнь.

Однако первая глава «Розыска» даёт пищу и для других выводов. Само «казусное» построение главы из ответов на различные спорные вопросы весьма примечательно. Действительно, старообрядцы не формулировали некой целостной теории знака, они выдвигали ряд конкретных претензий к «никонианам» (форма креста, новые иконы и др.). Обобщение старообрядческой позиции и выведение некоего учения о соотношении знака и означаемого, противоположного августиновской семиотической теории, осуществляют не «брынские старцы», но автор «Розыска». Если вернуться к истокам изучения «семиотического конфликта» в историографии, то там мы также обнаружим схожую ситуацию: С. Матхаузерова приходит к выводу о «двух теориях текста», изучив материалы «Жезла правления», полемического

произведения, в котором Симеон Полоцкий, опровергая челобитную Никиты Добрынина, доказывает принадлежность последнего к церковным раскольникам. В обоих случаях перед нами носитель «августинова» семиотического сознания разбирает воззрения людей, не обладающих таковым, с целью концептуализировать содержащуюся в них ересь. Очевидно, что по систематичности мышления оба могильянина превосходили своих оппонентов.

Поэтому мы можем предположить, что «субстанциональная теория текста», равно как и теория «неконвенционального отношения к знаку, характерного для традиционной русской культуры»⁷⁰⁶, представляют собой лишь своего рода зеркальное отражение августиновой общесемиотической теории, возникшее в сочинениях, в которых могильяне полемизируя со староверами, конструировали образ «Раскола». У самих же ранних старообрядцев семиотическое сознание не было настолько развитым, чтобы породить чёткую и непротиворечивую семиотическую доктрину.

* * *

Подводя итог, можно сказать, что основной целью применения «внешних знаний» в творчестве митр. Димитрия Ростовского было насыщение «глада слова Божиего» своей паствы через истолкование Священного Писания. Последние достижения европейской гуманитарной учёности, нашедшие своё выражение в трудах иезуитов-экзегетов, помогали полнее понять смыслы Библии. В то же время многообразные художественные средства барочного искусства помогали сделать проповеди яркими, содержательными и доступными для понимания всей паствы, вынести из тиши келий слова Священного Писания и Священного Предания и сделать их достоянием всего православного народа.

В то же время разбор текстов, связанных с антистарообрядческой полемикой Димитрия Савича показал, что «латинское» образование, привившее владыке семиотическое сознание в духе блаж. Августина с

⁷⁰⁶ Успенский Б.А. Раскол... С. 356.

чётким различием знака и означаемого вело к тому, что Ростовский архиерей богословствовал об иконах, текстах и имени Божиим так же, как и классические отцы церкви. Тем самым европейская образованность митр. Димитрия в данном случае способствовала не секуляризации его воззрений, а их более глубокому укоренению в патристической традиции.

§ 2. Митр. Димитрий Ростовский о грехе и покаянии

Изменения в религиозности и отношении к таинству Исповеди в Европе Раннего Нового времени – изменение понимания греховности в русских землях в Средневековье и Раннее Новое время – грех и покаяние в творениях митр. Димитрия

Эпоха Раннего Нового времени в Европе стала периодом значительных изменений в духовно-нравственной сфере. Одной из важных черт религиозности Нового времени была тенденция к интернализации⁷⁰⁷ норм христианской жизни. Исследователи говорят о «тенденции в направлении к более личной, искренней и интернализированной религии»⁷⁰⁸, о «процессе интернализации, развития христианского сознания, понимания греха и желания “жить чисто”»⁷⁰⁹. Подобное внутреннее усвоение христианских норм шло бок о бок с изменением общественных нравов, выразившимся в значительном усилении требований «хорошего поведения», под которым понимался контроль над аффектами и влечениями, «интимизацией» телесных функций. В исторической социологии это процесс получил название «процесса цивилизации»⁷¹⁰. Тем самым происходил переход от довольно свободных норм поведения, свойственных Средневековью, к жёстким правилам хорошего тона XIX столетия.

Повышение религиозных и светских стандартов поведения оказало значительное влияние на политику государственных и церковных властей

⁷⁰⁷ Интернализация – термин в психологии, означающий процесс превращения внешних реальных действий, свойств предметов, социальных форм общения в устойчивые внутренние качества личности через усвоение индивидом выработанных в обществе (общности) норм, ценностей, верований, установок, представлений и т. д.

⁷⁰⁸ Forster M. Catholic Revival in the Age of Baroque. Cambridge, 2004. P. 133.

⁷⁰⁹ Ibid. P.151.

⁷¹⁰ Элиас Н. О процессе цивилизации. М. ; СПб., 2001. С. 141, 264, 266.

Европы Раннего Нового времени. В XVI–XVII вв. они прилагают колоссальные усилия для установления контроля над поведением населения, внедряя новые модели поведения и формируя новый менталитет. Этот феномен получил в историографии название «социальной дисциплинаризации». Причины его были различны. Среди них и поступательное развитие государства, нуждавшегося в более управляемых подданных, и распространение философии неостоицизма, основанной на идеях сильной воли, самовоспитания и дисциплины, и религиозный подъем, актуализировавший идеал христианской жизни.

Одним из важных компонентов социальной дисциплины стала деятельность по поднятию нравов. Озабоченность нравственным состоянием народа в это время высказывают не только клирики различных конфессий, но и государственные деятели, и представители общества. Волна требований нравственного реформирования в христианском мире достигает своего пика ко второй половине XVI в. Часто эти требования аргументировались состоянием небывалой греховности общества. Однако подлинной причиной являлось, скорее, повышение нравственных требований и чувствительности к отступлениям от них: то, что считалось допустимым в Средневековье, стало неприемлемым в Раннее Новое время⁷¹¹.

Реформация и раскол единой Католической церкви привели к появлению в Европе различных ответов на вызов потребности в нравственном реформировании. В целом эти ответы можно разделить на два типа: внешняя дисциплина и внутренняя дисциплина. Поддержания внешней дисциплины означало усиление контроля властей за поступками верующих. В протестантских церквях для этих целей создавались специальные учреждения: церковные суды у лютеран, консистории у кальвинистов. Католическая церковь сохранила и развила те институты и практики, которые сложились в Средневековье. К ним относилась инквизиция,

⁷¹¹ Корзо М.А. Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 89-91.

действовавшая в ряде Средиземноморских стран, система церковных судов разного уровня. Была возрождена полузабытая в позднее Средневековье практика визитаций: регулярных посещений архиереем своего диоцеза, а приходским священником – домов паствы.

В вопросах внутренней дисциплины центральным во всех христианских конфессиях по-прежнему было покаяние в грехах. Между тем на вопрос, каким должно быть покаяние, различные конфессии отвечали по-разному. В протестантских церквях покаяние становится сугубо внутренним актом, не требующим никаких особых внешних действий. В Католической и Православной церквях покаяние в грехах теснейшим образом связано с таинством Исповеди.

Поэтому изучение содержания исповеди, тех грехов, в которых считалось необходимым каяться, позволяет в значительной мере осветить процессы изменения внутренних норм людей Раннего Нового времени. С одной стороны, изменение понимания греха, отклонения от нормы влияло на содержание исповеди, с другой эти изменения во многом и определялись поучениями духовников и самой необходимостью осмыслять свои поступки, исповедуя грехи в таинстве Исповеди. В данном разделе наше внимание будет обращено преимущественно на религиозный аспект изменений и роль в них митр. Димитрия Ростовского, чье нравственное богословие оказало значительное влияние на русское общество XVIII в.

Несмотря на то, что учение о искушениях и борьбе с ними, было подробно разработано христианскими богословами и аскетами в I тыс. н.э., восприятие греха в широких слоях мирян оставалось весьма неглубоким. В течение долгого времени покаяние воспринималось, прежде всего, как примирение человека с общиной, и, соответственно, внимание обращалось на действия, совершенные открыто. В латинской Европе в Средние века большинство католиков при исповеди обращали внимание, прежде всего, на явные прегрешения и греховные поступки: даже в начале XV в греховные

помыслы еще не считалось необходимым исповедовать⁷¹². Тщательная исповедь, глубоко затрагивавшая душу, была уделом отдельных общин, посвящавших себя сугубому покаянию. Движение «Нового благочестия», возникшее в XIV–XV вв. распространяло мысль о том, что внимательное отношение к своей внутренней жизни, покаяние в греховных помыслах возможно и для мирян.

Однако в целом, в Европе, накануне религиозных потрясений XVI столетия, кающийся уподоблялся счетоводу, стремящемуся к максимально полному перечислению своих грехов⁷¹³. Неудивительно, что М. Лютер, на собственном опыте разочаровавшись в такой практике, заявил, что человек не может перечислить все свои грехи, а, значит, сам принцип исповеди через называние всех совершенных грехов является порочным⁷¹⁴. Деятели Католической Реформы, не менее идеологов Реформации озабоченные повышением нравственного уровня церкви, сохраняли традиционную форму исповедания грехов, однако стремились сделать её менее формальной и более затрагивающей внутреннюю жизнь христианина. Свое выражение эта тенденция нашла, в том числе, во введении в практику Католической церкви исповедальни-конфессионала, т.е. особого помещения, в котором кающийся наедине со священником мог тщательно исповедать свои грехи. Новое отношение к покаянию сделало исповедь важным фактором того, что общество Европы Нового времени становится более восприимчивым к нарушениям христианских нравственных норм⁷¹⁵.

Изучение изменения взгляда на греховность на Руси в Средневековье и Раннее Новое время является возможным благодаря ряду памятников, в той или иной форме предназначенных для помощи духовникам в исповедании кающихся. Наиболее ранним из них является «Вопрошание Кирика» XII в., в котором содержатся вопросы нескольких новгородских священников к своему епископу и ответы на них. «Вопрошание Кирика» показывает, что

⁷¹² *Tentler Th.* Sin and confession on the eve of the Reformation. Princeton, N.J., 1977. P. 154.

⁷¹³ *Myers D.* "Poor, Sinning Folk." Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany. NY, 1996. P. 199.

⁷¹⁴ Аугсбургское вероисповедание. С. 50.

⁷¹⁵ *Элиас Н.* Указ. соч. С. 141.

представление о грехе на Руси в это время было тесно связано с противопоставлением святости и скверны. Нравственные обязанности христианина понимались, прежде всего, как достойное отношение к святости и недопущение ее осквернения. Для окончательного избавления от греховной нечистоты считались необходимыми епитимьи, представлявшие собой, как правило, внешние, телесные подвиги⁷¹⁶. Вопросы святости и ее осквернения через нечистоту занимали духовников того времени гораздо больше, чем борьба с душевными страстями.

Такое понимание греховности было характерно для русской духовной традиции и в дальнейшем. Это видно на материалах исповедных вопросников, которые появляются на Руси с XIV в. Они содержали возможный перечень грехов, о которых духовник спрашивал кающегося. Существовали и т.н. «поновления» – списки грехов, изложенные от лица самого кающегося. Подобные вопросники сразу же получают большое распространение, и становятся полем для творчества русских книжников. Они значительно подробнее, чем аналогичные им греческие и южнославянские. Со временем в исповедных вопросниках выделяются все более мелкие и специализированные грехи, создаются отдельные списки грехов для мужчин и женщин, а позднее – для людей разного социального положения и профессии. Пик творчества и разнообразия в составлении исповедных вопросников приходится на кон. XVI – нач. XVII вв., когда создаются многочисленные тексты, достигающих 100–150 статей. Внимание в них уделяется, прежде всего, греховным поступкам и разнообразным формам осквернения, таким как блудные грехи и суеверия. «Вопросов, часто не связанных с какими-то конкретными действиями человека, а посвященных таким отвлеченным понятиям, как уныние, гордыня и т.д., в исповедных вопросниках не много»⁷¹⁷. Можно говорить о развитии тех представлений,

⁷¹⁶ Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 1914. С. 122.

⁷¹⁷ Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX вв. СПб., 2006. С. 263.

которые существовали на Руси еще в первые века после принятия христианства.

Однако в Раннее Новое время представление о греховности начинает изменяться. С XVI в., а в особенности – в XVII в. в исповедных вопросниках все большее внимание начинает уделяться грехам душевным, такие как гнев, зависть, обида⁷¹⁸. С изданием в 1623 г. первого печатного требника рукописная традиция начинает угасать; перечни грехов, о которых следует спрашивать на исповеди, теперь составляются в Москве под непосредственным контролем священноначалия. В тексте из печатного Требника 1623 г. из 59 вопросов для мирян по одному вопросу уделено таким «внутренним» страстям как гнев, обида и зависть, по 3 вопроса неподобающим развлечениям, большая часть остальных посвящена кошунству, осквернению и причинению вреда ближним и их имуществу. Вопросов о грехах уныния и тщеславия нет⁷¹⁹. В вопросах для священников из статей, не касающихся небрежного отношения к священническим обязанностям и предметам, а также неподобающего поведения, есть лишь о клевете на епископа или причетника и о хвастовстве своей службой и осуждением службы других клириков⁷²⁰. В Требнике 1642 г. душевные грехи перечислены гораздо полнее, однако в расширенном тексте поновления для мирян, внимание уделяется разнообразным формам внешних грехов⁷²¹.

Важной вехой стала книжная справа патр. Никона. По мнению Н.И. Сазоновой, в новый Требник был внесен ряд изменений, подчеркивавших, что Бог является не только строгим Судией, но и милующим и человеколюбивым⁷²². От перечисления конкретных грехов в богослужебных текстах делается переход к понятию греха вообще⁷²³. В чинопоследованиях снижается эмоциональность покаянных молитв, а сами они сокращаются.

⁷¹⁸ Корогодина М.В. Исповедь в России... С. 263.

⁷¹⁹ Там же. С. 439-442.

⁷²⁰ Там же. С. 493-494.

⁷²¹ Требник. М., 1642. Л. 34-44.

⁷²² Сазонова Н.И. Изменение богослужебного текста как направление трансформации религиозного сознания: на материале литургической реформы патр. Никона. Диссертация на соискание степени доктора философских наук. Томск, 2009. С. 134.

⁷²³ Там же. С. 186.

Акцент делается не на кары Бога за грехи, но на дары Господа праведникам⁷²⁴. В исправленном Требнике 1658 г. длинное и подробное перечисление грехов в русле традиции рукописных исповедных вопросников отсутствует. Перечень грехов гораздо более краток и структурирован, каждая группа снабжена кратким комментарием. В заключение советуется: «И прочие воспоминает грехи смертные: гордость, лихоимение, блуд, зависть, чревобесие, гнев, ленивство, и вся грехи от седми матерей раждающыяся»⁷²⁵ с рассуждением и различием статуса кающегося. Таким образом, реформа патр. Никона как бы форсировала тенденцию к более тонкому пониманию человеческой греховности. Эта тенденция, как было показано выше, была характерна для русской Церкви еще с XVI в. В течение второй половины XVII в. требники печатались по образцу исправленного текста 1658 г. Так, в Требнике 1698 г. раздел о таинстве Покаяния практически совпадает с таковым в Требнике 1658 г.⁷²⁶, наибольшие отличия заключаются в составе поучений и рекомендаций для священников, помещавшихся после чинопоследования исповеди и перечня грехов.

Другой важной тенденцией, наблюдаемой в исповедальных вопросниках XVI–XVII вв., является появление акцента на грехах против веры, отличных от суеверия, магических практик или кощунства. Со второй половины XVI в. появляются вопросы об ортодоксальности веры кающегося, сперва как согласие с основами вероучения: почитанием Троицы, Богородицы, святых, креста и икон. В XVII в. появляется требование прочесть перед исповедью символ веры наизусть, позднее духовники начинают проверять перстосложение при крестном знамении, знание основных молитв⁷²⁷. Так, в Требнике 1642 г. перечень грехов идет после вопросов священника о вере и надлежащих ответов кающегося на них⁷²⁸. Также среди грехов есть такие как тесное общение с иноверцами и похвала

⁷²⁴ Сазонова Н.И. Указ. соч. С. 202.

⁷²⁵ Требник. М., 1658. Л. 68.

⁷²⁶ Требник. М., 1697. Л. 28-29 об.

⁷²⁷ Корогодина М.В. Исповедь в России... С. 327.

⁷²⁸ Требник. М., 1642. Л. 91-22 об.

их обычаев⁷²⁹. Перечень грехов в Требнике 1658 г. начинается с блока вопросов о ереси⁷³⁰. В тексте рукописных требников кон. XVII в. также появляется запрет читать и изучать «отреченные книги»: «Не считаешь ли отметных книг богоборных и не внищаешь ли в протчия еретическия книги?»⁷³¹

Таким образом, к концу XVII в. в понимании греховности в Великорусской церкви прослеживаются две тенденции: усиления внимания к душевным грехам и к отступлениям от ортодоксии. Важно отметить, что обе тенденции проявляются еще в XVI в. и нарастают в XVII в., вне прямой зависимости от событий Раскола.

Есть все основания предполагать, что те же самые тенденции были свойственны и западнорусской церкви. Однако проследить это на источниках в настоящей работе сложно, в связи с отсутствием исследований, посвященных рукописной традиции западнорусских исповедальных вопросников, а также по причине того, что в западнорусских печатных требниках XVII в. отсутствуют списки грехов. Это касается как первых печатных требников⁷³², так и «Евхологиона» митр. Петра Могилы 1646 г.⁷³³, ставшего образцовым для Малорусской церкви второй половины XVII в. Поскольку при составлении текста Требника 1658 г. справщики пользовались «Евхологионом»⁷³⁴, а разделы о покаянии в обоих требниках структурно схожи, то можно сделать обоснованное предположение о влиянии западнорусской традиции на великорусскую⁷³⁵. В частности, это нашло выражение в отказе от подробного перечисления грехов, а также в выделении

⁷²⁹ Требник. М., 1642. Л. 39.

⁷³⁰ Требник. М., 1658. Л. 67.

⁷³¹ *Корогодина М.В.* Исповедь в России... С. 287.

⁷³² См. напр. Требник. Вильно, 1621.

⁷³³ См. Евхологион. Л. 337-358.

⁷³⁴ *Агеева Е. А.* Требник 1658 г.: история издания // Патриарх Никон и его время. М., 2002. С. 174–188.

⁷³⁵ Однако следует учитывать, что «Евхологион» митр. Петра Могилы, в свою очередь, составлялся по образцу греческих требников и тем самым, отражал греческую традицию. См. *Крыжановский Е.М.* Указ. соч. С. 126, 133.

семи смертных грехов, в том виде, в каком они были восприняты в Малороссии из католической традиции⁷³⁶.

Дальнейшее влияние на понимание греховности, как в Малорусской, так и в Великорусской церквях, оказало сочинение архим. Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку»⁷³⁷. Этот труд представлял собой компиляцию из трех сочинений польского доминиканца Миколая Мосчиского. Иннокентий Гизель отредактировал текст, дополнив его обильными цитатами из Священного писания и заменив ряд католических текстов аналогичными по смыслу, но принадлежащими к православной традиции, а также удалив отсылки к схоластам XVI–XVII вв. Причиной написания «Мира с Богом человеку» было отсутствие в православной традиции практических пособий по нравственному богословию. Иннокентий Гизель создал фундаментальный труд, который не только стал первым православным пособием по нравственному богословию, но и ввел в обращение единый понятийный аппарат, связанный с учением о грехах⁷³⁸.

Впервые изданный в Киеве в 1669 г. «Мир с Богом человеку» был хорошо известен в Великороссии, так как значительная часть тиража была куплена царской казной и разослана по епархиям и монастырям⁷³⁹.

Текст труда киевского архимандрита делился на три части. И если первая часть, «О покаянии обще», раскрывала понятия покаяния и таинства исповеди, то вторая и третья: «О кающемся» и «К духовнику» была целой энциклопедией человеческой греховности и путей освобождения от неё⁷⁴⁰. На протяжении сотен страниц, каждый грех подробно рассматривался, объяснилось, как следует его исповедовать, в каких случаях он становится более тяжким, а в каких данные действия вообще не являются грехом.

⁷³⁶ Требник. Москва, 1658. Л. 68.

⁷³⁷ О степени влияния труда арх. И. Гизеля на русское нравственное богословие говорит не только популярность «Мира с Богом человеку» в XVIII в., но и то, что книга использовалась при составлении позднейших старообрядческих сочинений, посвященные таинству Покаяния. См. *Корогодина М.В.* Два старообрядческих исповедных сборника: новшества в традиционном тексте // Вестник церковной истории. 2007. № 4(8). С. 133-137.

⁷³⁸ *Корзо М.А.* Внешняя традиция как источник вдохновения. К вопросу об авторстве киевских и московских православных текстов XVII в. два примера // *Studi Slavistici VI* (2009). Firenze, 2009. P. 62-72.

⁷³⁹ *Корзо М.А.* Иннокентий Гизель. Сочинения // Православная энциклопедия. Том XXII. М., 2009. С. 748.

⁷⁴⁰ Мир с Богом человеку. Киев, 1669. С. 62-428.

Основным принципом для духовника, необходимым для верного руководства кающегося, становилось понимание обстоятельств совершения греховного поступка: «Что есть окрестность греха? И колико их? Чесого учит окрестность? Кто? Что? Где? Когда? Почто? Како? Или коею помощью и коим образом?»⁷⁴¹. Разбирались и основные «смущения» бывающие в духовной жизни христиан – например, такие, как смущение из-за «нечувствия сладости в молении» или сомнения в тишине своей совести⁷⁴².

Таким образом, к рубежу XVII–XVIII вв. в Русской церкви идет изменение понимания греховности. Это было связано как с продолжавшейся с XVI в. тенденции более пристального внимания к душевным грехам, так и со специфическим влиянием могилянкой традиции, со свойственным ей стремлением к рецепции и адаптации католического богословия. Эти наблюдения согласуются с выводами П. Бушковича. Американский исследователь, рассматривая религиозные воззрения представителей русской интеллектуальной элиты XVII в., как клириков, так и образованных мирян, приходит к выводу, что для них в христианской жизни на первых план выходят вопросы морали. При этом религия становилась более личной, но не в смысле отказа от общественного богослужения, а через добавление нового измерения к религиозной жизни человека⁷⁴³. Вышеупомянутая тенденция касалась как представителей старой московской интеллектуальной элиты, таких как князь П.А. Хворостинин и поэты круга Печатного двора, так и выходцев из западнорусских земель, осевших в Москве: Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого⁷⁴⁴, равно как и «ревнителей благочестия», происходивших из среды приходского духовенства⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ Мир с Богом человеку. С. 39-46.

⁷⁴² Там же. С. 574.

⁷⁴³ *Bushkovich P.* Op. Cit. P. 157

⁷⁴⁴ Ibid. P. 150-151.

⁷⁴⁵ Ibid. P. 152.

Учитывая это, важно понять, каким был взгляд на греховность у митр. Димитрия Ростовского, для которого одной из важнейших тем «и книжной, и устной проповеди ... было покаяние»⁷⁴⁶.

Так, «Краткое нравоучение христианину», небольшое произведение митр. Димитрия, предназначено для самых простых читателей⁷⁴⁷. Оно описывает, как следует жить православному христианину, и состоит из 19 кратких заповедей, в которых описываются наиболее актуальные для обычного прихожанина добродетели и грехи. При всей лаконичности «Краткого нравоучения», можно сказать, что в нем основное внимание уделено именно духовной жизни христианина, а грехи рассматриваются как следствия духовного нестроения. Основное внимание уделено грехам мыслью и словом, греховные дела представляются как их последствия. В целом, задача «Краткого нравоучения» – формирование положительного идеала, а не перечисление повседневных грехов. Любопытна заповедь: «Детей доброму делу учи; берегись же при них не только худое делать, но и говорить»⁷⁴⁸. Отдельно заповедовано удаляться от раскола и ереси. Интересно сопоставить «Краткое нравоучение» с аналогичным текстом из Требника 1642 г.⁷⁴⁹ Основные положения обоих текстов совпадают, однако в Поучении 1642 г. делается акцент на смирении и отсутствии высокоумия, а также упоминает о необходимости воздержания от супружеских отношений в посты и праздники⁷⁵⁰. В «Кратком нравоучении» указывается на необходимость избегать раскола и ереси, что было актуально после становления старообрядчества как постоянного фактора религиозной жизни.

В своих проповедях митр. Димитрий уделял особое внимание теме должного покаяния. Однако митрополит обращает внимание слушателей

⁷⁴⁶ [Кириченко О.В.] «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского. С. 12.

⁷⁴⁷ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. V. С. 26-27.

⁷⁴⁸ Там же. С. 26.

⁷⁴⁹ Требник. М., 1642. Л. 106-109 об.

⁷⁵⁰ Этот момент важен тем, что отражает распространенное в средневековой русской религиозности понимание супружеского общения как «скверны». Показателен отказ от пристального внимания к «скверне» после реформ патр. Никона и, наоборот, сохранение и культивирование этого внимания у старообрядцев, в особенности – у беспоповцев. См. Крылов Г., *прот.* Понятие «скверна» (погань) в Средневековой Руси и в современном старообрядчестве // Религия как знаковая система: Знак. Ритуал. Коммуникация. Вып. 1. Тверь, 2011. С. 78-120.

прежде всего на грех вообще, а не конкретные греховные поступки. Следуя православной традиции понимания греха как болезни человека, Димитрий Савич рассматривает грех в антропологическом контексте. Ростовский владыка разделяет присущие человеку природные страсти на плотские, которые «содержатся в чувствах плотских видимо» и душевные «в невидимом и неведомом сердце»; каждая из них требует особого подхода⁷⁵¹.

Однако грехи внешние и внутренние интересуют митр. Димитрия прежде всего своим воздействием на душу человека. Так, вина блудника заключается не в его поступках, а в том, что он целиком предаёт свой ум помыслам о блудных и скверных делах, через это становясь рабом дьявола и врагом Бога⁷⁵².

Это воздействие, в свою очередь, также бывает различным. Душа подобно телу делится на внешнее и внутреннее: внешность души это разум, внутреннее – совесть. Грех повреждает разум, превращая человека в подобие скота, неспособного к добродетелям. Повреждение же совести глубже, оно заключается в ложной надежде на всепрощение Божие при повторении раскаянных грехов⁷⁵³.

Внимание к состоянию своей души, к своему сердцу является ключевым для спасения. Многие из тех, кто ведут по виду достойную и благочестивую жизнь не наследуют Царства Божия, так как творят свои добродетели лишь внешне, внутри же оставаясь гордыми, или же, помимо добрых дел, делали другие, неугодные Богу. Хотя нераскаянный грешник вторично распинает Христа и призывает на себя суровое наказание⁷⁵⁴, любой грешник, кающийся в своих грехах, становится праведником и святым⁷⁵⁵.

Эта озабоченность чистотой внутренней жизнью человека находит свое наибольшее выражение в двух произведениях свт. Димитрия: «Врачество духовное на смущение помыслов, от различных отеческих книг вкратце

⁷⁵¹ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. III. С. 175.

⁷⁵² Он же. Сочинения. Т. II. С. 368-378.

⁷⁵³ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. III. С. 193-200.

⁷⁵⁴ Там же. Сочинения. Т. II. С. 233-234.

⁷⁵⁵ Там же. С. 304-313.

собранное» и «Внутренний человек в клети сердца своего уединен». «Врачество духовное» представляет собой сборник цитат из разнообразных сочинений, посвященных хульным и греховным помыслам одолевающих человека⁷⁵⁶. Во вступлении к «Врачеству» владыка Димитрий пишет, что злые мысли становятся грехом только в том случае, если человек принимает их и начинает услаждаться ими. В противном случае никакой вины на человеке нет, так как источник подобных помыслов – демоны.

«Внутренний человек»⁷⁵⁷ посвящен умной молитве и шире – принципам духовной жизни человека. Основная идея произведения в том, что истинной целью молитвы является посвящение своего ума Богу. Поэтому единственно правильной является умная молитва, которую человек творит в своем сердце, лично обращаясь к Богу. Человек, который не знает «о тайном в сердцы с Богом беседовании»⁷⁵⁸, а молится только по книгам или же без внимания, подобен слепому.

Одной из форм личного собеседования с Богом, для митр. Димитрия было ежедневное покаяние в грехах. Димитрием Савичем был написан текст такой ежедневной покаянной молитвы, предлагавшийся как пример для подражания. «Молитва повседневно к Богу исповедания»⁷⁵⁹ весьма пространна и эмоциональна, однако в конце Ростовский владыка вкратце передает ее главную суть: «1) Исповедую Богу моему вся грехи моя; 2) сужду себе недостойна бытии милосердия Его, но вечных мук достойна; 3) обаче не отчаиваюся; 4) смиренно прощения прошу; 5) полагаю намерение исправления жития своего; 6) верую несумненно прощенным быть грехом моим»⁷⁶⁰.

Представления о грехе в произведениях митр. Димитрия имеют две характерные черты. Первая – Димитрия Савича волнуют не конкретные прегрешения, но грех вообще как разрушительная сила, действующая в

⁷⁵⁶ ОР ГИМ. Син. 811. Л. 254-266 об.

⁷⁵⁷ *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т I. С. 147-158.

⁷⁵⁸ Там же. С.147.

⁷⁵⁹ Там же. С. 137-146.

⁷⁶⁰ Там же. С.146.

человеке, он учит паству о грехе и борьбе с ним с позиций высокого богословия. Вторая – главное внимание митр. Димитрий неизменно уделяет грехам душевным, которые не только порождают телесные грехи, но и обесценивают внешние добродетели. Ростовский владыка призывает паству следить за своим «внутренним человеком» и посвящать Богу свой ум, упражняясь в богомыслии. Таким образом, покаяние для митр. Дмитрия – это глубоко личностный акт примирения человека с Творцом, который уничтожает грех и делает возможным соединение с Богом, возможное только «крайнею сердечною любовью»⁷⁶¹.

Понимание греха, выраженное в творениях митр. Димитрия не является радикально новым или чуждым для великорусской религиозной традиции. Стремление к более глубокой духовной жизни и очищению души не только от внешних грехов, но и от грехов душевных, постоянно нарастает в русской исповедальной литературе с XVI в. В XVII в. проблемы нравственности оказываются в центре внимания русских богословов и проповедников. Учение Димитрия Савича о грехе является продолжением и дальнейшим развитием этого процесса. Тем самым, с этой точки зрения наследие митр. Димитрия вполне укладывается в контекст общих тенденций изменения русской религиозности в России XVII в. с характерным для неё вниманием к моральным проблемам.

Это сочетается с тем, что в творениях митр. Димитрия красной линией проходит мысль о недостаточности привычного «обрядового исповедничества» для истинного покаяния⁷⁶². Это позволяет сделать вывод о том, что индивидуализированное понимание греха в нач. XVIII в. не было широко распространено. Наставление мирян вниманию к своей душе и более глубокому пониманию греха зависело в большей степени не от архиерея (даже как автора наставлений), а от священников, принимающих исповедь.

⁷⁶¹ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т I. С. 152.

⁷⁶² Сукина Л.Б. Митрополит Димитрий Ростовский и его сочинение «Внутренний человек» // История и культура Ростовской земли. 2007. Ростов, 2008. С. 38-39.

При этом митр. Димитрий в своем учение о грехе весьма отличен от великорусских проповедников XVII в. «У свт. Димитрия грех осязается, обоняется, ощущается в своей черноте оком. Его учение о грехе есть онтология грязи и жгучей тьмы, а не моральное учение о недолжном и запретном»⁷⁶³. Стремление Ростовского владыки рассматривать грех, прежде всего не как «ошибку», но как болезнь души, коросту, препятствующую Богообщению, роднит произведения Димитрия Савича с классическими святоотеческими трудами по аскетике, излагающими учение о борьбе со страстями. Здесь мы видим феномен своего рода «адаптации» монашеской традиции для мирян. Насколько тут проявлялись индивидуальные черты Димитрия Савича, а насколько – общий дух киевских интеллектуалов, благосклонных к монашескому подвигу, сказать трудно.

§ 3. Взгляды митр. Димитрия Ростовского на место таинств Исповеди и Причастия в церковной жизни

Среди наследия митр. Димитрия Ростовского особо выделяются два «послания к иереям», написанные около 1704 г.⁷⁶⁴ Оба они были высланы иеромонаху Иосифу, наместнику архиерейского двора в Ярославле, вместе с письмом, в котором сообщалось: «Коко сие послание к тебе придет, призови всех попов ярославских на наш архиерейский двор и повели увещание наше им прочести в услышание всем, и, прочет, прикажи, чтоб всяк иерей съписал себе и имел у себя. Такожде и во уезд Ярославский к старостам пошли заказным, чтоб всех попов то было чтено и списано»⁷⁶⁵. Таким образом, «послания к иереям» должны были не просто известить священников о воле митрополита, но стать своего рода инструкциями для них. О чём же столь настоятельно хотел поведать Ростовский владыка клирикам своей епархии?

Первое послание посвящено таинству Исповеди и духовничеству, второе – таинству Причастия и служению литургии. При этом в посланиях не

⁷⁶³ *Зубов В.П.* Указ. соч. С.51.

⁷⁶⁴ *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие... С. 201; 208.

⁷⁶⁵ Там же. С. 222.

столько обличаются недостатки духовенства, сколько дается подробная инструкция, как надо совершать таинства.

Подобное внимание митр. Димитрия Ростовского к таинствам Евхаристии и Покаяния не случайно. В эпоху Раннего Нового времени основной задачей для религиозных деятелей всех христианских конфессий становится *воцерковление* верующих. При этом основное внимание обращалось не непосредственно на мирян, а на приходской клир. Согласно известной пословице: «каков поп, таков и приход», от того, как пастырь будет пасти свою паству, зависел, в конечном счете, и духовный облик народа. Ведь именно приходской иерей был тем представителем церковной иерархии, который непосредственно соприкасался с простыми прихожанами.

И если протестантский пастор был по большей части проповедником, то священник – православный или католический – был в первую очередь совершителем церковных таинств, среди которых таинства Исповеди и Причастия всегда играли особую роль. Важность этих таинств для христиан, переживавших духовные бури Раннего Нового времени, трудно переоценить. Ведь во время совершения таинства Покаяния происходил непосредственный диалог мирянина и священника, во время которого первый, исповедуя грехи, соотносил свою жизнь и убеждения с доктринами конфессии, а иерей имел возможность лично наставлять каждого человека. В то же время Евхаристия, понимаемая традиционным христианским богословием как главное церковное Таинство, фундамент и основа Церкви, позволяла причастникам достичь максимально возможного в земной жизни единения с Богом, став, благодаря евхаристическому общению, единым Телом Христовым.

Когда Димитрий Савич взошёл на Ростовскую кафедру в 1701 г. , он был вынужден оставить «учёную тишину киевских монастырей»⁷⁶⁶ , погрузившись в заботы о пастве, «да не едина овца похищена будет адским зверем, да ни едина овца претворится в козлище, но паче из козлищ да

⁷⁶⁶ Зубов В.П. Указ. соч. С. 51.

претворятся в овцы»⁷⁶⁷. Естественно, что новый владыка не начинал с чистого листа, но опирался на опыт предшественников. Митр. Димитрий Ростовский был одним из первых малорусских архиереев, который был поставлен на епархию в Великороссии. За ним стояла мощная могилянская традиция, насчитывавшая более полувека решительного преобразования религиозной жизни западнорусских земель. Такие столпы Киевской митрополии второй половины XVII в. как Лазарь Баранович и Варлаам Ясинский были непосредственными учителями и наставниками владыки Димитрия. С другой стороны, Димитрию Савичу в Ростове предстояло стать продолжателем традиций своих великорусских предшественников, способствовавших тому, что в Ростово-Ярославской земле с середины XVII столетия отмечался рост религиозного чувства в народе⁷⁶⁸.

Далее мы рассмотрим взгляды митр. Димитрия на место церковных таинств Исповеди (и шире – духовничества как феномена) и Причастия в церковной жизни и постараемся выяснить, какие реалии современного мира нашли отражение во взглядах Ростовского владыки.

3.1. Духовничество и таинство Покаяния

Институт духовничества на Руси и его кризис во 2-й пол. XVII в. – духовничество и таинство Покаяния в могилянской традиции XVII в. – митр. Димитрия о духовниках и таинстве Покаяния в поучениях и посланиях – сравнение воззрений митр. Димитрия с старообрядческой, великорусской и могилянской традициями – сопоставление взглядов митр. Димитрия Ростовского и митр. Иона Сысоевича

Для понимания воззрения митр. Димитрия Ростовского на духовничество необходимо прежде вкратце рассмотреть вопросы, связанные с кризисом русского духовничества в XVII в. и могилянской традиции отношения к священству.

В XV–XVI вв. в русских землях сложилась модель духовничества, построенная по образцу монастырского старчества. Это было обусловлено

⁷⁶⁷ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения Т. I. С. 59.

⁷⁶⁸ Горшкова В.В., Добрякова О.И., Полознев Д.Ф., Рутман Т.А. Религиозный опыт прихожан русского города XVII – первой четверти XVIII века (по материалам историко-культурной хроники приходской жизни Ярославля) // Человек между Царством и Империей. С. 429-450.

как свойственной восточному христианству тесной связи тайной исповеди и монашества⁷⁶⁹, так и тому особому авторитету, которым пользовалось иночество в Средневековой Руси⁷⁷⁰. Священник, принимающий исповедь у христианина и являющийся его наставником в духовной жизни именовался духовником или духовным отцом, кающийся – его духовным чадом, духовник и все исповедующиеся у него лица вместе именовались «покаяльной семьей», взаимоотношения внутри которой определялись не столько канонами, сколько традицией.

Право любого священника (в том числе и безместного) принимать исповедь никак не ограничивалось вплоть до нач. XVIII в. При этом, за исключением северных областей России, понятия духовных детей и прихожан не совпадали: каждый выбирал себе духовника сам и в некоторых случаях приходской священник мог и вовсе не иметь духовных детей среди своих прихожан⁷⁷¹.

Авторитет духовного отца на Руси был весьма высок, его отношения с духовным чадом строились по модели отношений старца и послушника в монастыре или отца и чада в «естественной» патриархальной семье. Средствами воспитания духовных чад были епитимьи, чья тяжесть зависела от воли конкретного духовника⁷⁷², а также личные поучения, сказанные во время исповеди⁷⁷³. При этом сын должен был находиться в беспрекословном послушании у своего духовного отца даже в быту⁷⁷⁴. Духовный отец пользовался практически неограниченной властью, мог налагать любые епитимьи и даже отказывать в исповеди, запрещая при этом исповедоваться у другого священника.

⁷⁶⁹ Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 1914. С. 13-14.

⁷⁷⁰ Bushkovitch P. Op. cit. P. 11-12.

⁷⁷¹ Смирнов С.И. Указ. соч. С. 32-35.

⁷⁷² Там же. С. 162.

⁷⁷³ Там же. С. 133.

⁷⁷⁴ Там же. С. 50.

В идеале духовный отец был несменяем, переход от одного духовника к другому был весьма непростой процедурой – но в реальности, из-за нараставшей мобильности населения, не такой уж редкой⁷⁷⁵.

Священноначалие не вмешивалось в отношения внутри покаяльной семьи – разве что для восстановления власти духовника – тем самым духовничество было как бы независимым от церковных властей институтом.

Однако с середины XVII в. внимание церковных властей к отношениям духовников и духовных чад усиливается. С конца 1640-х гг. со стороны священноначалия начинают регулярно звучать требования, чтобы иереи не пренебрегали совершением таинства Покаяния. Сам царь Алексей Михайлович в 1660 г. поучал новгородских священников, чтобы они исповедовали мирян каждый пост, ростовский митрополит Иона призывал приходских иереев следить, чтобы «никто б не был без отца духовного и без покаяния»⁷⁷⁶ и исповедовать паству трижды в год. Содержание наставлений других инициативных архиереев второй половины XVII в., таких как митр. Митрофан Воронежский или еп. Афанасий Холмогорский, было схожим⁷⁷⁷.

Собор 1666-1667 гг. предпринял попытку как-то формализовать институт духовничества, постановив, что для исповеди у священника, не являющегося его духовником, кающийся должен предъявить «отпускную грамоту», письменное разрешение духовника своему чаду исповедоваться у другого. При этом принцип одного несменяемого духовника сохранялся⁷⁷⁸. Также приходских священников обязали вести книги с записями имён мирян, приступающих к таинству Исповеди⁷⁷⁹.

Причиной всех этих «контрольно-бюрократических» усилий стал кризис института духовничества, отчётливо проявившийся во второй половине XVII в.

⁷⁷⁵ Смирнов С.И. Указ. соч. С. 62.

⁷⁷⁶ АИ. Т. IV. СПб., 1842. № 62. С. 172-177.

⁷⁷⁷ Стефанович П.С. Указ. соч. С. 304-305.

⁷⁷⁸ Там же. С. 60.

⁷⁷⁹ Там же. С. 298.

Предвестником этого кризиса стал упадок русского монашества, достигший своей полноты в XVI в.: иночество было вынуждено сосредоточиться на своих внутренних проблемах, в его среде обреталось всё меньше людей, способных вести подлинное духовное руководство⁷⁸⁰. Между тем белое духовенство было малообразованным даже по скромным стандартам русской церкви⁷⁸¹.

Ещё более серьезным вызовом для русского духовничества стали потрясения, которые принесло Московскому государству XVII столетие. Традиционная система отношений внутри покаяльной семьи была оптимальной в том случае, если духовник знал жизнь своих чад и мог разрешить все встававшие перед ними вопросы, а чада, в свою очередь, беспрекословно повиновались своему духовному отцу во всем. Основанная на добровольном согласии духовника и духовного чада, эта система не нуждалась во внешнем вмешательстве. Аналогия с общежительным монастырем, в который, по известной поговорке, со своим уставом не лезут, здесь будет вполне уместна. Однако, если человек по каким-то причинам отказывался вступать в подобные отношения с неким священником, то он оказывался вне поля зрения Церкви. После Смуты, нанесшей серьезнейший удар по традиционному укладу жизни, в условиях активного проникновения западных культурных влияний, таких случаев становилось все больше. Одни вообще отказывались избирать себе духовных отцов и ходить к ним на исповедь, другие отказывались повиноваться духовникам⁷⁸².

Однако самым сильным испытанием для института духовничества стал Раскол. Существование автономных и неподконтрольных церковным властям покаяльных семей, лидеры которых были непререкаемым авторитетом для своих чад, было идеальной средой для расцвета неконформистских общин любого толка⁷⁸³. Механизмов для влияния на покаяльные семьи и даже для контроля над ними у священноначалия не было.

⁷⁸⁰ *Bushkovitch P.* Op. cit. P. 14.

⁷⁸¹ *Смирнов С.И.* Указ. соч. С. 136.

⁷⁸² Там же. С. 66-68.

⁷⁸³ Там же. С. 85.

Именно поэтому Большой Московский собор 1667 г., озабоченный «расколом», счёл нужным поставить институт духовничества под контроль священноначалия.

В то время как великорусская иерархия безуспешно пыталась бороться с последствиями кризиса духовничества через установление внешнего контроля за совершение таинства Исповеди, в Малороссии священноначалие решительно взялось за то, чтобы изменить само отношение священников к своим духовным обязанностям.

Рубежом здесь стали преобразования митр. Петра Могилы. В поисках пути разрешения конфликтов и противоречий в Православной церкви эпохи Раннего Нового времени, митр. Петр Могила неустанно обращался к личности Иисуса Христа, подчеркивая, что Христос как Богочеловек является единственным посредником между Творцом и людьми. Христос своей любовью соединяет людей, перед Ним равны все чины и сословия. Поэтому гармонизация отношений в обществе возможна только в том случае, если каждый человек будет взаимодействовать со Христом и стремиться уподобиться Ему. При этом «наиболее совершенным проявлением сотрудничества человека со Христом, консолидирующим общество, для митр. Петра Могилы остается пребывание в Его Теле, то есть в Церкви»⁷⁸⁴.

Не случайно первым сочинением, написанным им сразу после вступления на пост киево-печерского архимандрита, стала творческая переработка «Подражания Христу» Фомы Кемпийского⁷⁸⁵, озаглавленная: «Книга Души, именованная Злото»⁷⁸⁶. Этот труд был предназначен в первую очередь священникам, поэтому авторские исправления и добавления

⁷⁸⁴ Головащенко С.И. Христология Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30-40-х гг. XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV-XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 265.

⁷⁸⁵ Классический труд христианской духовной письменности был создан в XV в. фламандским монахом Фомой Кемпийским и представлял из себя собрание духовных размышлений, написанных в лирическом ключе. «Подражание Христу» завоевало необычайную популярность среди европейских христиан всех конфессий, став вторым по популярности изданием после Библии. Особо ценили «Подражание Христу» деятели Католической Реформы: так, Игнатий Лойола не расставался с «Подражанием» и называл его «поистине золотой книгой». В XVII в. книга Фомы Кемпийского рекомендовалась в качестве настольной для католических патеров Европы. См. Mullett M. The Catholic Reformation. London, 2000. P. 159.

⁷⁸⁶ Единственный сохранившийся список в качестве даты написания указывает 1623 г., но более вероятной датировкой является 1628 г. См. Шарипова Л. Сокровищница бессмертия: Пётр Могила и его сочинение «Книга души нарицаемая Злото» // Петро Могила, свт. Книга Душі, йменована Злото. К., 2007. С. 357.

касались именно обязанностей клириков. Свою позицию относительно роли священника митр. Петр Могила формулирует так: «Великое есть дело в монастыре жить, душу свою спасать. Но более важное дело – среди общин людских проживать, подавая набожный пример всем, учением божественным и других спасать, и там без нареканий с ними общаться, и до смерти верно стоять. Благословен тот, что там достойно жил и ко счастливому концу пришел»⁷⁸⁷. Ключевые же мысли «Книги Души» могут быть выражены в двух цитатах из неё: «Тело Христово и писание Священное наиболее душе верной нужны»⁷⁸⁸ и «Не пренебрегай Святым Причастием, но иди как можно скорее исповедуйся»⁷⁸⁹. По мысли митр. Петра Могилы, «прежде всего, метафизическое “наследование Христа” осуществляется в таинствах, которые превращают внутреннюю сущность человека согласно Христовой идеальной мере»⁷⁹⁰. Таким образом, главной задачей священника становится воцерковление паствы, в первую очередь – через таинства Исповеди и Причастия, а также – через проповедь.

«Книга Души» завершалась вздыханием о небрежении духовенства: «послали нас за яблоками, а мы листья несём»⁷⁹¹. Закономерно, что и деятельность, которую митр. Петр Могила стал осуществлять, взоидя на митрополичью кафедру, главным образом была направлена на преобразование облика приходского духовенства. Для этого Киевский владыка широко использовал успешный опыт Католической церкви, служившей примером для подражания для западнорусских православных иерархов еще с конца XVI в.⁷⁹² Основные идеи Католической Реформы по отношению к клиру были сформулированы на Тридентском соборе, который, опровергая протестантскую доктрину всеобщего священства верных, особо подчеркнул роль священника как носителя сакральных функций, являющегося совершителем таинств и в первую очередь – Евхаристии. Там

⁷⁸⁷ *Петро Могила, свт.* Книга души. С. 117.

⁷⁸⁸ Там же. С. 281.

⁷⁸⁹ Там же. С. 126

⁷⁹⁰ *Головащенко С.И.* Указ. соч. С. 264.

⁷⁹¹ Там же. С. 249.

⁷⁹² *Турилов А.А., Флоря Б.Н.* Указ. соч. С. 49.

же было заявлено о необходимости систематического обучения будущих клириков в семинариях⁷⁹³. Эти принципы нашли своё воплощение и в дальнейшей деятельности митр. Петра Могилы.

Основное внимание владыка Пётр уделял образованию приходских клириков, которое должно было сообщить им знания, необходимые для выполнения обязанностей, а также внушить новые стандарты поведения⁷⁹⁴. Поэтому священники должны были посылать своих сыновей для обучения в Киево-Могилянский коллегиум. Это поощрялось не только предписаниями, но через предоставление различных льгот. Ставленников, не получивших образования в коллегии, экзаменовали на предмет знания «в вопросах об артикулах веры, семи таинствах и подробностях имеющих к сему отношение»⁷⁹⁵. Тех, кто не мог надлежащим образом ответить на вопросы, задерживали при архиерее для дополнительного обучения на срок от нескольких месяцев до полугода. Впрочем, и те ставленники, которые обнаруживали надлежащие познания, должны были прожить какое-то время в монастыре, участвуя в богослужениях. Такая «практика» должна была научить ставленников должному совершению таинств и благочестивой жизни в целом, преподать урок подобающего священнического служения⁷⁹⁶.

Была создана и многоуровневая структура, контролировавшая исполнение священниками своих обязанностей, состоявшая из назначавшихся архиереями протопопов и учёных иеромонахов-визитаторов, надзиравших за несколькими протопопиями; ежегодно собирались епархиальные соборы⁷⁹⁷. Кроме того, митрополит лично совершал объезды вверенных ему епархий⁷⁹⁸.

⁷⁹³ The Council of Trent. P. 171-178; 187-190.

⁷⁹⁴ Следует отметить, что об образовании священников заботились и предшественники митр. Петра Могилы. Так, согласно Номоканону 1624 г. малорусские духовники должны были иметь у себя не только правила св. Отцов, но и толкования на них, а также еще довольно объемный перечень богословских трудов. См. *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. С. 137.

⁷⁹⁵ [*Петр Могила, свт.*] Лифос // АЮЗР. Ч 1. Т IX. С. 162.

⁷⁹⁶ См. Там же. С. 162-163.

⁷⁹⁷ Там же. С. 485.

⁷⁹⁸ Там же. С. 492.

В этой системе мер особое место уделялось таинству Исповеди. «Евхологион» митр. Петра Могилы, изданный в 1646 г., содержал подробную статью, посвященную таинству Исповеди. Согласно этой статье, право духовничества было тесно связано с административной церковной структурой. Парохиальный (т.е. приходской) священник имел право принимать исповедь только в своей парохии. Хотя существовал и ряд исключений⁷⁹⁹. Также парохиальному священнику предписывается прилагать все усилия, для того, чтобы все прихожане очищали свою совесть в таинстве Покаяния не менее четырёх раз в год⁸⁰⁰. Кроме того, священник должен был спрашивать, знает ли кающийся основные молитвы (Символ веры, Отче наш, Богородице Дева, десять заповедей), и если не знает, то обучать им⁸⁰¹. При этом в ставленных грамотах сами священники обязались исповедоваться своим духовникам ежемесячно⁸⁰².

В последующем указания «Евхологиона» были дополнены множеством работ по пастырскому богословию, издававшихся с конца 1660-х гг. в типографиях Киевской митрополии и содержащих указания как для духовников, так и для кающихся⁸⁰³. Самой выдающейся из них был «Мир с Богом человеку» архим. Иннокентия Гизеля, уже упоминавшейся выше. Показательно, что эти книги, как в печатном виде, так и в виде рукописных списков, были распространены и в великорусских храмах и монастырях⁸⁰⁴.

Подобные пособия для духовников были подражаниями соответствующим католическим изданиям, печатавшимся с конца XVI в. Расцвет жанра «инструкций для духовников» в Католической церкви Раннего

⁷⁹⁹ Евхологион. Л. 337.

⁸⁰⁰ Там же. Л. 334-335.

⁸⁰¹ Там же. Л. 343.

⁸⁰² Голубев С.Т. Петр Могила. Т. II. С. 483-484.

⁸⁰³ Феодосий Сафонович. Выклад или учение о Церкви Святой и ее тайнах. К., 1666, 1668, Уневский монастырь 1674.; Наука о Тайне Св. Покаяния, сиречь о Правдивой и Сакраментальной Исповеди. К., 1685; Грехи собранные. Чернигов, 1685. См.: Алмазов А.И. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т.1. С. 580-582.

⁸⁰⁴ Так, например, в библиотеке Антониево-Сийского монастыря были переписанные экземпляры трудов Гизеля. См. Белова Л. Б., Кукушкина М. В. К истории изучения и реконструкции рукописного собрания Антониево-Сийской библиотеки // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. - Л., 1978. С. 154-187; Белова Л. Б. Старопечатные книги из библиотеки Антониево-Сийского монастыря // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности. Вып. 4. Архангельск, 2009. С. 32, 193.

Нового времени был вызван тем, что деятели Католической Реформы, вдохновлявшиеся идеями деятелей «Нового благочестия», таких как Жан Жерсон и Фома Кемпийский, стремились сделать таинство Исповеди регулярным, постоянным фактором жизни каждого христианина. Поэтому новые монашеские ордена, появившиеся в ходе католической Реформы: театинцы, ораторианцы и, конечно же, иезуиты⁸⁰⁵, не только проповедовали частую исповедь, но и уделяли особое внимание подготовке духовников из числа монахов своих орденов. Так, в наставлениях для иезуитов-духовников, от последних требовалось не только обладать «знанием, смирением и благоразумием», но быть «мягкими», «приятными, доступными и чувствительными», выказывать «сострадание и доброту»⁸⁰⁶. В 1564 г. по указанию Рима иезуит Хуан Поланко составил особую инструкцию для духовников, сразу же снискавшую значительную популярность среди духовенства⁸⁰⁷.

Завершением забот малорусской иерархии XVII в. о надлежащем совершении таинства Исповеди стали постановления поместного Киевского собора 1691 г.⁸⁰⁸, состоявшегося сразу же после восшествия на кафедру нового митрополита киевского Варлаама Ясинского. Постановления собора касались, прежде всего, священников и порядка совершения ими таинств и треб. Из десяти соборных заповедей, большая часть посвящена порядку совершения таинства Исповеди, в частности 4-я статья в качестве руководства для священника предписывала труд «Мир с Богом человеку», который должен был быть в наличии у каждого пастыря, если не в виде печатной книги, то хотя бы в рукописных отрывках⁸⁰⁹. Таким образом, можно заключить, что в течение второй половины XVII столетия, киевские богословы прилагали значительные усилия для того, чтобы повысить роль таинства Исповеди в жизни своей паствы. Этого стремились добиться как

⁸⁰⁵ Mullett M. Op.cit. P. 70, 101-102.

⁸⁰⁶ O'Mally J., S.J. Op.cit. P. 141-142.

⁸⁰⁷ Robert Bireley, S.J. *Redefining Catholicism: Trent and beyond* // The Cambridge History of Christianity. Vol. 6. Cambridge, 2008. P. 157.

⁸⁰⁸ Киевский собор 1691 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1865. № 8. Отд. 2. С. 313-329.

⁸⁰⁹ Там же. С. 318-319.

архиерейскими предписаниями, призывавшими священников побуждать мирян и иереев регулярно приступать к таинству, так и обеспечением духовников литературой, которая смогла бы направлять их в деле душепопечения о кающихся. Киевский собор 1691 г. зафиксировал это направление в жизни малорусской церкви.

Тем самым, когда Димитрий Савич взошёл на Ростовскую кафедру, ему досталось весьма противоречивое наследство: сочетание кризиса института духовничества, мер великорусского епископата, направленных на установления контроля над совершением таинства Покаяния на приходах и деятельности малорусских иерархов по повышению уровня подготовки пастырей.

Взгляды митр. Димитрия Ростовского на духовничество стоит рассматривать в контексте его представлений об обязанностях священника вообще, поскольку тема «истинного пастырства» в целом являлась одной из сквозных в творчестве владыки. В значительной мере это было вызвано тем, что для Димитрия Савича это был вопрос во многом личный: размышляя о пастырском долге, Ростовский владыка думал, справится ли он сам с возложенным на него бременем забот о душах целой митрополии. Не случайно, в книгах, принадлежавших митр. Димитрию, неоднократно отмечены места о тяжести епископского служения и о том, сколь много взыскивает Бог с архиереев⁸¹⁰.

Наиболее полно свои взгляды на то, каким должен быть истинный пастырь, владыка Димитрий изложил в «Летописе Келейном»⁸¹¹. Это сочинение изначально предназначалось в качестве «келейного чтения» для избранных людей, в первую очередь – учеников Ростовского училища, большинство из которых готовились стать священниками⁸¹². Хронологическое изложение событий всемирной истории давало автору

⁸¹⁰ Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 171-172.

⁸¹¹ Работа над «Летописом» началось ещё на Украине, в 1693 г., но по-настоящему митр. Димитрий взялся за это сочинение после окончания трудов на «Четьями-Минееми», когда у владыки появилось больше свободного времени. См. Федотова М.А. Эпистолярное наследие. С. 311.

⁸¹² См. Калугин В.В. «Келейный летописец» Димитрия Ростовского. С. 170-172.

поводы для пространных поучений на различные темы, среди которых было и рассуждение о священстве. Наставление это было настолько удачным и содержательным, что позднее переписывалось отдельно под заглавием «Слово о пастырстве духовных пастырей»⁸¹³. Основой для них послужили классические тексты восточной патристической традиции, преимущественно – слово о священстве свт. Иоанна Златоуста⁸¹⁴. Основываясь на них, Ростовский владыка выводит три основных качества истинного священника: быть учительным в слове, святым по жизни и иметь попечение о пастве.

Важно отметить, что хотя в «Летописе» приводится немало цитат из католических авторов, конкретно в поучении о священстве их практически нет. Даже когда автор «Летописа» излагает свои заветные мысли о тяжести архиерейского служения, он не использует когда-то привлечшие его внимание цитаты латинских богословов Бернарда Клервосского и Роберта Беллармина, а опирается только на толкования свт. Иоанна Златоуста на апостольские деяния и послания, а также на сочинения свт. Григория Великого⁸¹⁵.

Впрочем, одна значимая отсылка к католическим трудам – правда в виде аллюзии – в поучении «Летописа» о священстве всё же есть. И она представляет для нас тем больший интерес, что содержание её весьма важно для понимания взглядов митр. Димитрия Ростовского на обязанности духовенства. В одной из своих проповедей Фома Млодзяновский, толкуя слова Псалтыри: «променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву» (Пс. 55: 20), сравнивает плохих властителей с идолом тельца, который был «божок, которому надо было все давать, носить, а он только всё брал и поглощал. Вот так умеют поступать эти плохие правители, эти тельцы, алчные на чужое добро, чужое сено»⁸¹⁶. Митр. Димитрию пришелся по душе этот пассаж, однако он послужил для Ростовского архиерея источником

⁸¹³ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. Т. II. С. 526-545.

⁸¹⁴ Он же. Сочинения. Т. IV. С. 252-256.

⁸¹⁵ ОР ГИМ. Син 53 Л.310-316.

⁸¹⁶ Цит. по: Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 156.

вдохновения для рассуждений не о расточительных правителях, а о нерадивых пастырях.

Начиная с того, что в одном из переводов библейской книги пророка Захарии слова: «О пасущии суетная и остальшии овцы» (Зах. 11: 17), звучат как «О пастырю и идоле!», митр. Димитрий толкует это выражение в русле рассуждения Млодзяновского. Опираясь на толкования свв. Киприана и Амбросия⁸¹⁷ о том, что израильтяне изваяли не всего тельца, а лишь его голову, поедающую сено, митр. Димитрий делает развернутое сравнение ленивого пастыря и идола-тельчей головы: «Злат идол и честен ради злата; злат и пастырь саном и честен пастырского ради сана. Злат идол и честен; и пастырь, не имый духа усердия к овцам, есть яко бездушен. Безраменный бе идол тельчий, ни носящий на шии своей ига: и пастырь, не носяй, якоже подобает бремени наложенного ему, есть яко не имый рамен, не впряженный в Христово иго. Не трудящегося тельца бе оный образ, но токмо ядуща: и пастырь, иже не подъемлет подобающих ему трудов, но токмо туне богатыми трапезами питающийся; есьм яко телец питомый, идолу бо златому тельчому есть подобен; и добре к таковому в Писании глаголется: “О пастырю и идоле!”»⁸¹⁸.

Понимание священнического сана как некой привилегии, а не как совокупности обязанностей «сеять духовные семена»⁸¹⁹, существование клирика как «идола злата, но бездушна» – вот в чем увидел Ростовский митрополит главную беду современного духовенства.

Эта же мысль является ключевой в первом послании митр. Димитрия к иереям. Оно начинается с описания провинностей «злых духовников», которые нарушают тайну исповеди, разглашая исповеданные им грехи. Затем митрополит излагает суть Таинства, каким образом оно совершается, подчеркивая, каковы обязанности духовника и какова его ответственность перед Богом и кающимся. Владыка показывает, что отпускает грехи не сам

⁸¹⁷ Также цитируемые по сочинениям католических авторов Корнелия а Ляпиде и Ф. Млодзяновского. Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 156.

⁸¹⁸ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения Т. IV. С. 261.

⁸¹⁹ Там же. Сочинения. Т. II. С. 502.

иерей, но Господь, и, соответственно, духовный отец выступает лишь как орудие Божие и должен хранить Его тайну. Тот же духовник, который раскрывает исповеданные проступки своих духовных чад, совершает страшный грех перед Господом, он «разоритель тайны Божия, насилник печати Святаго Духа»⁸²⁰, который, к тому же, отвращает людей от спасения и лишает их доброй славы.

Однако корень проблемы митр. Димитрий Ростовский видит не в нравственных несовершенствах отдельных иереев, но в ложном сознании духовником себя неким полноправным властителем своих духовных детей. Отсюда проистекают и хвастовство духовными чадами, и угрозы раскрыть их грехи в случае непослушания.

Димитрий Савич считает такие претензии духовников необоснованными: «На кую убо потребу ти есть сие, еже хвастати духовностию? Кая похвала омывати кого от блата и кое тщеславие, еже изчищати чуждый двор от гноя? Кая слава отирать иных кал?»⁸²¹. По мысли митр. Димитрия духовничество – это прежде всего совершение таинства Исповеди: «Предано от Бога иереем духовничество на послужение спасению человеческому, а не на тщеславие и гордыню, и суетное превозношение, и не на властелинство излишнее над духовными детьми. Аще и дадесе власть от Бога иерею, еже вязати и решити грехи, но та власть действуется токмо в то самое время, в неже таина исповеди и покаяния совершается: по исповедании же якоже грехов исповеданных духовник воспоминати и памятовати не может, сице ни власти господственной над детьми духовными ему имети не подобает»⁸²². При этом священник, по митр. Димитрию должен быть духовником не для избранных, но для всей притекающей к нему паствы: «Довлеет ти, яко все ведят тя духовника бытии своим, к твоей церкви приходящим людям»⁸²³.

⁸²⁰ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 204.

⁸²¹ Там же. С. 206.

⁸²² Там же.

⁸²³ Там же.

Другой проблемой, затронутой в послании, было нежелание священников ходить к больным и бедным для совершения таинств Исповеди и Причастия. Митр. Димитрий строго осуждал таких иереев и предписывал всенепременно посещать всех нуждающихся в Таинствах прихожан. Тем же священникам, паства которых слишком велика, должны были помогать предельные иереи, служащие в том же храме.

Текст своего послания, митр. Димитрий отправил иеромонаху Иосифу, митрополичьему наместнику в Ярославле, сопроводив его письмом, предназначенным непосредственно для иеромонаха. В письме владыка просит иером. Иосифа известить мирян о том, что если настоятель их храма по каким-либо причинам не может или же не желает совершать таинства Исповеди и Причастия, то это должны делать другие священники храма, «предельные попы». Если же духовник мирянина разглашает грех своего духовного чада, хвастается и «простирает излишнюю власть духовенства ради», то духовного отца следует выбрать в другом приходе или же в монастыре, среди иеромонахов. Против мнения о том, что «черных попы» не могут принимать исповедь, Ростовский архиерей приводит целый ряд аргументов⁸²⁴. Причину своих указаний владыка Димитрий вновь определяет так: «нецыи от мирских попов, не бояшеса Бога, ни соблюдающее заповеди и правила святых отец, ни имущее стыда, хвастают духовничеством, излишнюю власть над детьми духовными простирают и обличают их, и укаряют при инех людех, еже есть Богу неугодно, и церкви святой противно, и людем мерзско, а нашему смирению велми печално»⁸²⁵.

Таким образом, для митр. Димитрия Ростовского духовник – это служитель Церкви, через которого Иисус Христос очищает души прихожан в таинстве Покаяния. Это очевидно контрастирует с древнерусским представлением о духовнике как о самодержавном управителе жизни покаяльной семьи, который поучением, молитвой и епитимьей направляет

⁸²⁴ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 222-224.

⁸²⁵ Там же. С. 224.

кающегося к спасению. Из этого следует, что для митр. Димитрия Ростовского ответом на кризис духовничества является отказ от средневековой системы покаяльной семьи в пользу большей самостоятельности мирянина, и снижения роли харизматичной личности в церковной жизни.

В связи с этим любопытно отметить следующий факт: в могилянской традиции, при широкой рецепции опыта Католической Реформы практически не нашло отражения такая важная особенность постриденского католицизма как стремление отделить клирика от мирян в быту, подчеркнуть *неотмирность* священства своего рода кастовой замкнутостью⁸²⁶.

Интересно сопоставить взгляды на роль духовника митр. Димитрия Ростовского с позицией старообрядцев, наоборот, стремившихся возродить былую роль духовного отца. «Духовническое кредо» протопопа Аввакума было следующим: «Не имать власти таковыя над вами и патриарх, якоже аз о Христе, кровию своей помазую душа ваша и слезами омываю»⁸²⁷. Духовник вымаливает своих чад, но он же обретает над ними особую власть. Внутри обширной покаяльной семьи Аввакума царила атмосфера единомыслия и послушания заботливому духовному отцу, следившему за жизнью своих чад даже по переписке. При этом грех духовного чада воспринимался Аввакумом как акт непослушания духовнику, а противоречие духовного чада, диакона Федора, в вероисповедных вопросах вызывало у Аввакума такое возмущение, что протопоп не останавливался перед подлогом и клеветой, чтобы дискредитировать ослушника⁸²⁸.

Таким образом, для прот. Аввакума Церковь отходит на второй план перед величественной фигурой духовника. Такая ориентация на харизматическое лидерство неизбежно вела к обособлению и сектантству,

⁸²⁶ См.: Чёрный А.И. Богословие церковного служения и штатные должности для мирян в Католической Церкви Германии после Второго Ватиканского собора // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2013. Вып. 5. С. 32.

⁸²⁷ Послание Борису и «прочим рабам Бога вышнего» // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. VII. М., 1894. С. 95, 97.

⁸²⁸ Смирнов С.И. Указ. соч. С. 215.

дроблению на группы, зависевшие от взглядов и качеств своих духовных лидеров.

Позиция митр. Димитрия был противоположной. Поскольку далеко не каждый священник обладает высоким духовным опытом, то иерею не стоит претендовать на роль воплощенного ангела-хранителя. Духовник должен содействовать спасению своего духовного чада не столько личными советами и подвигами, сколько через преподавание Таинств. Акцент переносится с личности духовника на таинство Исповеди, в котором, вне зависимости от того, какой священник его совершает, действует Святой Дух. Новый взгляд на место священника в духовной жизни вел к тому, что к самим иереям предъявлялись иные требования. Такое иерархическое сознание вновь заставляет нас вспомнить митр. Петра Могилу с его христоцентричной экклезиологией и логически связанным с ним утверждением архиерейского авторитета и власти.

Выше уже говорилось, что владыка Димитрий требовал от священника быть «учительным». «Учительность» эта могла быть, однако, разного рода. Знания высокие (о которых было сказано в прошлой главе) оставались, очевидно, труднодоступны нынешнему поколению священников, а были, скорее, уделом нового поколения пастырей, а посему в заключительной части второго послания к иереям предписывалось отправлять детей в школы⁸²⁹. В этом наиболее ярко проявилось уже упоминавшееся выше отличие могилянской традиции от великорусской: кардинальным разрешением проблем недисциплинированного духовенства являлось воспитание нового поколения пастырей, образованных – и получивших навыки, необходимые для прочтения новой литературы.

Зато от всех пастырей – даже самых не книжных – Ростовский владыка требовал по окончанию обедни поучать паству «от святых книг», а после проповеди – разучивать наизусть основные молитвы. Любопытным здесь будет сравнение предписания митр. Димитрия Ростовского с

⁸²⁹ Федотова М. А. Эпистолярное наследие... С. 221.

«Евхологионом» митр. Петра Могилы. Ростовский владыка требует от иереев разучивать с паствой «Молитву Иисусову, Царю небесный, Трисвятое, Отче наш, Верую в единого Бога, Богородице Дево, Достойно. Аще кто от препростых не может всего того научиться то поне молитву Иисусову, да Отче наш, да Богородице Дево»⁸³⁰. Его киевский собрат рекомендует несколько иной набор обязательных молитв: те же Символ Веры, Отче Наш, Богородице Дево, но добавляя к ним Десять Заповедей⁸³¹.

Если мы посмотрим на воззрения митр. Димитрия Ростовского на роль пастыря и духовника в аспекте их истоков и развития, то он предстанет перед нами как продолжатель киевской могилянкой традиции. Непосредственное католическое влияние на взгляды Димитрия Савича было в данном случае минимально: очевидно, он не нуждался в книжных поучениях, имея многолетний опыт близкого общения с такими прославленными архипастырями как Лазарь Баранович и Варлаам Ясинский. В этом плане любопытно отметить, что среди книг Ростовского владыки была брошюра «Рассуждения о иезуитских школах между двумя высокопоставленными польскими лицами», ранее принадлежавшая архиеп. Лазарю Барановичу (а до него – кому-то ещё). Книга содержит подчёркивания и отметы на полях, но, очевидно, сделанные рукой прежних владельцев⁸³². Известно также, что хотя в библиотеке владыки Димитрия был труд «Наставления Священникам» иезуита Франциско Толети, приобретенный в 1706 г., но владельческих помет в его тексте нет, равно как нет и ссылок на него в произведениях Димитрия Савича⁸³³. Впрочем, возможно, что митр. Димитрий в последние годы жизни просто уже не мог уделять вопросам истинного пастырства особого внимания.

О том, что митр. Димитрий Ростовский в своих воззрениях на обязанности священника и духовника – а также при практической реализации этих воззрений в Ростовской митрополии – ориентировался

⁸³⁰ Федотова М.А. Эпистолярное наследие. С. 220.

⁸³¹ Евхологион. Л. 343.

⁸³² Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие... С. 305.

⁸³³ Там же. С. 310.

именно на те порядки, которые существовали у него на родине и которые, он, по всей видимости, считал образцом, свидетельствует не только общая направленность его деятельности. Так, оправдывая возможность иеромонахов принимать исповедь мирян, митр. Димитрий ссылается на практику, существующую в Киево-Печерской лавре: «и аще тамо тако деется, отнюдуже святая вера во всю Россию изыде, то zde, в нашей епархии, что возбраняет таковому же обычаю быти»⁸³⁴. Его рекомендации священникам созвучны постановлениям киевского Собора 1691 г. и проникнуты стремлением вернуть таинству Исповеди ту роль в христианской жизни, которую оно утратило из-за небрежности священников. Так же любопытно, что хотя Димитрий Савич не ссылается непосредственно на «Мир с Богом человеку» И. Гизеля как на инструкцию для духовника, в сочинении «Вопросы и ответы краткие», в разделе «Тайна Покаяния» в ответе вопрос: «Что должен соблюдать священник при соблюдении сей тайны?» разъясняется, что иерей обязан при исповеди учитывать все личные особенности кающегося и обстоятельства, при которых был совершен грех – причем именно в той форме, что и в «Мире с Богом человеку»: «1) кто 2) что 3) где 4) коею помощью 4) чего ради 5) как 6) когда»⁸³⁵.

Впрочем, в сфере административной малороссийская специфика становилась мало заметной: бюрократические методы на начало XVIII в. были схожими везде. Эту мысль иллюстрирует один интересный документ, т.н. «Указание» – инструкция, данная митр. Димитрием иеромонаху Варлааму, перед тем как отправить последнего по делам Ростовского архиерейского дома в Угличский уезд 6 апреля 1705 г. Документ, освящающий различные церковно-дисциплинарные вопросы, от единогласия на богослужении до денежных сборов, являет нам митр. Димитрия ещё и как крупного администратора. В этом документе, большая часть пунктов которого посвящена казусам церковного суда, отчётливо ощущается

⁸³⁴ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 224.

⁸³⁵ Димитрий Ростовский, свт. Вопросы... С. 50.

свойственное второй половине XVII – началу XVIII вв. стремление «дисциплинировать» клир через бюрократизацию: правила выдачи и проверки всевозможных «грамот» и «памятей» соседствуют с указаниями о значимых происшествиях писать в Ростов владыке «не мотчав». Среди прочих закономерно встречается и обязанность «прихоцким попом» составлять «имянные росписи» тех, кто не исповедуется в Великий Пост и «духовных отцов у себя многие годы не имеют» и отправлять их митрополиту⁸³⁶.

Интересно, что здесь подразумевается некоторая возможность разведения понятий приходских священников и духовных отцов: духовником у прихожанина может быть не только его приходской иерей. Напомним, что в эпоху «покаяльной семьи» духовник мог даже не жить по соседству со своим духовным чадом, а вот в синодальный период понятия духовного отца и приходского священника совместились, во многом по причине бюрократизации и регламентации.

Любопытно сравнение взглядов митр. Димитрия Ростовского на духовничество с его великорусским предшественником на Ростовской кафедре – митр. Ионой Сысоевичем. Оба владыки в своих архипастырских посланиях проявляют озабоченность вопросами проповеди, совершения таинств Исповеди. Однако если Иона ограничивается общей рекомендацией исповедовать трижды в год и следить, чтобы никто не оставался без духовника, делая при этом особый акцент на настоятелей и монастырей⁸³⁷, то Димитрий обращается преимущественно к приходскому клиру, причём с подробными инструкциями. Оба архиерея требуют от клириков произносить проповеди, зачитывая творения св. отцов: однако если для Ионы Сысоевича это норма, то для Димитрия Савича – послабление для необразованных, для тех, кто не в состоянии произносить проповеди самостоятельно. Наконец, Иона Сысоевич не мог даже подумать об обучении своих клириков, в то

⁸³⁶ [Димитрий Ростовский, свт.] Указание // Шляпкин И.А. Св. Димитрий... Приложения. С. 15-42.

⁸³⁷ АИ. Т. IV. СПб., 1842. № 62. С. 174.

время как Димитрий Савич обязывает иереев отдавать сыновей в новооткрытое училище. Всё это показывает, в чём, при общем сходстве, заключалось отличие архиерея-«новатора» никоновской эпохи от малоросса-могилянца эпохи начала XVIII в.

Таким образом, мы можем сделать некоторые выводы. Митр. Димитрий Ростовский принял свою епархию в период, когда вопросы, связанные с таинством Исповеди и духовничеством привлекали к себе внимание иерархов Русской церкви. В Ростовской епархии Димитрий Савич, опираясь на пример могилянских реформ и деятельность малороссийского епископата второй половины XVII в. стремился создать хорошо подготовленное и грамотное духовенство. В своих сочинениях владыка побуждал клириков вести себя как служителей Церкви, не тщеславясь своим особым положением и не злоупотребляя своей властью над духовными чадами. Это контрастирует с распространённым на Руси с позднего Средневековья восприятием духовника как «старца в миру», самовластно наставляющего своих духовных чад. Для Ростовского владыки совершение таинства Исповеди – лишь одно из служений приходского священника, которое он должен совершать по отношению ко всей вверенной ему пастве; некая независимая внутрицерковная структура «покаяльной семьи» им и не мыслится. То же касается и «научения» паствы основам веры. Подобное отношение к обязанностям священника на наш взгляд является следствием всего корпуса идей и богословских воззрений, который лежал в основе могилянской традиции в целом.

3.2. Таинство Евхаристии

Роль таинства Евхаристии в религиозной жизни католической Европы Раннего Нового времени – призывы иерархов к регулярному Причастию в Великорусской церкви XVII вв. – митр. Димитрий о Евхаристии и почитании Св. Даров – неожиданные параллели с И. Посошковым – мнение митр. Димитрия о частом Причастии – сравнение воззрений митр. Димитрия и митр. Митрофана Воронежского на таинство Причастия – таинство Евхаристии и старообрядцы в сочинениях митр. Димитрия

В предыдущей главе уже было сказано про то, сколь какое важное место в религиозной жизни Раннего Нового времени занимало таинство Евхаристии. Однако сакраментология в эту эпоху вовсе не была уделом лишь учёных теологов: полемика вокруг смысла и сути Таинства, развернувшаяся в XVI–XVII вв. находила непосредственное отражение и в практике церковной жизни. Так, во Франции эпохи Людовика XIV, современника митр. Димитрия Ростовского, ключевым моментом принудительного обращения в католицизм гугенотов было приведение их, ранее насмехавшихся над «боженькой из хлеба», к причастию под конвоем королевских драгун⁸³⁸, а юный выпускник иезуитской коллегии Вольтер писал трогательные стихи:

Христос, живая жертва за наши грехи
И живая пища избранных Своих,
Нисходит на алтари пред их удивлёнными очами
И открывает себя как Бога, под видом хлеба, что не хлеб уже⁸³⁹.

При этом воззвания богословов о необходимости помещения Евхаристии в центр религиозной жизни христианина неизбежно вели к решению двух задач – как сделать так, чтобы миряне понимали смысл Таинства и как добиться того, чтобы они приступали к нему регулярно. И если первый вопрос смыкался с общей проблемой религиозного просвещения, то второй вызвал к жизни острые дебаты о том, как часто христианин должен приступать к Св. Таинам, тесно связанные с вопросом регулярной исповеди.

В католическом благочестии позднего Средневековья считалось нормальным приступать к Причастию не более одного-двух раз в год.

⁸³⁸ Шоню П. Указ. соч. С. 525-526.

⁸³⁹ Mullett M. Op. cit. P. 162.

Движение «Нового благочестия» XIV–XV вв. в целом не делало акцента на необходимости частого Причастия, однако в самый известный документ этого движения, книге «О подражании Христу» Фомы Кемпийского, целый раздел был посвящен преимуществам частого Причастия. Другой видный представитель этого движения, Ж. Жерсон в начале XV в. писал о практике ежемесячного «частого» Причастия⁸⁴⁰. Эта традиция была воспринята деятелями Католической Реформы: члены новых монашеских орденов и конгрегаций, появившихся в XVI в., таких как варнавиты, театинцы, капуцины, исповедовались и причащались каждую неделю. Наиболее активными сторонниками идеи частого Причастия стали иезуиты, которые были самым многочисленным и влиятельным из новых монашеских орденов. Изначально иезуитские богословы поощряли еженедельное Причастие, а к 1570-м гг. некоторые из них стали одобрять ежедневное участие в Евхаристии для мирян. Это встречало серьезную оппозицию среди клириков, критиковавших практику частого Причастия с позиции защиты средневековой, дореформенной традиции. Тридентский собор закрепил в качестве общей нормы ежегодное Причастие, подтвердив постановление IV Латеранского собора 1215 г.⁸⁴¹. В середине XVII в. против частого Причастия выступили французские янсенисты, полагавшие, что частая исповедь без глубокого сокрушения в грехах, не ведет к истинному покаянию и, соответственно, частое Причащение является недопустимой профанацией Таинства. К началу XVII в., для благочестивых католиков становится нормой Причастие раз в месяц или как минимум четырежды в год⁸⁴². Не редким было, вероятно, и еженедельное Причастие⁸⁴³. Однако большинство населения

⁸⁴⁰ *O'Malley J., S.J. The First Jesuits. Cambridge, Mass. 1995. P. 152.*

⁸⁴¹ *Ibid. P. 152-153.*

⁸⁴² *Bireley R., S.J. Redefining Catholicism. P.157.*

⁸⁴³ Так, испанский литератор первой половины XVII в. Ф. де Кеведо, рисуя в своем романе «История жизни пройдохи по имени дон Паблос» образ кухарки-ханжи, среди признаков её особого благочестия называет то, что она причащалась и исповедовалась каждое воскресенье. См. *Кеведо Ф. История жизни пройдохи по имени Дон Паблос // Он же. Избранное. Л., 1980. С. 323.*

приступали к Таинству реже: так, польские крестьяне XVII в. причащались раз в год на Пасху⁸⁴⁴.

Сама по себе идея частого принятия Св. Тайн является лишь возвращением к практике древней Церкви и никоим образом не является конфессионально специфичной. В конце XVIII в. в Греции частое Причастие стало одной из ключевых идей движения «колливадов». Его ведущие представители, такие как прп. Никодим Святогорец и свт. Макарий Коринфский, вели борьбу за очищение православной богослужебной практики от латинских заимствований. Благодаря их усилиям на Востоке утвердилась практика перекрещивания католиков, переходящих в Православие. При этом «колливады» выступали за частое Причастие, прп. Никодим и свт. Макарий Коринфский написали книгу «О непрестанном Причащении Святых Тайн». Любопытно, что аргументация «колливадов» в защиту практики частого причащения была настолько схожа с аргументацией иезуитов XVI–XVII вв., что позволила некоторым учёным предположить прямое заимствование. Однако последние исследования позволяют с уверенностью сказать, что заимствование было невозможно: лидеры «колливадов» не знали иного языка кроме родного, знакомясь с отдельными католическими произведениями (среди которых не было иезуитских трактатов о Евхаристии) лишь в анонимных переводах⁸⁴⁵.

У нас есть лишь немногочисленные и противоречивые сведения о частоте причащения в русских землях до XVII в. Вероятнее всего, существовало много различных практик и то, как часто участвовал в Евхаристии конкретный человек, определял его духовник. Однако можно предположить, что большое влияние на регулярность Причастия оказывали особенности духовной дисциплины, существовавшей в русских землях в XV–XVII вв. Стремление к очищению от греховной скверны через аскетические подвиги находило свое выражение в длительных, многолетних

⁸⁴⁴ Корзо М.А. Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 94.

⁸⁴⁵ Зоитакис А.Г. Традиционное просветительство в Греции в восемнадцатом веке: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008. С. 18-19.

епитимьях с отлучением от Причастия, и требованиях длительного поста не только перед Причастием («говение»), но и после причащения Св. Даров. Это было очевидным препятствием для практики регулярного и частого Причастия. Уже с XI в. есть сведения о существовании «недароимцев» – людей, которые не приступали к Св. Таинам, поскольку считали себя недостойными этого, а также просто по причине своего нежелания исполнять все связывавшиеся с таинством Евхаристия посты. Такие люди не причащались десятилетиями. Иерархия боролась с «недароимцами» епитимьями и строгими прещениями. Однако плоды были незначительны, т.к. прихожане не желали внимать увещаниям священников о говении, считая их лишь попыткой клириков получить новый источник дохода. Уже с XVI в. раздаются призывы к целенаправленной церковно-дисциплинарной борьбе с «недароимцами», однако ситуация, по всей видимости, не меняется⁸⁴⁶.

Религиозный подъём середины XVII в. ознаменовал начало нового этапа борьбы церкви за систематическое участие прихожан в таинствах. Впрочем, степень регулярности здесь зависела от ревности конкретного архиерея. Если митр. Ростовский Иона Сысоевич в 1652 г. наставлял архимандритов и игуменов монастырей своей епархии причащать «старцов и мирских людей» трижды в год «или колико мощно им»⁸⁴⁷, то в целом нормой оставалось ежегодное причастие в Великий пост⁸⁴⁸. Например, сам царь Алексей Михайлович в грамоте к новгородскому духовенству, призывал новгородцев исповедываться каждый пост, в Великий же пост «кто по правилам святых отец достоин будет святых Христовых таин причастию, той да причастится»⁸⁴⁹.

Раскол повлиял на отношение мирян к таинству Причастия. Можно предположить, что причащение у старообрядцев не было особо частым, т.к. старообрядческие духовники были сторонниками жестких епитимий в духе пастырей XV в. Старообрядческий лидер инок Авраамий даже порицал

⁸⁴⁶ Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 1914. С. 199-204.

⁸⁴⁷ АИ. Т. IV. СПб., 1842. № 62. С. 174.

⁸⁴⁸ Стефанович П.С. Указ. соч. С. 305.

⁸⁴⁹ ААЭ. СПб., 1836. Т. 4. № 115. С. 160.

«никонианских» духовников за то, что они принимают мирян, вернувшихся к ним из старообрядчества, без строгой епитимьи⁸⁵⁰. Старообрядческие лидеры призывали мирян не причащаться у православных священников, заявляя, что в «никонианских» храмах не истинные Св. Таины, но скверна. Те, кто, поддавшись на старообрядческую пропаганду, решались оставить своего «никонианского» духовника, часто не могли обрести нового и вовсе не участвовали в Евхаристии.

Не говели не только «раскольники», но и православные – по различным причинам, от «благочестивых» опасений и невежества до откровенной лени. И те, и другие свой отказ от Причастия обычно оправдывали ссылками на «недостойнство» или наложенные далеким духовником многолетние епитимьи. Без специального расследования было невозможно понять, причащается ли конкретный человек, а если нет – то каковы истинные причины его «недароимства». Таким образом, в условиях распространения старообрядчества и общего упадка системы духовничества, старая система, при которой мирянин самолично избирал свой ритм Причастия, приводила к умножению «недароимцев». При этом распространение старообрядчества вело к тому, что с 1660-х гг. ежегодное Причастие на Пасху начинает пониматься священноначалием как «тест на ортодоксию» и надёжное средство выявления тайных «раскольников»; отсюда проистекает требование учёта всех причащающихся в специальных книгах⁸⁵¹.

В связи с этим обстоятельствами, к началу XVIII в. митр. Димитрию и его современникам приходилось сталкиваться с повсеместной практикой крайне редкого участия в Св. Тайнах и отсутствием восприятия Евхаристии как неотъемлемой части религиозной жизни. Изменение взгляда на Таинство Таинств стало одной из важнейших целей архипастырского служения Димитрия Савича.

⁸⁵⁰ ААЭ. Т. 4. № 115. С. 214-215; 227-228.

⁸⁵¹ Стефанович П.С. Указ. соч. С. 305.

В сочинении «О Причащении Святых Таин» митр. Димитрий рассматривает вопрос о том, что необходимо христианину, для того, чтобы причащаться Св. Таин, центром его рассуждений становятся слова апостола Павла: «Да искушает же человек себе, и тако от Хлеба да яст, и от Чаши да пиет. Ядый и пияй недостойнее, суд себе яст и пиет, не рассуждая Тела Господня» (1Кор. 9:28–29).

Но что значит искусить (т.е. проверить) себя, и что значит рассуждать (т.е. мыслить) Тело Господне? В начале митр. Димитрий дает краткие ответы на эти вопросы: человек должен проверить свою душу, исповедуя все грехи, а также подготовиться к Таинству постом и молитвою. Делаящий все это и есть тот, кто рассуждает о Причащении. Однако затем митр. Димитрий подходит к словам ап. Павла с другой стороны. Рассуждать значит мыслить. Каковы же должны быть мысли христианина, когда он приступает к Чаше? Основная идея предлагаемых митр. Димитрием молитвенных размышлений состоит в том, что причастник приступает к Св. Таинам, несмотря на свою греховность и недостойнство, так как не может жить без Христа, исцеляющего душевные раны и дающего жизнь⁸⁵².

Вначале митр. Димитрий говорит о великой святости Св. Таин и необходимости должного к Ним отношения⁸⁵³. Должное понимание реального присутствия Иисуса Христа в Св. Дарах для Ростовского владыки является ключом к духовной жизни и познанию Творца: «Аще самого Христа Бога в Пречистых и Животворящих Его Таинах сущаго не знаете, веры же и любви к Нему не имаете, и достождного Нему не воздаете почитания; то как простых людей истинного Богопознания научите»⁸⁵⁴.

Митр. Димитрий считал сознание и понимание того, что в Чаше находится Сам Христос ключевым в таинстве Евхаристии. Одно из сочинений Ростовского владыки представляет собой двенадцать статей о пресуществления в Евхаристии, в которых владыка с помощью примеров и

⁸⁵² Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. I. С. 269-271.

⁸⁵³ Там же. С. 200-201.

⁸⁵⁴ Там же. С. 201.

образов разрешает различные сомнения о реальном присутствии Тела и Крови Христовых в Чаше⁸⁵⁵. Заключительные статьи рассказывают уже о том, как необходимо готовиться к Таинству. Человек, чтобы причаститься Святых Таин не в осуждение, должен, по словам ап. Павла, «рассуждать» о них. «Рассуждение» же состоит в том, чтобы очистить душу от грехов, пребывать в Православной церкви и верить о Св. Таинах так, как верит Церковь.

Всё это неизбежно возвращает нас к сюжетам, подробно рассмотренным в предыдущей главе. Если там мы говорили о Пресуществлении Св. Даров как о предмете, волновавшем церковных интеллектуалов всей Европы XVI–XVII вв., то здесь перед нами другой уровень того же самого явления – воспитание т.н. «евхаристического благочестия» среди паствы и клира. Это сближало отдалённые концы христианского мира: не случайно Ростовский митрополит в своих словах о Причастии «с рассуждением» был созвучен, например, своему современнику, славному во Франции «короля-солнце» иезуиту-проповеднику Л. Бурдалу, который в проповедях, наполненных аллюзиями на святых отцов, учил о том, что к Евхаристии приступают двояко – по привычке или же «святым образом», с внутренним обращением сердца⁸⁵⁶. Правда, Бурдалу проповедовал среди *dévotés*, самых набожных французов, а митр. Димитрий Ростовский никогда наставником избранных мирян не был, скорее наоборот.

Ростовский митрополит был глубоко потрясен случаем из своей поездки в Ярославль 1702 г. Прибыв в один из сельских храмов, владыка поинтересовался у местного иерея о том, где у него хранится Тело Христово, однако тот даже не понял вопроса. Не понял он и тогда, когда митр. Димитрий переспросил, где запасные Дары. После того, как сопровождавший владыку священник пояснил, что митрополит говорит о «запасе», то сельский иерей показал сосуд «зело гнусный».

⁸⁵⁵ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. I. С. 129-134.

⁸⁵⁶ Mullett M. *Op. cit.* P. 161.

Это происшествие стало для митр. Димитрия ярким примером того, что многие ростовские священники не понимают сути совершаемого ими Таинства, из-за чего относятся к Св. Дарам с небрежением. Поэтому в трудах свт. Димитрия значительное место уделено должному приготовлению пресвитера ко служению литургии и благочестивому отношению его ко Св. Дарам. Это составляет основное содержание второго послания к иереям, сочинений «О Причащении Святых Таин» и «Память духовному отцу како управить ставленника», а также нескольких пунктов «Указания» иеромонаху Варлааму⁸⁵⁷.

В них митр. Димитрий дает подробные инструкции, иногда дословно совпадающие между собой, как священник должен готовиться к служению Литургии. Во-первых, это подготовка самого иерея: внешняя и внутренняя: чтение всех положенных молитв, очищение души от грехов (для чего необходима частая и подробная исповедь), трехдневное воздержание от супружеского общения, пост и тишина накануне и утром перед совершением Таинства. Особое внимание уделяется внутреннему расположению иерея: священник должен служить и причащаться, находясь в вере, надежде и любви ко Христу⁸⁵⁸. Говоря об этих предметах, Димитрий Савич обращает внимание на два вопиющих случая нарушения: когда священник не читал большую часть молитв во время богослужения, отговариваясь тем, что заранее прочитал их дома и случаях служения литургии с похмелья⁸⁵⁹.

Во-вторых, это благоговейное отношение к материальным святыням, такое как должная подготовка богослужебных просфор⁸⁶⁰. Вообще, просфорам Ростовский владыка уделяет особое внимание: в «Указании» иеромонаху Варлааму, касающемся литургических моментов лишь вскользь, просфорам посвящено два пункта: тщательно указано, что они должны

⁸⁵⁷ [Димитрий Ростовский, свт.] Указание. С. 16.

⁸⁵⁸ Там же. Сочинения Т. I. С.205; Син. 858. Л. 225-230 об.

⁸⁵⁹ Там же. С. 214-215.

⁸⁶⁰ Там же. С. 216; ОР ГИМ. Син. 858. Л. 228-230 об.

готовиться из чистой пшеничной муки и печататься четвероконечным крестом⁸⁶¹.

Наставления эти, скорее всего, были написаны «по мотивам» соответствующего поучения в «Евхологионе» митр. Петра Могилы⁸⁶², которое, конечно, куда более подробно и регламентировано, буквально до степени бюрократической инструкции. В сравнении с последним, указания Димитрия Савича отличаются простотой и краткостью, а также большей конкретностью: в нём как бы даны ответы на вопрос: «Что мне делать, а чего не делать?» Здесь можно предположить, что оба владыки учитывали особенности восприятия клира своих епархий.

В-третьих, это почитание Св. Даров. Вспоминая о том самом злосчастном происшествии по дороге в Ярославль, Ростовский владыка строго-настрого запрещает называть запасные Дары «запасом», т.к. это оскорбляет Тело Христово и подробно описывается, как надо обращаться с запасными Дарами, ссылаясь на Евхологион митр. Петра Могилы, называя его «Великий Требник Киевский»⁸⁶³.

Однако больший интерес представляет другой момент, также связанный с почитанием Евхаристии: митр. Димитрий пишет, что при служении проскомидии и литургии священник должен прежде всего зажигать свечу перед Св. Дарами в алтаре. Димитрий Савич здесь отмечает не только богослужебный смысл зажженной свечи – образ Св. Духа, но и указывает, что если свечи «от усердия нашего» зажигаются перед образами святых, то насколько важнее зажигать свечу перед Христом непосредственно, а не только перед образами, присутствующими в храме⁸⁶⁴.

Любопытно, что в своём письме к митр. Стефану Яворскому (датируемом тем же 1704 г., что и послания к иереям митр. Димитрия!), И. Посошков, перечисляя меры, необходимые для искоренения невежества и церковных нестроения, жалуется в частности, что в праздники: «а в олтари у

⁸⁶¹ [Димитрий Ростовский, свт.] Указание. С. 15; 20.

⁸⁶² Евхологион. Л. 831-841.

⁸⁶³ Там же. С. 202-205. ОР ГИМ. Син. 858. Л. 230-230 об.

⁸⁶⁴ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения Т. I. С. 205.

престола Божия свечка бы какая горела, но и пред самым животворящим Христовым телом свечки не единой никогда не бывает. И естли государь, сие моё изречение добро, что и престола Божия быть свещам и пред ковчегом, идеже сохранено тело Христово, и пред повседневными дары, то мне ся мнит, те свещи приятнее Богу будут, нежели пред иконами, понеже тут не образ, но самое тело Христово»⁸⁶⁵.

Далее И. Посошков советует рязанскому митрополиту включить в письменный чин исповеди указание, чтобы священники наставляли своих духовных чад покупать свечи для возжжения перед алтарём. Говорить о каком-то взаимовлиянии здесь, очевидно, невозможно – хотя митр. Димитрий с антистарообрядческим «Зерцалом очевидным» Посошкова был знаком, даже имел его в своей библиотеке, более того, высоко оценивал, однако жаловался в переписке, что не имеет чести знать «кто писа, сколько давно, жив ли он есть?»⁸⁶⁶. Столь удивительное совпадение мнений двух равнодушных к христианской вере современников вновь позволяет нам утверждать, что Димитрий Савич в своей деятельности выражал тот дух «новой религиозности», который был един для Великороссии и Малороссии начала XVIII в.

Призывы митр. Димитрия Ростовского к благоговейному и внимательному отношению к Евхаристии касались не только священников. В «Слове о причащении Св. Таин» владыка обращает внимание на то, что иерей, сам постоянно служа литургию и часто причащаясь, не должен забывать о том, чтобы и члены его семьи также участвовали в таинстве. Евхаристия не должна быть некой профессиональной «повинностью» священника, но обязательным элементом духовной жизни и его паствы⁸⁶⁷. Вообще надо заметить, что само сочинение «О Причащении Святых Таин» построено так, что большая его часть подходит для любого христианина, хотя завершающие молитвенные размышления очевидно предназначены

⁸⁶⁵ Срезневский В.И. Письма Посошкова митрополиту Стефану Яворскому. СПб., 1900. С. 16.

⁸⁶⁶ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 111; 300.

⁸⁶⁷ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения. Т. I. С. 205-207.

непосредственно для иереев, т.к. в них описывается раздельное Причастие Тела и Крови Христовых⁸⁶⁸.

Таинству Причастия и его месту в жизни христианина целиком посвящена проповедь Дмитрия Савича, произнесенная в пятую неделю Великого поста в 1706 г.⁸⁶⁹ Основная тема проповеди – необходимость частого Причастия. Ростовский владыка осуждает тех христиан, кто причащается редко, и показывает пользу частого Причащения. Он противопоставляет те блага, которые приносит участие в Евхаристии, и те духовные беды, к которым приводит удаление от Св. Таин. Либо человек причащается Чаше Господней и становится подобным Христу, либо причащается чаше бесовской, чаше скверной жизни, и становится подобным бесам.

Особое место митр. Дмитрий уделяет ответу тем, кто не причащается, с ложным смирением ссылаясь на свое недостойнство. По митр. Дмитрию Ростовскому недостойн Причастия всякий человек. Однако есть недостойнство истинно кающихся, а есть недостойнство тех, кто кается лицемерно или не кается вообще. Истинно кается тот, кто исповедует все свои грехи духовному отцу, искренне сожалеет о содеянном зле и твердо желает не возвращаться к нему. Такое покаяние, даже если за грехи не принесено удовлетворение, делает возможным Причастие для любого человека, даже величайшего грешника. Без него же Причастие будет во осуждение. Очевидно, что эта проповедь направлена против «недароимцев».

Проповедь призывает мирян к частому Причастию. Но что понимал под «частым» Причастием митр. Дмитрий? Этот вопрос весьма интересен. Как уже было сказано выше, рекомендованная частота причастия в разные эпохи была весьма различной. Мнение Ростовского митрополита было следующим: «Но что я говорю: не хотят часто; они не хотят причащаться и редко: ни разу в год, в два в три как говорят об этом многие. Некоторые уже

⁸⁶⁸ *Дмитрий Ростовский, свт. Сочинения* Т. I. С. 272-274.

⁸⁶⁹ Там же. С. 119-137.

не причащаются десять лет, другие двадцать, а иные и всю жизнь свою не знаю, что значит причаститься Божественных Таин; разве только, будучи младенцами, когда крестили их, причащались, но и сего не помнят они»⁸⁷⁰. Таким образом, для владыки Димитрия Причастие раз в год является редким.

В сочинении «Вопросы и ответы краткие о вере» Димитрий Савич пишет, что подобает причащаться четыре раза в год, во все посты, а «неграмотным, труждающимся своими руками под смертным грехом повеле причащаться единожды в год около Пасхи»⁸⁷¹. Точно также, в «Указании» иеромонаху Варлааму предписывается, чтобы священники учили прихожан исповедоваться четырежды в год, каждый пост, наипаче в Великий, «никто б без исповеди отнюдь не были и по рассуждению отцев своих духовных пречистых божественных Таин отнюдь не лишались и к церкви Божии приходили непрестанно, паче в же воскресные дни и ... праздники ... и стояли бы в церквах чинно и немятежно со страхом и слушали б божественного пения со всяким вниманием и Господу Богу о содеянных грехах молились»⁸⁷².

Из этого видно, что митр. Димитрий нормой для мирян считает приступать к Причастию четырежды в год. Эта норма, судя по всему, восходит к трудам митр. Петра Могилы, т.к. «Вопросы и ответы краткие» представляют собой сокращенный пересказ могилянского Большого Катехизиса, изданного в Москве в 1696 г. В «Евхологионе» 1646 г. митр. Петр Могила предписывает исповедь четырежды в год⁸⁷³. Поскольку таинство Покаяния было тесно связано с таинством Причастия, то представляется вполне вероятным, что в малорусской церкви причащались четырежды в год. Однако перед нами общецерковная обязательная норма.

Если же мы обратимся к другим, менее официальным сочинениям владыки Петра, то картина будет несколько иной. В «Книге Души, именованой Злато» Евхаристии уделено очень много места, а вопросу

⁸⁷⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Сочинения Т. I. С. 121.

⁸⁷¹ Там же. С. 108.

⁸⁷² [Он же.] Указание. С. 17-18.

⁸⁷³ Евхологион. Л. 337.

частого Причащения посвящено несколько глав, в том числе, что особенно важно, – XX глава, представляющая собой не перевод текста Фомы Кемпийского, а оригинальное творчество Петра Могила. В этой главе печерский архимандрит порицает духовников, откладывающих причастие под предлогом тщательной подготовки, прямо заявляя, что: «Лень наша непрекрытая пустое оправдание такое вносит: мол, боюсь, чтобы недостойно и в осуждение себе [причастие] не принял»⁸⁷⁴. Там же митр. Петр Могила ссылается на пример первых христиан, причащавшихся «очень часто», а затем заключает: «И Если же Господь Бог более готов к даянию, нежели к приятию, и то не раз в год, а сколько раз просить Его и готов будешь, ту милость которая тебя достойным сделать может, Он даровать тебе обещал, уже оправдания не имеешь»⁸⁷⁵.

Позднее, в своих наставлениях для иноков Киево-Печерской лавры митр. Петр Могила, приводил как пример архимандрита Виленского монастыря Св. Духа Леонтия Карповича, служившего литургию ежедневно: «Егдаж глаголаху ему неции, яко не добре есть сице часто к Божественным приступати Таинам, да не часто ради дерзновения в небрежение святая придут, он же отвеща, глаголя: як же ближаше приближающихся солнечной светлости сущия на себе скверны очернение, аще и меншии будет, узрят: сице и Божественным Таинам частее причащающии свои съгрешения»⁸⁷⁶.

Норма, рекомендуемая митр. Димитрием Ростовским мирянам, сходна с практикой причащения, существовавшей в это время у благочестивых католиков. Насколько сведения о католическом благочестии повлияли на взгляды митр. Димитрия определенно сказать невозможно. Известно, что в библиотеке Ростовского владыки имелась католическая книга, специально посвященная таинству Евхаристии. Также и различные пометы в текстах других латинских изданий свидетельствуют о том, что митр. Димитрия в них интересовали подтверждения реального присутствия Христа в Св. Дарах.

⁸⁷⁴ *Петро Могила, свт.* Книга Душі. С. 345.

⁸⁷⁵ Там же. С. 347.

⁸⁷⁶ Цит. по: *Голубев С.Т.* Митрополит Пётр Могила. Т. II. С. 324-325.

В библиотеке владыки Димитрия не было книг иезуитских авторов, специально писавших о частном причащении Св. Таин⁸⁷⁷. Однако в принадлежавшем митр. Димитрию Ростовскому экземпляре Катехизиса Петра Канизия, виднейшего иезуитского богослова XVI в., в разделе о Причастии указано, что «тем полезнее, чем чаще достойно повторяется это Святое и целительное Причастие». Между тем, никаких помет митр. Димитрия, связанных с этой мыслью, в тексте Катехизиса нет. При этом слова «христианину достаточно под видом хлеба принять всего Христа», находящиеся в тексте Катехизиса непосредственно перед вышеупомянутым отрывком, были выделены Димитрием Савичем подчеркиванием, что, несомненно, связано с уже упоминавшимся вниманием владыки к теме реального присутствия Христа в Св. Дарах.

Также некоторый интерес представляет сборник проповедей иезуита Яна Крашевского. В одной из его проповедей митр. Димитрий Ростовский обратил внимание на пассаж о важности Причастия, в котором, в частности, говорится: «Ведь даже единственное принятие Божественной облатки может привести нас к великой Святости, может даже возжечь нас и к мученичеству ради Бога, потому что тогда мы принимаем сам Источник Святости»⁸⁷⁸. Однако, судя по пометам, митр. Димитрия здесь заинтересовала, прежде всего, мысль о том, что недостойным – Причастие во вред.

Между тем, в трудах митр. Димитрия есть и его личные размышления над вопросами частоты Причастия. В рукописном сборнике *Notata Per Alphabetum* под заголовком *Corpus Christi* первые две записи – это цитаты из свт. Амбросия Медиоланского⁸⁷⁹ и блаж. Августина⁸⁸⁰, говорящие о пользе ежедневного причащения. Зная, что митр. Димитрий Ростовский активно использовал агиографический материал для подтверждения своих

⁸⁷⁷ См. комментированный перечень в: *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 108-335.

⁸⁷⁸ Цит по: *Янковска Л.А.* Литературно-богословское наследие... С. 222-223.

⁸⁷⁹ *Si quotiescunque effundetur Sanguis Xti in remissione peccatorum funditur. Debeo illum semper accipere, ut Semper mihi peccata dimittantur. Tui semper pecco, semper debeo habere medicinam. S: Ambrosius.* ОР ГИМ. Син. 187. Л. 21.

⁸⁸⁰ *Accipe quotidie [corpus et sanguinem Christi] quod quotodie tibi prosit. Sic vivere, ut quotidie merearis accipere. qui non meretur quotidie accipere, non meretur post annum accipere D.; Augustinus.* Там же.

богословских суждений, следует обратить внимание и на Четьи-Минеи, где можно найти неоднократные примеры частого Причастия уже из восточно-христианской традиции. Еженедельное причащение монахов описывается в житиях прпп. Онуфрия Великого⁸⁸¹, Паисия Великого⁸⁸², Герасима Иорданского⁸⁸³, Евфимия Великого⁸⁸⁴, Саввы Освященного⁸⁸⁵. Есть и упоминания о причащении мирян чаще, чем раз в неделю, они содержатся в житиях св. Алексия Человека Божия⁸⁸⁶, св.прав. Марфы Антиохийской⁸⁸⁷, свят. Федора Сикеота⁸⁸⁸.

Таким образом, можно заключить, что в вопросе частого Причастия митр. Димитрий Ростовский, очевидно, придерживался могилянской традиции: об этом свидетельствует четкое заявление о минимальной норме причащения четырежды в год (и раз в год как снисхождение) в сочетании с призывами к более частому причастию без определения конкретной периодичности, но с решительным осуждением псевдо-благочестивого воздержания от таинства «по недостойнству». Прямого же католического влияния на взгляды Ростовского владыки в данном вопросе мы не находим.

Итак, если евхаристическое благочестие митр. Димитрий Ростовский во многом согласно киевской традиции, то следует ли предположить, что в своей борьбе за почитание Св. Даров он явился некой безусловно новой для Великороссии фигурой?

Можно сравнить воззрения митр. Димитрия с «Завещанием духовным» митр. Митрофана Воронежского. Владыка Митрофан происходил из владимирского священнического рода и не получил школьного образования. С 1682 г. по 1703 г. митр. Митрофан был главой новой Воронежской епархии. Вскоре после восшествия на кафедру, он написал свой самый значимый памятник – духовное завещание, обращенное к духовенству. Одной из

⁸⁸¹ *Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. Киев, Киево-Печерская лавра. 1764. Л. 93.

⁸⁸² Там же. Книга IV. Л. 138-149.

⁸⁸³ Там же. Книга III. Л. 24 об.

⁸⁸⁴ Там же. Книга II. Л. 377 об.

⁸⁸⁵ Там же. Книга II. Л. 33-50.

⁸⁸⁶ Там же. Книга III. Л. 98 об.-102.

⁸⁸⁷ Там же. Книга IV. Л. 240.

⁸⁸⁸ Там же. Книга III. Л. 277-284.

главных тем этого завещания является должное совершение литургии и таинства Евхаристии.

Основное внимание митр. Митрофан Воронежский уделяет тому, что священник не должен совершать литургию, находясь в состоянии смертного греха, препятствующего богослужению, в особенности – грехах блуда и гнева. Нельзя причащать мирян, если они пребывают в нераскаянных смертных грехах.

Также владыка Митрофан подчеркивает непозволительность недолжного отношения иереев к совершению Евхаристии: негоже заходить в алтарь в нетрезвом виде или в грязной одежде, невнятно читать литургические молитвы, брать для Таинства нечистые или пресные просфоры, вливать вино в потир без добавления воды, наконец – небрежного отношения к освященным Св. Дарам. Священник должен тщательно готовиться к Литургии и пребывать в неослабном внимании во время её совершения: «Ни како же и николеже по многоглаголании по вечернем пении и до литургии пребывше, приносите Пречистую Жертву, но, утишив мысли, молитву пошлите к Богу своему и не озирайтесь вспять в мыслях своих и умейте весь горе: со Ангелы бо вам служити; и тако Бескровную Жертву приносите и не мыслите в тот час земных ничтоже, зане Небесного Царя приемлите в сердце своем»⁸⁸⁹.

Таким образом, основная мысль Воронежского епископа заключается в том, что священник должен служить литургию с вниманием, заботясь, «да не приобидены будут Святые Таины леностию или борзяся»⁸⁹⁰.

Это созвучно тому, что писал в своих сочинениях митр. Димитрий. Между тем, оба архиерея принадлежали к разным поколениям и традициям: если митр. Митрофан Воронежский – плоть от плоти великорусского епископата, то митр. Димитрий Ростовский был воспитан в киево-могилянской традиции. Общность их взглядов на таинство Евхаристии

⁸⁸⁹ *Митрофан Воронежский, свт.* Текст изустной духовной св. Митрофана, еп. Воронежского // Богословский вестник . 1897. Т 1. №2. С. 7 (4-ая пагин.).

⁸⁹⁰ Там же. С. 8.

показывает, что идеи Дмитрия Савича не были выражением специфических установок киевских богословов, но выражали тенденции, присущие церковной жизни, как Великороссии, так и Малороссии второй половины XVII века. Однако в сочинениях митр. Дмитрия акцент переносится с церковно-дисциплинарных вопросов на просветительские: Ростовский митрополит стремится, прежде всего, рассказать о смысле Таинства, чтобы, раскрыв высочайшее значение Евхаристии, убедить иереев и мирян соответствующим образом относиться к Таинству Таинств.

Ещё одна проблема, которую ставят перед исследователем проповеди и наставления митр. Дмитрий Ростовского посвящённые Евхаристии, связана со «старой верой».

Как уже говорилось, Причастие в Великороссии к началу XVIII в. зачастую рассматривалось православным священноначалием как конфессиональный «маркер идентичности» и, соответственно, контроль за регулярностью приобщения Св. Таин паствы был немаловажным методом в борьбе со старообрядчеством. Епархия владыки Дмитрия находился в непосредственном соседстве с крупнейшим старообрядческим центром Керженцем-«Брыней», отсюда возникает вопрос: как высокое евхаристическое богословие Ростовского архиерея сочеталось с практическими целями противостояния староверам?

Для начала следует сказать, что митр. Дмитрий нигде прямо не упоминает о необходимости отслеживать «раскольников» по приходским книгам учёта причастников. В «Указании» иеромонаху Варлааму упоминается, что приходские священники обязаны записывать в «имянные росписи» тех «всяких чинов люди во святой великий пост ко исповеди приходить не будут и духовных отцов у себя многие годы не имеют», а росписи сообщать митрополиту в Ростов⁸⁹¹. Однако прямого указания на то, что подобные «недароимцы» суть «раскольники» здесь нет.

⁸⁹¹ [Дмитрий Ростовский, свт.] Указание... С. 18.

«Брынянам» посвящен другой пункт «Указания»: «Будет в городех и в селех и в деревнях явятца расколники чернцы, не повинующиися святей восточной соборней и апостольской Церкви и преданию святых апостол и святых отец, и станут в мирских домех жить и христиан от православной веры своим злохитрством и учением сатанинским обращать и безчинство какое чинить, и про тех расколников чернцов сыскав, на домовом дворе спрашивать ... и будет колико [христиан православных – *А.К.*] своим злохитрственным учением кого не соврати ли, и буди кого совратил или в овинех и в лесах пожег, о том все допросить подлинно и опрося сослать ево в монастырь и держать до указа преосвященного митрополита в крепости, чтоб никуда не ушел ... да и о бельцах раскольниках же чинить по сей вышеписанной статье»⁸⁹². Как видно из этого текста, «расколник», которого следует разыскивать – это проповедник, активно «совращающий» православных в свою веру, в первую очередь монах-«брынский старец». Соответственно и меры направленные против такого проповедника (заточение в монастырь) имеют целью пресечение возможности прозелитизма.

На фоне жестоких антистарообрядческих законов 1685 г. такая политика Ростовского владыки была крайне гуманной. В том, насколько митр. Димитрий лично стремился избежать репрессий, показательным является дело священника Давида из села Курбы, о котором нам известно благодаря ходатайству за него царицы Прасковья Федоровны. Давид был активным старообрядческим проповедником, известным некими «чудесами», розыск по его делу производил лично боярин И.А. Мусин-Пушкин. Однако, несмотря на вызывающее поведение Давида, упорствовавшего в своих взглядах и публично оскорблявшего митрополита, по личной просьбе владыки Димитрия наказание было крайне мягким: Давида не лишили священного сана, а лишь отстранили от прихода и предложили самому

⁸⁹² [Димитрий Ростовский, *свт.*] Указание... С. 21.

избрать себе монастырь для пострижения⁸⁹³. Фактически, к нему было лишь применено во всей полноте правительственное предписание о пострижении вдовых священников в монашество. Обыкновенно митр. Димитрий старался на практике игнорировать это царское повеление, как не имевшее под собой канонических оснований и бывшее крайне стеснительным как для священников, так и для прихожан⁸⁹⁴. Однако в данном случае он использовал его в качестве дисциплинарной меры.

Итак, хотя Димитрий Савич не ратовал за контроль над регулярным Причастием как о способе розыска «раскольников», саму проблему связи старообрядчества и негативного отношения к Евхаристии, владыка Димитрий никоим образом не игнорировал.

С одной стороны, митр. Димитрий в «Розыске о раскольнической брынской вере» достаточно пространно опровергает «хулу раскольническую на Божественныя тайны», заключающуюся в том, что староверы называют православную Евхаристию «мерзостью заустения»⁸⁹⁵.

С другой, интересна логика его «противораскольничей» проповеди в неделю 21-ю по Св. Духе. Хорошо причащаться часто или однажды в год. Но «птицы бесовские, раскольники» научили многих православных чуждаться таинств как какой-то мерзости. Из-за этого в Ростовской епархии многие, даже священники причащаются весьма редко, едва ли не раз в жизни, что недопустимо⁸⁹⁶. Тем самым, для Ростовского владыки старообрядцы предстают не сплочённой силой, которую нужно вытеснить из епархии, но неким внешним фактором, внушающим пастве недолжные представления о христианском благочестии.

Это перекликается с заключением А.С. Лаврова о том, что в России начала XVIII в. сложилась особая ситуация сосуществования двух религиозных культур. Многие из жителей России были не в курсе событий

⁸⁹³ Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 165-166.

⁸⁹⁴ Имеются разрешительные грамоты митр. Димитрия, разрешавшие продолжать служить овдовевшим священникам Иоанну и Василию См. Федотова М.А. Эпистолярное наследие... С. 195-198.

⁸⁹⁵ Димитрий Ростовский, свт. Розыск... С. 492-497; 525-526.

⁸⁹⁶ Он же. Сочинения. Т. II. С. 596-597.

Раскола, продолжая придерживаться тех обрядов, которые считали традиционными. Двуперстное крестное знамение легко могло сочетаться с посещением православного богослужения; люди, крещённые у старообрядцев, могли носить крестить своих детей к православным священникам. Фактически, большая часть населения не знала, к какой конфессии она относится, так как не задумывалась над этими вопросами. Причин этому было несколько. Тут и внутренняя неоднородность старообрядческого движения, вынужденного, к тому же до 1716 г., находиться вне закона, и слабые познания большей части населения в религиозных вопросах. Лишь довольно немногочисленные сознательные православные и старообрядцы могли четко увидеть и сформулировать разницу между Православием и старообрядчеством⁸⁹⁷.

Православным иерархам, таким как Димитрий Ростовский следовало не только противостоять старообрядческой пропаганде, но и наглядно показать пастве отличия между Православной церковью и старообрядчеством, провести четкую границу между ними. Однако та же задача стояла перед старообрядческими лидерами, стремившимися приобрести верных последователей, а не зыбкую массу колеблющихся слушателей, готовых в любое время вновь уйти к «никонианам». Результатом стало нарастающее с начала 1700-х обособление старообрядцев от православного окружения. Так, первые случаи отказа от совместной трапезы известны с середины 1700-х⁸⁹⁸. Такое положение сохранялось вплоть до указа 1716 г., легализовавшего старообрядчество и создавшего условия для консолидации разрозненных общин в достаточно чётко оформленную конфессию. Этот процесс взаимного обособления и разграничения имеет прямые параллели с конфессионализацией в Европе⁸⁹⁹.

В этой ситуации более эффективной была «положительная стратегия» противостояния старообрядчеству, опиравшаяся не столько на репрессии,

⁸⁹⁷ Лавров А.С. Указ. соч. С. 39-60.

⁸⁹⁸ Там же. С. 68-71.

⁸⁹⁹ Там же. С. 65-66.

сколько на укрепление православной идентичности, в той или иной мере противопоставившейся чуждой, «раскольничей», старообрядческой. Судя по всему, именно её и придерживался митр. Димитрий Ростовский. Упомянутое выше отношение Димитрия Савича к участию мирян в Евхаристии находится в русле такой стратегии: ежегодное Причастие необходимо не потому, что это отличает «истинного сына Церкви» от «раскольника», но потому, что без него невозможно спасение души; тех же, кто препятствует этому («брыня») следует избегать. Главная антистарообрядческая работа митр. Димитрия, «Розыск о раскольнической брынской вере» как раз и построена как «изъявление яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна». «Изъявления» её, конечно, были, в первую очередь обращены не к укорененным в своих взглядах староверам, а к тем самым «неопределившимся» мирянам, за души которых вели борьбу и «брынские» проповедники, и православные пастыри.

Логическим следствием подобной стратегии борьбы со старообрядчеством было донесение до населения представления о том, что старообрядцы не являются частью православной церкви и что общение со старообрядческими проповедниками и, тем более, их укрывательство является вероотступничеством. Не случайно в завершающем «Розыск о раскольнической брынской вере» митр. Димитрия «Увещании правоверным» особо подчеркивается: «Веждете же известно, о правовернии, яко всяк приятствуяй раскольников, врагов сущих церкви Христовой и дружбу с ними имеяй, и подавание им от имений своих творяй враг есть самому Христу, иже же есть глава церкви своей»⁹⁰⁰. Объектами же «розыска» выступали «птицы, вылетевшие из Брыни», немногочисленные, но активные члены нелегальных старообрядческих общин, проповедовавшие «в миру».

Итак, попытаемся выделить основные мысли митр. Димитрия Ростовского, касающиеся значения таинства Евхаристии в жизни христианина. В центре евхаристического благочестия Димитрия Савича

⁹⁰⁰ Димитрий Ростовский, *свт.* Розыск... С. 640.

лежала вера в то, что Св. Дары – реальные Тело и Кровь Иисуса Христа, и причащаясь их христианин соединяется с Господом. Понимая это, христианин должен относиться к Св. Дарам с величайшим благоговением, в особенности это касается священников, служащих литургию. Следует причащаться часто, дабы получать освящение и помощь от Бога.

Эти взгляды митр. Димитрия Ростовского были в разной степени созвучны не только киевской могилянской традиции, к которой они и восходили, но и мыслям великорусских архиереев втор. пол. XVII в., и размышлениям деятелей Католической Реформы, что свидетельствует о том, что деятельность Ростовского владыки в данном вопросе была выражением общеевропейских тенденций.

Выступая против старообрядческих призывов к мирянам не приступать к Причастию в православных храмах, Димитрий Савич не стремился выявить тайных «раскольников» через бюрократические механизмы контроля за участия в таинствах. Причиной этого было, вероятно, то, что Ростовский владыка предпочитал противодействовать влиянию «брынских» проповедников не репрессиями против их сторонников, а укреплением православного сознания основной массы прихожан и возвращением колеблющихся в Православие через проповедь.

* * *

В своих взглядах на место таинств Исповеди и Причастия в церковной жизни митр. Димитрий Ростовский выступает, прежде всего, как выдающийся представитель киевской могилянской традиции, сумевший творчески развить те идеи, которые были заложены в её основание самим митр. Петром Могилой.

Митр. Димитрий Ростовский помещает регулярное участие в таинствах Покаяния и Евхаристии в центр религиозной жизни. При этом священник не должен был пытаться исполнять роль старца-наставника для своих духовных чад, его предназначение – быть представителем Церкви Христовой в миру, очищая прихожан от грехов в таинстве Покаяния и причащая уже

очищенных за литургией. И то и другое следовало совершать, по крайней мере, четырежды в год. Тем самым, в богословской перспективе, актуализировалась сознание принадлежности верующего к единой Церкви, возглавляемой Иисусом Христом. Непосредственное личностное общение с Божественным Главой Церкви должно было осуществляться через регулярное участие в таинстве Евхаристии.

Таким образом, отвечая на главный духовный вопрос эпохи, вопрос отношений человека и Бога, митр. Димитрий, развивая могилянскую традицию, утверждает теоцентричный взгляд на церковную жизнь. В рамках этой системы богословских воззрений и идей своё значение обретает и проповедь частого Причастия, и борьба с самоуправством духовников, коренящемся в восходящем к Средневековью понимании духовника как «старца в миру».

Влияние католических авторов на митр. Димитрия в данном случае оказалось крайне незначительным, если не сказать – ничтожным. Фактически, нам не удалось установить ни одного случая, когда можно было бы с уверенностью утверждать, что митр. Димитрий Ростовский прямо позаимствовал какие-то свои представления о практике совершения Исповеди или Причастия из своей обширной коллекции латинских книг.

Не наблюдается резкого разрыва между взглядами митр. Димитрия Ростовского и великорусских архиереев второй половины XVII в. С 1640-х гг. а в особенности – с патриаршества Никона, священноначалие Великорусской церкви начинает стремиться изменить место таинств в церковной жизни. Эти действия не носили характера некой стройной системы, однако общие тенденции – желание сделать таинства Исповеди и Причастия постоянными факторами религиозной жизни мирян в сочетании с усиление церковного контроля над остававшимися до того неформальными отношениями духовника и духовных чад – очевидны.

При этом заметны и отличия, но отличия эти – скорее отличия в акцентах. Так, применяя в своём противостоянии «расколу»

административные средства, митр. Димитрий избегал репрессий и не стремился выискивать тайных «раскольников» по росписям неисповедующихся. Просвещённый митрополит предпочитал противостоять старообрядческой проповеди, укрепляя православную идентичность паствы, в частности – регулярным участием в таинствах, и разъясняя, что «брыняне» чужды истинной вере и истинной Церкви.

* * *

Подведём итог. Отвечая на вызовы, которые Раннее Новое время ставило перед ним как перед архипастырем, митр. Димитрий Ростовский стремился воспитать в своей пастве сознание принадлежности к Православной церкви как истинной Церкви Христовой, причём каждый член Церкви должен стремиться к тому, чтобы всецело посвящать свой ум Богу и через это служить Ему. В Ростовском училище будущих пастырей учили всему необходимому для постижения Св. Писания и Св. Предания. В проповедях в умы мирян через концепты и диалоги вкладывали христианское учение во всей его широте – от созерцательного богословия до нравственного.

Богопознание должно быть не только рациональным, но и мистическим – через молитву и участие в таинстве Евхаристии. Причем, как мы выяснили на примере целого ряда сюжетов, именно личная, сознательная вера была для митр. Димитрием Ростовского основным «оружием» в борьбе как с «расколом» (сознательный православный не поддастся на уговоры «брынян»), так и в борьбе с грехом вообще: ведь последний есть не ряд недолжных поступков, но, прежде всего – искажение «внутреннего человека», порождённое его отступлением от Бога в уме и сердце.

Вообще, говоря о характере той религиозности, которая нашла выражение в сочинениях митр. Димитрия Ростовского, следует признать, что она была весьма созвучна общему духу эпохи становления личностного начала. Это касается и взгляда на причастие как на личный акт благочестия, а

не демонстрацию благонамеренности, и настойчивое внимание к «внутреннему человеку», и вышеупомянутое стремление обратить к Богу именно умы паствы. Однако, для того, чтобы составить полное представление о взглядах Димитрия Савича на данный предмет, необходимо более широкое исследование, включающее, в частности, его стихотворные произведения.

«Внешние знания» не понимались митр. Димитрием как некая самоценность, как нечто само по себе способствующее совершенствованию человека⁹⁰¹. Латинская учёность была ключём к библейской экзегетике и глубокому познанию Св. Писания и Св. Предания. Барочное искусство и эрудиция позволяли проповедовать так, чтобы как можно лучше насыщать «глада слова Божиего» в народе. Всем этим митр. Димитрий Ростовский в совершенстве овладел сам – этому он стремился научить будущих священников в своём училище. В то же время, европейская образованность делала его богословие более глубоким, систематичным и укоренённым в патристической традиции, что особо ярко проявлялось в полемике со староверами.

Вообще, священник понимался митр. Димитрием прежде всего как служитель Церкви: иерархическую и христоцентрическую экклезиологию Ростовский владыка, очевидно, воспринял от митр. Петра Могилы через могилянскую традицию. Исходя из этой позиции, он требовал от клириков своей епархии учить и проповедовать в меру своих возможностей, исповедовать всех прихожан, не претендуя на особые привилегии и власть духовного отца прежней «покаяльной семьи», наконец – быть благоговейным совершителем Евхаристии.

Большой интерес представляют выводы о соотношении католического влияния на воззрения «латиниста» Димитрия Савича в различных сферах. Если при экзегезе, в полемике и в проповеди он активно использует латинских авторов, то в вопросах, связанных с церковной жизнью он не

⁹⁰¹ Ср. подобную позицию Симеона Полоцкого в: *Bushkovich P. Op. Cit. P. 170-171.*

прибегал к непосредственным заимствованиям католического опыта. Зато влияние могилянской традиции, идей, восходящих непосредственно к митр. Петру Могиле, в этой области прослеживается достаточно чётко. Тот синтез восточно-христианских и постригентских католических традиций, который осуществил митр. Петр в своём богословии в середине XVII столетия оказался весьма созвучен тем задачам, которые стояли перед митр. Димитрием в Ростовской митрополии в начале XVIII в.

Весьма важен и вывод о том, что взгляды Димитрия Савича очень часто были созвучны идеям, проводившимся в жизнь и великорусскими церковными деятелями второй половины XVII в. В первую очередь это касается воззрений на таинства и на отношение к греху. Поскольку говорить о некоем непосредственном влиянии великороссов на Димитрия Савича говорить не приходится, то мы можем утверждать, что развитие религиозности в Великороссии и Малороссии в указанный период происходило по схожим путям. Стало быть, деятельность могилянских архиереев в начале XVIII в. – среди которых митр. Димитрий Ростовский был лишь один из первых – не должна была быть чем-то инородным, но лишь продолжением и развитием уже имевших место тенденций великорусской религиозной жизни. Не меньшее значение имеет и тот факт, что взгляды Димитрия Савича по рассмотренным нами сюжетам вполне вписываются и в общеевропейский контекст. В сочетании с предыдущим наблюдением, это вновь подтверждает выводы о том, что русская религиозность в XVI–XVII вв. в своём развитии сближается с религиозностью западной и центральной Европы.

Заключение

Историческое развитие русской культуры в Средневековье и Раннее Новое время привела к тому, что к последним десятилетиям XVII в. начала складываться общерусская церковная интеллектуальная элита, которая объединяла московское и малороссийское учёное духовенство. Во многом это стало возможным благодаря киево-могилянской образовательной традиции.

С конца 1680-х гг., деятельность Димитрия Савича, будущего Ростовского владыки, становится значимой не только для Киевской митрополии, но и для всей Русской церкви. Этому способствовало прежде всего, его работа над написанием «Книги Житий Святых», иначе Четий-Миней, многотомного труда, призванного стать настоящей «энциклопедией святости» для православных славян, а также его участие в спорах о времени пресуществления Св. Даров, волновавших Русскую церковь в конце 1680-х – начале 1690-х гг.

В евхаристических спорах митр. Димитрий не выступал в роли слепого подражателя католических авторов или собратьев-могилян. При этом образование европейского образца помогало Димитрию Савичу определить принципы, позволявшие решать богословские проблемы Раннего Нового времени в духе православного вероучения.

Первым из них была чёткая логика и желание выявить главное в полемике и устранившись от спора о второстепенном. Этот принцип стал основополагающим для богословия митрополита, позднее стал проявляться во всех сочинениях, посвященных актуальным богословским проблемам того времени. Вторым принципом было постоянное обращение к церковному Преданию – причем источником святоотеческих цитат нередко служили латинские издания.

Ярким примером применения этих принципов митр. Димитрием стало изложение «несхоластичного» суждения свв. Марка Эфесского и Николая

Кавасилы о важности для пресуществления Св. Даров всей анафоры, которое устраняло саму богословскую причину евхаристических споров 1680-х гг., а также ряд других замечаний, сделанных Ростовским владыкой по поводу соотношения обряда и веры в контексте литургических особенностей великорусской и малорусской церквей.

В тесной связи с учёными штудиями митр. Димитрия находились его отношения с великорусским учёным духовенством, которые начались с официальной переписки и с годами преобразились в настоящую дружбу. История двадцатилетней работы митр. Димитрия над «Книгой Житий Святых» показывает, как с годами московское образованное общество начинало разделять те же устремления, что и церковная элита Малороссии. Именно в это время, особенно в 1690-х гг., в эпоху патр. Адриана, в великорусской церковно-интеллектуальной элите появились люди с европейским образованием, которые искренне стремились ко всестороннему христианскому просвещению паствы. Великорусские и малорусские интеллектуалы к началу XVIII в. становятся единомышленниками, двигавшимися в одном направлении – чему способствовал и процесс конфессионализации, происходивший в это время в России. Именно это единомыслие и связывало митр. Димитрия с такими его великорусскими друзьями и адресатами как иером. Феолог, иг. Карион Истомин, митр. Иов Новгородский и другими.

При этом споры о времени пресуществления Св. Даров, несмотря на сопутствовавший этим дебатам накал страстей, не оказали глубокого влияния на процесс «европеизации» московских интеллектуалов, сближавший их с могилянами. Эти дебаты остались, скорее эпизодом борьбы двух партий, в котором желание восстановить вероучительную чистоту тесно переплелось с амбициями и интригами.

Несмотря на свою принадлежность к высокоучёной элите, митр. Димитрий Ростовский не жил в «башне из слоновой кости». В своей многообразной деятельности он чутко откликался на религиозно-культурные

вызовы Раннего Нового времени, новые тенденции церковной и общественной жизни.

По этой причине митр. Димитрий Ростовский главной своей задачей как архипастыря считал воспитание в пастве сознания принадлежности к Православной церкви, разумного понимания смысла вероучения, Таинств и обрядов.

Для этого создавалось Ростовское училище, где будущие клирики обучались всему необходимому для постижения Библии и святоотеческих творений. В проповедях, обращённых к мирянам, Димитрий Савич старался через причудливые барочные концепты и диалоги раскрыть христианское учение во всей его полноте – от истинного понимания догматов до точного исполнения заповедей. Для достижения целей христианского просвещения митр. Димитрий широко использовал «внешние знания», свою латинскую учёность он умело применял для проповеди, экзегезы, полемики – и стремился передать это искусство и эти знания своим ученикам.

Богопознание, согласно митр. Димитрию, должно быть не только рациональным, но и мистическим – через непрестанные молитву и участие в таинстве Евхаристии. Димитрий Савич призывал к личной сознательной вере: именно она охраняет от соблазна «раскола» и вообще от всяких грехов, которые есть не ряд недолжных поступков, но, прежде всего, искажение «внутреннего человека», порождённое его отступлением от Бога в уме и сердце.

Этому же способствовал и восходящий к классическим отцам церкви взгляд на соотношение знака и означаемого, незримого предмета веры и его внешнего, материального выражения, то самое «августинианское семиотическое сознание», которое было усвоено им посредством латинской книжности и ярко проявилось в полемике со старообрядцами.

В целом, идеал религиозности, который Ростовский владыка проповедовал своей пастве, был созвучен эпохе становления личностного

начала в человеке, отмечен настойчивым вниманием к «внутреннему человеку» и личностным актам благочестия.

Смыслом деятельности священника Ростовский архиерей, следуя традиции, заложенной митр. Петром Могилой, полагал, прежде всего, самоотверженное служение Церкви. Посему он требовал от клириков своей епархии учить и проповедовать в меру своих возможностей, исповедовать всех прихожан, не претендуя на особые привилегии и власть духовного отца прежней «покаяльной семьи», наконец – быть благоговейным совершителем Евхаристии.

Архипастырское служение Дмитрия Савича в религиозно-культурном плане находит различные параллели в практике церковных деятелей Европы Раннего Нового времени.

Так, преобладающее влияние на взгляды митр. Дмитрия в данной области оказала могилянская традиция. Очевидно, тот синтез восточно-христианских и постригентских католических традиций, который митр. Петр Могила и его преемники осуществили в своём богословии в середине – второй половине XVII в. оказался весьма созвучен тем задачам, которые стояли перед митр. Дмитрием в Ростовской митрополии в начале XVIII в. При этом, если Ростовский владыка опирался на католических авторов главным образом при составлении проповеди и подборе патристических цитат для экзегезы, то в иных случаях, в особенности – в вопросах, связанных с практикой церковной жизни, он не прибегал к непосредственному заимствованию католического опыта.

При этом взгляды на архипастырскую деятельность Дмитрия Савича были в основном созвучны идеям, проводившимся в жизнь и великорусскими церковными деятелями второй половины XVII в. Это позволяет утверждать, что митр. Дмитрий не был чужд злободневных вопросов великорусской религиозной жизни рубежа XVII–XVIII вв., он лишь продолжал и развивал уже наметившиеся тенденции. Не меньшее значение имеет и тот факт, что взгляды владыки Дмитрия на проблемы, рассмотренные в данной работе,

вполне вписываются и в общеевропейский контекст: это подтверждает предположение о сближении религиозно-культурного развития России и Западной и Центральной Европы в рассматриваемый период.

* * *

Изложенные выше наблюдения позволяют сделать вывод, что Димитрий Савич как один из наиболее выдающихся богословов России рубежа XVII–XVIII вв., сохраняя верность Православию, гармонично сочетал в своём мировоззрении традиции Востока и Запада христианской Европы.

Обращение митр. Димитрия Ростовского к католическому наследию было вызвано общностью проблем и вызовов, которые в Раннее Новое время вставали перед Римо-католической церковью и Православной церковью России. При этом подобное обращение происходило только в том случае, когда в рамках восточно-христианской традиции – в том виде, в каком она существовала на начало XVIII в. – не удавалось найти адекватного ответа на вызовы эпохи. Именно эта логика побуждала Димитрия Савича пользоваться философской терминологией схоластической сакраментологии, прибегать к богословским энциклопедиям иезуитских теологов или стилистике барочной проповеди.

Причём следует отметить, что митр. Димитрий выделялся среди своих современников именно способностью выйти за привычные рамки, в том числе – и логики рассуждений схоластической теологии. И помогали в этом Ростовскому архиерею совершенное знание Писания и Предания Православной церкви, а вместе с тем и тесное знакомство с трудами латинских духовных писателей Раннего Нового времени. Именно это открывало перед владыкой новые горизонты и помогало в богословских исследованиях.

На Ростовской архиерейской кафедре владыка Димитрий в своей деятельности явился продолжателем своих великорусских предшественников. Причина этого коренится в том, что основные тенденции развития религиозной жизни и способы её организации были общими для

Великороссии и Малороссии Раннего Нового времени. Поэтому поставление в Ростов представителя могилянкой школы не означало, что традиции великорусских архипастырей XVII в. навсегда останутся в прошлом: в своей деятельности митр. Димитрий развивал и углублял те направления в церковной жизни, контуры которых наметились здесь за десятилетия до него. Эти наблюдения логически соотносятся и с наблюдениями о взаимоотношениях митр. Димитрия Ростовского с просвещёнными клириками и мирянами Великорусской церкви. Учёные москвичи и новгородский владыка Иов, с которыми Димитрий Савич общался после прибытия в Великороссию, для малороссийского архиерея были не соперниками, но друзьями, коллегами и единомышленниками, пусть и не столь искушёнными в тонкостях барочной культуры, как его соотечественники, окончившие Киево-Могилянский коллегийум. Тем самым, в среде образованных великороссов митр. Димитрий ощущал себя не чужаком, а своим, близким по духу.

Размышления над указаниями митр. Димитрия Ростовского в области практической религиозной жизни позволяют предположить, что владыка был свидетелем разрушения обрядово-уставной модели духовной жизни и стремился пробудить в каждом христианине личную сознательную веру, научить деятельной заботе о «внутреннем человеке». Необходимость противодействия распространению старообрядчества, а также наметившаяся тенденция к индивидуализации религиозной жизни лишь подкрепляли усилия митр. Димитрия по пробуждению сознательной веры.

Плодотворная деятельность митр. Димитрия Ростовского во всей её полноте гармонично вписывается в общий ход развития русской духовной традиции и русской культуры Раннего Нового времени. Причём на примере рассмотренных нами сюжетов из жизни и деятельности Димитрия Савича видно, что Великороссия и Малороссия не являлись антагонистическими полюсами религиозно-культурной жизни России второй половины XVII –

начала XVIII вв., их единство выражалось в общей культурной парадигме, для которой ключевой была идея христианского просвещения народа.

Выявленные параллели религиозно-культурного развития западных конфессий и Православной церкви в Раннее Новое время также нуждаются в дальнейшем глубоком и взвешенном изучении.

Указатель шифров использованных рукописей

Отдел рукописей Государственного Исторического Музея

ОР ГИМ. Син. 146.

ОР ГИМ. Син. 811.

ОР ГИМ. Син 53.

ОР ГИМ Син. 393.

ОР ГИМ. Усп. 88.

Российский государственный архив древних актов

Ф. 381. (РС Син. тип.) Оп. 1. Д. 352.

Список использованных старопечатных книг

1. *Галятовский, Иоанникий.* Ключ разумения. Киев, 1659.
2. Евхологион албо Молитвослов или Требник. Киев, 1646. В 2 т.
3. Мир с Богом человеку. Киев, 1669.
4. Требник. Вильно, 1621.
5. Требник. М., 1642.
6. Требник. М., 1658.
7. Требник. М., 1697.

Список опубликованных источников

1. Опубликованные тексты из наследия митр. Димитрия Ростовского

1. [Димитрий Ростовский, свт.] Книга житий святых. Киево-Печерская лавра. 1764.
2. Он же. Сочинения. Т. I. М., 1839.
3. Он же. Сочинения. Т. II. М., 1840
4. Он же. Сочинения. Т. III. М., 1840.
5. Он же. Сочинения. Т. IV. М., 1849.
6. Он же. Сочинения Т. V. М., 1835.
7. Он же. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855.
8. Он же. Краткое учение о семи таинствах церковных. М., 1880.
9. [Он же.] Указание // Шляпкин И.А. Указ. соч. Приложения. С. 15-42.
10. Он же. Вопросы и ответы краткия о вере и прочем, необходимом для знания христианина. М., 1906.
11. [Он же.] Разсуждение о пресуществлении святейшей евхаристии // Хондзинский П., прот. «Ныне мы все болееем теологией»: Очерки из истории богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 297-325.
12. Преставление св. Димитрия, митр. Ростовского, и опись оставшегося после него имущества // Москвитянин. 1855. № 21/22.
13. Титов А.А. Проповеди святителя Димитрия, митрополита Ростовского на украинском наречии. М., 1909
14. Федотова М.А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты. М. 2005.
15. [Комментированное описание книг иезуитских учёных в библиотеке св. Димитрия Ростовского] // Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие свт. Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки

XVI-XVII вв. Рукопись диссертации на соискание степени доктора филологических наук. М., 1994.

2. Опубликованные тексты других авторов XVII- начала XVIII вв.

1. *Аввакум*. Из толкований псалмов // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960.
2. *Аввакум*. Послание Борису и «прочим рабам Бога вышнего» // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. VII. М., 1894.
3. *Адам Зерникав* (обозрение рукописи, содержащей в себе автобиографию его) // ТКДА. 1860. Кн. 3.
4. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской академии наук. СПб., 1836. Т. 4. № 115. С 160-162.
5. Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. Т. IV. СПб., 1842. № 62. С. 172-177.
6. Архив Юго-Западной России. Т. 5. Ч. I. С. 227-228.
7. *Грасиан Б.* Остроумие или искусство изошрённого ума // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977.
8. Киевский собор 1691 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1865. № 8. Отд. 2. С. 313-329.
9. *Кеведо Ф.* История жизни пройдох по имени Дон Паблос // *Он же*. Избранное. Л., 1980.
10. *Митрофан Воронежский, свт.* Текст изустной духовной св. Митрофана, еп. Воронежского // Богословский вестник 1897. Т 1. №2.
11. *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Киев., 1997.
12. *Петро Могила, свт.* Книга Душі, йменована Злото. Київ, 2007.
13. [Он же] Лифос // АЮЗР Ч 1. Т IX.
14. *Остен.* Памятник духовной письменности XVII века. Казань. 1865.

15. *Срезневский В.И.* Письма Посошкова митрополиту Стефану Яворскому. СПб., 1900.
16. *Чистович И.* Новгородский митрополит Иов, жизнь его и переписка с разными лицами // Странник, 1861, №2.

3. Опубликованные источники по истории христианского богословия

1. *Августин, блаж.* Христианская наука. М., 2009.
2. *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // *Василий Великий, свт.* Беседы. М., 2000.
3. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1994.
4. *Григорий Богослов, свт.* О себе самом и о епископах // Церковь и время. № 1 (22). М., 2003.
5. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолствующих // Добротолюбие. М., 2001.
6. *Иосиф Волоцкий.* Послание епископу Нифонту Суздальскому // Послания Иосифа Волоцкого. М.;Л., 1959.
7. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 2002.
8. Катехизис Католической Церкви. М., 2007.
9. *Паисий Величковский, прп.* Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, Старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1847.
10. *Паисий Величковский, прп.* Об умной или внутренней молитве. М., 1902.
11. *Филарет Московский, свт.* Православный катехизис. М., 2004.
12. Confession of Dositheus / Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem. L., 1899. P. 109-175.

13. Die Augsburgische Konfession - Аугсбургское вероисповедание.
Эрланген, 1988.
14. The Council of Trent. The canons and decrees of the sacred and
oecumenical Council of Trent. Ed. and trans. J. Waterworth. London, 1848.
15. *Thomas Aquinas*. Summa Theologica. NY , 1947.

Список литературы

1. *Абрамович Д. И.* «Повесть о Варлааме и Иосафе» в Четых-Минях Димитрия Ростовского // Юбілейний збірник М. С. Грушевському. Київ, 1928. С. 729-734.
2. *Абрамович Д. И.* Літописні джерела Четых-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник НАН. 1929. Київ, 1929. С. 32-61.
3. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
4. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
5. *Авраамий (Флоринский), архим.* Слово на день памяти Святителя Димитрия Ростовского, чудотворца, говоренное архимандритом Авраамом. 1786 г. М., 1786.
6. *Агеева Е. А.* Требник 1658 г.: история издания // Патриарх Никон и его время. М., 2002. С. 174–188.
7. *А.Д.* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. СПб., 1909;
8. *Андреев Д.А.* Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009.
9. *Антоний (Фиалко), митр.* Святитель Димитрий Ростовский и его пастырство. Киев, 1999.
10. *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Одесса, 1894.
11. *Аржанухин В.В.* Философия в Падуанском университете в середине XVII в. // Лихудовские чтения. Материалы научной конференции. Великий Новгород, 2001. С. 209-210.
12. *Астафьева Н.А.* Дмитрий Ростовский (Личность и эпоха) // Время и творческая индивидуальность писателя. Ярославль 1990. С. 6-19.

13. *Беднарский Д. (Bednarsky D.)* Запад и Восток в богословии Дмитрия Туптало // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 93-131.
14. *Белокуров С.А.* Сильвестра Медведева известие истинное православным // ЧОИДР. 1885. Кн. 4. С. XVI.
15. *Белова Л. Б., Кукушкина М. В.* К истории изучения и реконструкции рукописного собрания Антониево-Сийской библиотеки // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978. С. 154-187.
16. *Белова Л. Б.* Старопечатные книги из библиотеки Антониево-Сийского монастыря // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности. Вып. 4. Архангельск, 2009.
17. *Белоненко М. А., Енин Г. П.* «Диариуш» Дмитрия Ростовского // Исследование памятников письменной культуры в собр. и архивах Отд. рукописей и редких книг: Воспоминания и дневники. Л., 1987. С. 7-21.
18. *Белоненко В.С.* История и личность: (Новые материалы для изучения творчества свт. Дмитрия Ростовского) // Русь и южные славяне: Сборник статей. СПб., 1998.
19. *Белоненко В.С.* Об истории культурных взаимосвязей народов Восточной Европы в 17-18 вв. Люди и книги // Белорусский сборник. Вып. 1 СПб., 1998. С. 438-448.
20. *Белянкин Ю.С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного двора). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2012.
21. *Бернацкий М.М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // Богословские Труды. 2007. Сб. 41. С. 133-145.

22. *Білоус О.* Чудо архистратига Михаила в інтерпритації Дмитра Туптала // Дмитро Туптало у світі українського бароко: Збірник наукових праць / Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 25-30.
23. *Білоус П.* Питання психології творчості в «Діяріюші» Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 64-71.
24. *Богданов А.П.* Московская публицистика последней четверти XVII в. М., 2001.
25. *Боголюбов К. Л.* «Внешнее учение» и литературная деятельность: О трех юго-западнорусских книжниках XVII-XVIII вв.: Димитрий Савич, Иоанн Величковский, Паисий Величковский // Филевские чтения. 1994. Вып. 9. С. 177-202.
26. *Болгарский Д.* Пение и музыка в жизни святителя Димитрия Ростовского // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С. 85-88.
27. *Браиловский С.Н.* Ф.М. Поликарпов-Орлов // ЖМНП. 1894. №9.
28. *Браиловский С.Н.* Один из «пёстрых» XVII столетия. СПб., 1902.
29. *Броджи-Беркофф Дж. (Brogi Bercoff G.)* «История во кратце» иеромонаха Спиридона: опыт исследования в европейской историографии XVII в. // Славяне и их соседи. Вып. 6. М., 1996.
30. *Броджи-Беркофф Дж. (Brogi Bercoff G.)* Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте // ТОДРЛ. Т. 54. 2009. С. 211-219.
31. *Бубнов Н. Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. М., 2006.
32. *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. Munchen, 1991.
33. *Бусева-Давыдова И.Л.* Россия XVII века: культура и искусство в эпоху перемен. Диссертация на соискание степени доктора искусствоведения. М., 2005.

34. *Вайгачёв С.А.* Духовная культура переходной эпохи от Средневековья к Новому времени в России и Западной Европе: некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1992.
35. *Васильев М.* Памятные места, связанные с семьей Тупталов в Киеве // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С. 91–93.
36. *Варфоломей, митр.* О пастыреводительном характере творения Святителя Димитрия, митр. Ростовского // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 1. С. 54-58.
37. *Вахрина В.И.* «Православия ревнитель и раскола искоренитель» (Свт. Димитрий Ростовский) // Она же. Спасо-Иаковлевский Димитриев монастырь в Ростове Великом. М., 1994. С. 16-32.
38. *Вахрина В.И.* Келейная икона свт. Димитрия Ростовского «Богоматерь Ватопедская» // ИКРЗ, 1994. Ростов, 1995. С. 104-114.
39. *Вертеловский А.* Св. Дмитрий Ростовские и его творения. Харьков 1910;
40. *Визжилин Н.Н.* «... чтобы алчущие злата не искали оного в моих храминах» // Памятники Отечества. 1988 № 1(17). М., 1988.
41. *Виденеева А. Е.* К истории посвящений храмов Ростовского Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря // Сообщения Ростовского музея. 1991. Вып. 1. С. 74-119.
42. *Виденеева А. Е.* Свт. Димитрий Ростовский и Спасо-Яковлевский монастырь // Ученский сборник. Мышкин, 2001. Вып. 3. С. 43-48.
43. *Виденеева А. Е.* Ростовский архиерейский дом и система епарх. управления в России XVIII в. М., 2004.
44. *Виденеева А., Грудцына Н.* Митрополит Димитрий на Ростовской кафедре // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С.65-80.
45. *Викторов П., свящ.,* Святитель Димитрия Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 2. С. 64-73.

46. *Волков А.* Издания «Келейного летописца» святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева возсиявшая. С. 89-97.
47. *Ганецкий В., свящ.* Св. Димитрий, митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 6.
48. *Гермоген (Добронравов), еп.* Св. Димитрий митрополит Ростовский // Христианская беседа. 1857.
49. *Г-ков, К.Д.* Св. Димитрий, митрополит Ростовский // Странник, 1895. № 8. С. 371-387; № 9. С 3-35.
50. *Гладкова О. В.* «Житие Евстафия Плакиды» в ред. св. Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2001. С. 110-121.
51. *Голик Р.* Риторика чи містика: середньовічні образи та ранньоновітні стереотипи в дискурсі Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 125-135.
52. *Голованова Н.Д.* Проблематика и поэтика духовной драмы свт. Димитрия Ростовского. Автореферат дисс. докт. филол. наук. Ярославль, 2002.
53. *Голованова Н.Д.* Тема жизни и смерти в произведениях Димитрия Ростовского // Литература и философия. Сборник научных статей. СПб, 2000.
54. *Головащенко С.И.* Христология Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30-40-х гг. XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV-XVII веках: общее и различное. М., 2012.
55. *Голубев С.Т.* Митрополит Петр Могила и его сподвижники. В двух томах. Киев, 1883-1898.
56. *Голубев С.Т.* Киевская академия в конце XVII и начале XVIII столетий. Киев, 1901.
57. *Горский А.В., прот.* О соборе Иерусалимском 1672 г. // Прибавления к Творениям св. Отцов 1871. Ч. 24. Кн. 3.

58. Горшкова В.В., Добрякова О.И., Полознев Д.Ф., Рутман Т.А. Религиозный опыт прихожан русского города XVII – первой четверти XVIII века (по материалам историко-культурной хроники приходской жизни Ярославля) // Человек между Царством и Империей. Сборник материалов международной конференции. М., 2003.
59. Гранстрем Е.Э., Тихомиров Н.Б. Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности // Вестник церковной истории. 2007. № 1 (5).
60. Грищевская И.М. Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV-XVII вв. СПб., 2012.
61. Гудзяк Б. Киевская иерархия, Константинопольский патриархат и уния с Римом // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия. 1998.
62. Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007.
63. Гурьянова Н.С. Старообрядцы и «киевская учёность» // Человек в культуре русского барокко. М., 2007.
64. Державин А., прот. Четьи-Минеи Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. 1976. №15. С. 61-145; 1976. №16. С. 46-141.
65. Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»: Четии-Минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церк.-ист. и лит. памятник. М., 2006.
66. Державина Е.И. Протоиерей А.М. Державин. Личность и научная деятельность. К истории создания магистерской диссертации // Вестник ПСТГУ. История. История Церкви. 2007. № 4. С. 7-21.
67. Дмитриев М.В. Православие и реформация. М., 1990.
68. Дмитриев М.В. Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI - XVII вв. // Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-

- политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997.
69. *Дмитриев М.В.* Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. М., 2003.
70. *Дмитриев М.В.* Церковные братства Киевской митрополии в конце XVI в. : результат «православной конфессионализации»? // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 133-153.
71. *Довга Л.* Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). Київ – Львів, 2012.
72. *Дробязко Н.В.* Свт. Димитрий Ростовский и Батурицкий Николо-Крупинский монастырь // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 259-264.
73. *Дубініна К.* Метафізика образу в поезії Дмитра Туптала й Івана Величковського // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 147-152.
74. *Дылевский Н.М.* Дмитрий Ростовский (Даниил Туптало) и болгарское возрождение // *Études balkaniques*. 1966. Т. 2. N 4. P. 113-139.
75. *Дылевский Н.М.* Русская и украинская историография XVIII ст. и «История во кратце о болгарском народе славенском» Спиридона (1792) // XVIII век. Л., 1974. Сб. 10. С. 127-134.
76. *Дылевский Н.М.* Житие славянских первоучителей Мефодия и Кирилла в обработке Дмитрия Ростовского // *Études balkaniques*. 1986. Т. 22. N 1. P. 105-113.
77. *Дылевский Н.М.* Дмитрий Ростовский и Болгарское Возрождение // Исследования по древней и новой литературе М., 1987.
78. *Дятлов В.* Святитель Димитрий Ростовский и Собор Киево-Печерских святых // Там же. С. 130-126.
79. *Ефимов А.Н.* Елецко-черниговская икона Богоматери келлия святителей Феодосия и Димитрия со священными предметами их времени в Елецком Успенском монастыре в городе Чернигове. Чернигов, 1902.

80. *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.
81. *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004.
82. *Живов В.М.* К типологии барокко в русской литературе XVII – начала XVIII в. // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 11-31.
83. *Жигулин Е. В.* Московско-ростовский театральный круг свт. Димитрия // Герменевтика древнерусской литературы. 1992. Сб. 4. С. 335-369.
84. *Жигулин Е. В.* Декламация «На Воскресение Христово» в ростовской школе свт. Димитрия // Филевские чтения 1994. Вып. 9. С. 137-162.
85. *Жигулин Е. В.* Источниковедение театра свт. Димитрия Ростовского // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 139-145.
86. *Жигулин Е. В.* Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского. Диссертация на соискание кандидата искусствоведения. М., 1995
87. *Жигулин Е. В.* Димитрия Ростовский // Исторический лексикон. XVIII век. М., 1996. С. 258-260.
88. *Жиленко И.* К вопросу о главном источнике первого тома Жития Святых св. Димитрия Туптала–Савича // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С.60–71.
89. *Журавлева С.С.* Феномен мученичества в агиографической поэзии свт. Димитрия Ростовского (Туптало) // Литература и культура в контексте христианства. Образы, символы, лики России: материалы V Международной научной конференции, 22-25 сентября 2008 года. Ульяновск, 2008. Ч. 1 С. 11-16.
90. *Загорулько М.* "Пища духовная": из "Поучения в неделю сыропустную" святителя Димитрия Ростовского // Вера и жизнь. 2010. №. 1-2. С. 117-126.

91. *Зайцев Д.А.* Киево-Могилянская школа в ее влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половины XVII в. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. М., 2010.
92. *Зайцева Е.Е.* Училище Дмитрия Ростовского и начало новой системы религиозного образования в России. Рукопись дипломной работы. М., 2011.
93. *Звездина Ю.Н.* «Благодарственное Стростей Христовых воспоминание» св. Дмитрия Ростовского и отражение его темы в культуре XVII в. // ИКРЗ, 1996. Ростов, 1997. С. 173-178.
94. *Звездина Ю.Н.* «Слово на поминование» св. Дмитрия, митр. Ростовского: (особенности образного строя) // ИКРЗ, 1996. Ростов, 1997. С. 143-147.
95. *Звездина Ю.Н.* Аллегория у св. Дмитрия Ростовского и эмблема у Антония Радивиловского // ИКРЗ, 1998. Ростов, 1999. С. 106-111.
96. *Звездина Ю.Н.* «Поучение на Обрезание Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» св. Дмитрия Ростовского и новое летоисчисление // ИКРЗ, 1998. Ростов, 1999. С. 140-144.
97. *Звездина Ю.Н.* Предмет и образ в проповеди свт. Дмитрия Ростовского // ИКРЗ, 2000. Ростов, 2001. С. 135-140.
98. *Звездина Ю.Н.* Слово на Св. Троицу свт. Дмитрия, митр. Ростовского // Троицкие чтения. Большие Вяземы, 2001. С. 69-75.
99. *Звездина Ю.Н.* Два глобуса из имущества свт. Дмитрия Ростовского и глобусы в духовной культуре XVII в. // ИКРЗ, 2001. Ростов, 2002. С. 260-264.
100. *Звездина Ю.Н.* Образ сердца в духовной культуре XVII-XVIII вв.: (к гербу свт. Дмитрия Ростовского) // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 42-47.
101. *Звездина Ю.Н.* Священные тексты и аллегории в текстах свт. Дмитрия. // Святитель Дмитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов; Спасо-Яковлевский Дмитриев монастырь, 2008. С. 377-386.

102. *Звездина Ю.Н.* Орудия страданий Христа в текстах святителя Димитрия Ростовского и церковном искусстве конца XVII – начала XVIII века // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2013. С. 137-147.
103. *Звездина Ю.Н.* «Надгробная» святителю Димитрию Ростовскому («Стихи памяти смертной» митрополита Стефана Яворского) // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2013. С. 148-152.
104. *Зеленская Г.* Личность патриарха Никона и раннее русское барокко. // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 274-284.
105. *Зеньковский В. , прот.* История русской философии. М., 2001.
106. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. В двух томах. М., 2009.
107. *Зеньковский С.А.* Идеологический мир братьев Денисовых // Русское старообрядчество М., 2009. Т. 2. С. 594-606.
108. *Знаменский Л.* О жизни и трудах св. Димитрия Митрополита Ростовского. Тобольск, 1892.
109. *Зоитакис А.Г.* Традиционное просветительство в Греции в восемнадцатом веке: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008.
110. *Зубов В.П.* Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001.
111. *Иванова И. А.* Барокът в ораторската проза и драматургията на св. Димитрий Ростовски. Автореферат дисс. докт. филол. наук.. София, 2003.
112. *Игумнова Н. Д.* Рукопись «Келейный летописец» Димитрия Ростовского в фонде Зональной науч. б-ки Иркутского гос. ун-та // V Макушинские чтения: Тезисы докладов. Новосибирск, 2000. С. 42-44.
113. *Иоанн (Кологривов), иером., S.J.* Учение Святителя Димитрия Ростовского // Очерки по Истории Русской Святости. Брюссель, 1961.

114. *Исаченко-Лисовая Т.А.* Евфимий Чудовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 1. М., 1992.
115. *Йосипенко С.* Естетичне вчення Д.С. Туптала (св. Димитрія, митрополита Ростовського) в контексті української духовної традиції. Автореф. канд. філос. наук. Київ, 1996.
116. *Йосипенко С.* Димитрій Туптало та етико-гуманістичний напрямок раннього Просвітництва в Україні // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Ничик. Київ, 2005. С. 118-127.
117. *Ігор (Ісіченко), арх.* Аскетична традиція Києво-Печерського монастиря в агіографічному дискурсі свт. Димитрія Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 7-14.
118. *Ісіченко Ю.А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990. С.86-87.
119. Історія української культури у 5-ти тт. Т. 3: Українська культура другої половини XVII-XVIII ст. / Гол. Ред. В.А. Смолій. Київ, 2003.
120. *Калугин В. В.* «Келейный летописец» Дмитрия Ростовского // Альманах библиофила. М., 1983. Вып. 15. С. 160-174.
121. *Калугин В. В.* Об одном источнике «Келейного летописца» Дмитрия Ростовского // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983. С. 107-111.
122. *Калугин В. В.* Педагогическая деятельность Дмитрия Ростовского // Просвещение и пед. мысль Др. Руси. М., 1983. С. 76-84.
123. *Калугин В. В.* Автограф «Успенской драмы» Дмитрия Ростовского // Памятники культуры: новые открытия. 1985. М., 1987. С. 99-101.
124. *Кабанец Е.П.* Неизвестное творение святого Дмитрия Туптала Ростовского // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С. 94–98.

125. *Кабанец Е.П.* Святитель Димитрий и служба печерским святым. // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 219-237.
126. *Кагамлик С.* Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.). Київ, 2005.
127. *Кагамлик С.* Світ православної духовності і культури. З історії Києво-Печерської лаври XVII – XVIII ст. Київ, 2008.
128. *Кагин М.А.* Петр Артемьев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 3. М., 1998. С. 32-34.
129. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Том II. СПб., 2004.
130. *Кашуба М.* Дмитро Туптало в українській філософській традиції // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 198-208.
131. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 2001.
132. *Кириллин В.М.* «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. Вып. 51. М., 2000.
133. [*Кириченко О.В.*] «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского // *Димитрий Ростовский, свят.* Келейный летописец с прибавлением его жития, чудес, избранных творений. *Иннокентий Гизель, архим.* Киевский синопсис. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007. С. 3-32.
134. *Киселёва М.С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII- начала XVIII в.: от древнерусской книжности к европейской учёности. М., 2011.
135. *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
136. *Клімов В.В.* Святитель Димитрій. Київ. 1995.
137. *Клімов В.В.* Туптало (Тупталенко) Данило Савич // Києво-Могилянська академія в іменах XVII-XVIII ст. Енциклопедичне видання. Київ, 2001.
138. *Корзо М.А.* Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 89–102.

139. *Корзо М.А.* Педагогическая система иезуитов // История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004. С. 469–532.
140. *Корзо М.А.* Украинская и белорусская катехическая традиция XVI-XVII вв. М., 2007.
141. *Корзо М.А.* Внешняя традиция как источник вдохновения. К вопросу об авторстве киевских и московских православных текстов XVII в. Два примера // *Studi Slavistici VI* (2009). Firenze, 2009. S. 59–84.
142. *Корзо М.А.* Иннокентий Гизель. Сочинения // Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 747-749.
143. *Корзо М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011.
144. *Круминг А.А.* Сборник произведений св. Димитрия Ростовского: (рукопись. Ростовского музея № 828) // ИКРЗ, 1992. Ростов, 1993. С. 69-91.
145. *Круминг А.А.* Подлинные рукописи св. Димитрия Ростовского в собр. Ростова // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 18-24.
146. *Круминг А.А.* Четьи-Минеи св. Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения: тезисы конференции. 1994. Вып. 9. С. 5-52.
147. *Круминг А.А.* Книга св. Димитрия Ростовского «Руно орошенное» как литературный источник сюжетов в «Русских народных картинках» и иконописи // Филевские чтения. 1995. М., 1995. С. 41-44.
148. *Круминг А.А.* Первая книга св. Димитрия Ростовского в старообрядческих изданиях // Филевские чтения. 1995. М., 1995. С. 207-214.
149. *Круминг А.А.* Свт. Димитрий Ростовский: Точная дата рождения // Сообщения Ростовского Музея. 1992. Вып. 3. С. 3-8.
150. *Круминг А.А.* Иконы, принадлежавшие св. Димитрию Ростовскому // Филевские чтения. 2003. Вып. 10. С. 383-399.

151. *Коробейникова Л. Н.* Житие Галактиона и Епистимии в составе Четиех-Миней Дмитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Сборник Ярославского художественного музея. Ярославль, 2001. С. 122-137.
152. *Коробейникова Л. Н.* «Житие святой Феклы» в редакции свт. Дмитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2003. С. 135-148.
153. *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV-XIX вв. СПб., 2006.
154. *Корогодина М.В.* Два старообрядческих исповедных сборника: новшества в традиционном тексте // Вестник церковной истории 2007. № 4(8).
155. *Криса Б.* Віршований текст Дмитрія Туптала як перехрестя середньовічних і ранньоновітніх тенденцій // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 117-124.
156. *Кривушин И.В.* Школа и образование в Византии // История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004.
157. *Крыжановский Е.М.* Собрание сочинений. Т. I. Киев. 1890.
158. *Крылов Г., прот.* Понятие «скверна» (погань) в Средневековой Руси и в современном старообрядчестве // Религия как знаковая система: Знак. Ритуал. Коммуникация. Вып. 1. Тверь., 2011.
159. *Корсунский Н.Н.* Материалы для истории училища свт. Дмитрия Ростовского // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. С. 347–359, 363–365.
160. *Кульматов В.А.* К вопросу о диспуте А.Х. Белобочко и братьев Лихудов в 1685 г. // Лихудовские чтения. 1998. Новгород Великий, 2001. С. 53-60.
161. *Лавров А.С.* Религия и колдовство в России 1700-1740 гг. М., 2000.

162. *Лебедева Н.А.* Религиозно-философское наследие святителя Димитрия Ростовского // Ученые записки Российского государственного социального университета. М., 2004. - 2010. № 2. С. 88- 95.
163. *Левченко В.* Біблійна герменевтика в творах Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 87-96.
164. *Левченко-Комісаренко Т.* Топіка имену проповідях Дмитра Туптала та її місце в риторичному доробку бароко // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 97-109.
165. *Ле Гофф, Ж.* Интеллектуалы в Средние века. М., 1997.
166. *Лескин Д., прот.* Онтологический статус имени и слова в философской культуре Древней Руси // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 210-221.
167. *Лескин Д.Ю.* Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 87-98.
168. *Лихачёв Д.С.* Поэтика древнерусской литературы М., 1979.
169. *Любимов С.* Борьба между представителями Великорусского и Малорусского направления // ЖМНП. 1875. №9.
170. *Никольский А. И.* Несколько слов о Житии и сочинениях св. Димитрия Ростовского // Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук. 1909. Т. 14. Кн. 1. С. 160-171.
171. *Недосекин В., прот.* Святой Димитрий митрополит Ростовский и его гомилетическое наследие. Курсовая работа. Троице-Сергиева Лавра. Загорск, 1969-1970.
172. *Нехлебаева Н.А.* Эволюция школьной драмы в творчестве Димитрия Ростовского // Проблемы изучения русской литературы XVIII века: межвузовский сборник научных трудов. СПб., Самара, 2005. Вып.13; Л., 2007. С. 71- 79.

173. *Никольский Ф.Я.* Ростовское училище при св. Димитрии митрополите // Ярославские епархиальные ведомости. 1863. С. 231–438;
174. *Нилус С.А.* Великое в малом // Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. М., 2003.
175. *Маккавейский С.К.* Свт. Димитрий как патролог и пасторолог. ТДКА. 1910. I. №1. С. 22-64.
176. *Макарий (Булгаков), митр.* Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение. 1842. № IV. 311-512.
177. *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Димитрий Ростовский и Макарьевские Четвы-Минеи // Макарьевские чтения: Русская культура XVI в. – эпоха Митрополита Макария. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 95-110.
178. *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Димитрий Ростовский и Макарьевские Четвы-Минеи // Макарьевские чтения: Русская культура XVI в. – эпоха Митрополита Макария. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 95-110.
179. *Марголина И.Е.* Святитель Димитрий Ростовский в истории Кирилловского монастыря // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 203-208.
180. *Марголина И.Е.* Пропавшие и возвращенные реликвии Киево-Кирилловского монастыря. Новая находка реликвии святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2013. С. 51-58.
181. *Марченко О.* Произведения св. Димитрия Ростовского в фондах изданий старопечатных, редких и ценных книг Государственной исторической библиотеки // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996-1997. Київ, 1998. С. 101–102.

182. *Матасова Т.А.* Русско-итальянские отношения в политике и культуре Московской Руси середины XV – первой трети XVI вв. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. М., 2012.
183. *Матушек О.* Святы́й митрополит Олексій у бароковому літературному дискурсі (Лазар Баранович –Симеон Полоцький – Димитрій Туптало) // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 110-116.
184. *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 271-284.
185. *Мацеевич Л.* Польский проповедник XVII века иезуит Фома Млодзяновский // Труды Киевской духовной академии. 1870. Т. 2. С. 108-152; Т. 3. С. 155-172; 502-534; Т. 4. С. 4-81; 1871. Т. 2. С. 129-218.
186. *Мельник А.Г.* Когда был крещён св. Димитрий Ростовский? // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 183-186.
187. *Мещерина Е.Г.* Духовно-нравственные проблемы и «внешнее любомудрие» в произведениях Андрея и Семена Денисовых: традиции Средневековья в контексте культуры XVIII века. // Verbum. Вып. 6. Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. Альманах. СПб., 2008. С. 196-211
188. *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в составе «Книги Житий Святых» Димитрия Ростовского (проблема источников) // Филевские чтения 1994. Вып. 9. С. 53-74.
189. *Мирославский В.* Святитель Димитрий митрополит Ростовский как проповедник. Ярославль. 1889.
190. *Миркович Г.Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. Вильна, 1886.
191. *Мицик Ю.А.* Димитрій Ростовський // Енциклопедія історії України. Т. 2: Г-Д. Київ, 2004.

192. *Мишанич Я.* Екзистенційні мотиви у драмах Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 167-176.
193. *Нехлебаева Н.А.* Творчество Димитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о внутреннем человеке конца XVII-начала XVIII столетия: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Северодвинск, 2003.
194. *Нічик В. М.* Етичні погляди Д. С. Туптала // Філософська думка. Київ, 1983. № 2. С. 77-87
195. *Нічик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. К., 1997.
196. *Обтемперанский А.* Святитель Димитрий митрополит и чудотворец Ростовский (жизнь и труды его) // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1909, № 41. С. 607-620.
197. *Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
198. *Опарина Т.А.* Число 1666 в русской книжности середины — третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей. Сборник материалов международной конференции. М., 2003.
199. *Опарина Т.А.* К предыстории рецепции украинского барочного богословия в России // Человек в культуре русского барокко. М., 2007.
200. *Опарина Т.А.* Полемическая книжность восточнославянских земель Речи Посполитой в России в эпоху Смуты // Смута в России: Конфликт и диалог культур: Тезисы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 12-14 октября 2012 года. СПб., 2012.
201. Очерки русской культуры XVII в. / под. ред. Арциховский А.В. М. 1979. Ч. 1.
202. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до кон. XVII в. М., 1989. С. 261-264.
203. *Панченко А.М.* Епифаний Славинецкий // Словарь Книжников и книжности // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 1. М., 1992. С. 309-313.

204. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ // *Он же* Русская история и культура. М., 1999. С. 7-262.
205. *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2011.
206. *Пачовский Т.* «Книга Житій святых» Дмитра Тупталенка-Ростовського. Львов // *Львівська медієвістика*. Вип. 1. Львів, 2007. С.221-265.
207. *Пимен.* Краткое сказание о житии, трудах и творениях святителя Димитрия митрополита Ростовского чудотворца. С приложением кратких наставлений. Ярославль, 1884.
208. *Питирим (Старинский), иерод.* Святой Димитрий Ростовский. Его богословские труды и пастырская деятельность. Курсовое сочинение. Загорск, 1972.
209. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб, 1996.
210. *Поздеева И.В., Дадыкин А.В., Пушков В.П.* Московский Печатный Двор – факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы. Исследования и публикации. М., 2007. Кн. 1.
211. *Политыло В., свящ.* Святой Димитрий Ростовский как богослов-догматист. Курсовое сочинение. Л., 1959.
212. *Поплавная В. А.* Рукописный сборник 1-й четв. XVIII в. из собрания св. Димитрия Ростовского // *Книга в России: Из истории духовного просвещения: Научные труды*. СПб., 1993. С. 65-71.
213. *Попов М.С., свящ.* Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб, 1910.
214. *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905. С. 24-47.
215. *Поселянин Е.* Св. Димитрий Ростовский и его творения. Русский паломник, 1909, № 15. С. 238-239; № 16. С. 255-257; № 17. С. 268-270.
216. *Панич Т.В.* «Ответ» Евфимия Чудовского на «лжущее писание» Петра Артемьева // *Общественное сознание и литература XVI-XX вв.* Новосибирск, 2001.

217. *Панич Т.В.* Книга Щит Веры в историко-литературном контексте конца XVII в. Новосибирск. 2004.
218. *Петров И.И.* Киевская академия во второй половине XVII в. Киев, 1895.
219. *Преображенский А.* Св. Димитрий как проповедник. Казань, 1909.
220. *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев, его жизнь и деятельность. М., 1896.
221. *Просвирнин А., прот.* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1977, № 9. С. 68-75.
222. *Пуцко В.Г.* «Розыск о брынской вере». Святитель Димитрий Ростовский как писатель-полемист // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С. 121-130.
223. *Пыпин А.* Последние времена Московской Руси. Сильвестр Медведев и «Латинская часть». Патриарх Иоаким. Митр. Димитрий Ростовский // Вестник Европы, 1894, № 11.
224. *Рамазанова Д.Н.* Братья Лихуды и начальный этап истории Славяно-греко-латинской Академии (1685-1694). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2009.
225. *Рансимен С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 году до 1821 года. СПб., 2006.
226. *Рогожина Н.В.* К истории родительского дома свт. Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 183-186.
227. *Ролланд П.А.* Симеон Полоцкий на границе двух миров // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003.
228. *Ромодановская В.А.* Геннадиевская библия: задачи и принципы издания // ТОДРЛ. Т. 59. СПб., 2008.
229. *Росовецкая Т. Н.* Лаврские издания «Книги житий святых» Димитрия Туптало и их распространение на Украине в 1-й пол. XVIII в. // Книга в России: Век Просвещения. Л., 1990. С. 58-59.

230. *Рубцова М.Л.* Жизнь, труды и эпоха св. Димитрия Ростовского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 15-152.
231. *Рубцова М.Л.* О дате рождения святителя Димитрия Ростовского // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С. 59-64.
232. *Рубцова М., Рубцов П.* Во славу Живоначальной Троицы // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. Спасо-Яковлевский монастырь. Ростов Великий, 2013. С. 38-50.
233. *Румянцева В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.
234. *Румянцева В.С.* Епифаний Славинецкий в Москве // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 278-289.
235. *Рутман Т.А.* Святитель Димитрий и Демидовская икона Богоматери // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов; Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 265-272.
236. *Рутман Т.А.* Святитель Димитрий Ростовский в церковной истории Ярославля // Образы города в горизонте российской динамики. Ярославль, 2010. С. 225- 231.
237. *Савченко І.* Жанр «пам'яті» в системі «Четъх-Миней» Димитрія Ростовського (Туптала) // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 15-24.
238. *Сазонова Л. И.* Литературная культура России: Раннее Новое время. М., 2006.
239. *Сазонова Н.И.* Изменение богослужебного текста как направление трансформации религиозного сознания: на материале литургической

- реформы патр. Никона. Диссертация на соискание степени доктора философских наук. Томск, 2009.
240. *Самарин Ю.Ф.* Сочинения Т. V. М., 1880.
241. *С-в П.* Свт. Димитрий и Спасо-Яковлевский монастырь. Русский паломник, 1914, № 48. С. 768-772.
242. *Свирелин А.И., прот.* Православное исповедание христианской веры в Четьях-Минях Св. Димитрия Ростовского. СПб., 1893.
243. Святитель Димитрий, Митрополит Ростовский, Чудотворец. Ярославль, 1909.
244. Святитель Митрофан Воронежский. Житие. Акафист. Задонский Рождество-Богородицкий Мужской монастырь, 2011.
245. Святой Димитрий митрополит Ростовский // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 9. С. 28-32.
246. Святой Димитрий митрополит Московский. М., 1849.
247. *Севастьянова С.* Эпистолярные сочинения Патриарха Никона в традиции русского барокко // Человек в культуре русского барокко. М., 2007.
248. *Синицына Н.В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.) // Монашество и монастыри в России в IX-XX вв. М., 2002.
249. *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008.
250. *Сироїд О.* Псалми Дмитра Туптала в усній традиції // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 153-166.
251. *Сироїд Д.* Жанр Житія в «Четьїх-Минях» свт. Димитрія (Туптала) // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 42-49.
252. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
253. *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. М., 1914.
254. *Соболь В.* Пам'ятна книга Дмитра Туптала. Варшава, 2004.
255. *Соболь В.* Щоденники Дмитра Туптала та Йоасафа Горленка у контексті європейської традиції // Україна XVII століття: суспільство,

- філософія, культура. Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. Київ, 2005. С. 521-531.
256. *Соболь В.* Історія постання «Четьїх-Миней» у щоденнику Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 72-86.
257. *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII вв.: Польша, Украина, Россия. М., 1981.
258. *Софронова Л.А.* «Рождественская драма» Дмитрия Ростовского // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 97-108.
259. *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI-XVII вв. М., 2002.
260. *Сукина Л.Б.* Митрополит Димитрий Ростовский и его сочинение «Внутренний человек» // История и культура Ростовской земли. 2007. Ростов, 2008.
261. *Сулоцкий А., прот.* Митр. Димитрий как архипастырь Сибирский. Странник. 1866. № 11. С. 51-66. С. 395-418.
262. *Сумцов Н.Ф.* Иоанникий Галатовский // Киевская старина. 1884.
263. *Сумцов Н.Ф.* Лазарь Баранович. Харьков. 1885.
264. *Сухова Н.Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007.
265. *Тарасенко А.Ф.* Памятки святого Димитрия Ростовского в фондах Черниговского областного музея имени В.В. Тарновского // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ростов Великий. Свято-Яковлевский монастырь, 2008. С. 249-258.
266. *Тарасов А.* Русская церковная иерархия в трудах святителя Димитрия Ростовского: «Летописец о Ростовских архиереях» // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С. 98-120.
267. *Тимошенко Л.В.* Князь В.-К. Острожский и «единоверная» Московия (к проблеме взаимоотношений православных религиозных культур

- Восточной Европы) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012.
268. *Титлинов Б.* Феодосий (Яновский) / Русский биографический словарь СПб., 1913. Яболоновский-Фомин. С. 346-357.
269. *Титов А.А.* Житие св. Димитрия, митрополита Ростовского, составленное по рукописям и печатным источникам. Ростов-Ярославский, 1902.
270. *Титов Ф.И.* К истории Киевской духовной Академии в XVII-XVIII вв. // Труды Киевской духовной академии. 1909. III. С. 173-239.
271. *Тихвинский Н.А., прот.* Воспоминания о жизни и трудах святителя Димитрия, митрополита Ростовского, чудотворца, по случаю исполнившегося 200-летия прибытия его в Ростов Великий. Ростов-Ярославский, 1902.
272. *Томсон Ф.* Мелетий Смотрицкий и уния с Римом: религиозная дилемма в Рутении XVII века / 400 лет Брестской унии 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Немеген, Голландия. Б.м. 1998.
273. *Троицкий А.* Свт. Димитрий как противораскольничий деятель // Странник. 1915. № 2. С. 219-248.
274. *Трофименко Т.* Пасійні мотиви в поезії митрополита Димитрія Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 136-146.
275. *Турилов А.А., Флоря Б.Н.* К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997.
276. *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 333-367.
277. *Успенский Л.А.* Богословие православной иконы. М., 1997.

278. *Федотова М.А.* Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1993. Вып. 3. Ч. 1. С. 258-271.
279. *Федотова М.А.* О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского: (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. Т. 48. 1993.
280. *Федотова М.А., Круминг А.А.* Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком печатного двора // Филёвские чтения. 1994. Вып. 9. М., 1994.
281. *Федотова М.А.* Ораторская проза Димитрия Ростовского: (украинский период: 1670-1700 гг.). Автореф. дисс. на соиск. канд. филол. наук. СПб., 1995.
282. *Федотова М.А.* Письма Димитрия Ростовского Иову митрополиту Новгородскому // Новгород в культуре древней Руси. Материалы чтений по древнерусской литературе. Новгород, 1995.
283. *Федотова М.А.* К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996.
284. *Федотова М.А.* Сочинения Дидакуса де Беза – один из источников украинских проповедей Димитрия Ростовского // Первые Димитриевские чтения: Материалы научной конференции. [СПб.], 1996. С. 16-27.
285. *Федотова М.А.* Культ св. Варвары в творчестве Димитрия Ростовского // Русская литература. № 4. Л. 1999. С. 98-108; С. 283-293.
286. *Федотова М.А.* Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670-1700 гг.) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 253-288.
287. *Федотова М.А.* Комментарии Корнелия а Ляпиде к библейским книгам и ранние проповеди Димитрия Ростовского // Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии: Материалы конференции М., 2003. С. 425-443.
288. *Федотова М.А.* «Егда припомню много дѣл его благих...»: (к вопросу о биографии гетмана Мазепы и творчества Димитрия Ростовского) //

- Mazepa e il suo tempo: Storia, cultura, società / A cura di G. Siedina.
Alessandria, 2004. P. 529-539.
289. Федотова М.А. О двух автографах Дмитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т.50. СПб., 1996.
290. Федотова М.А. Письма и послания Дмитрия Ростовского и эпистолярный жанр конца XVII – начала XVIII в. // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. Збірник наукових праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик. Київ, 2005. С. 510-520.
291. Федотова М.А. Письма Дмитрия Ростовского: новые материалы // Статьи по древней и новой литературе: Сборник в честь Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 285-294.
292. Федотова М.А. Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского. Исследование и тексты. М. 2005.
293. Федотова М.А. О прижизненных чудесах святого Дмитрия Ростовского // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008.
294. Федотова М.А. Житие, почитание и прижизненные чудеса святого Дмитрия Ростовского // Святитель Дмитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. Ростов Великий, 2008. С. 273-310.
295. Федотова М.А. Житие святого Дмитрия Ростовского (к вопросу об истории текста) // ТОДРЛ. Т. 60. СПб., 2009. С. 150-182.
296. Федотова М.А. О конклюзии святому Дмитрию Ростовскому (и еще раз о дате крещения святого) // ТОДРЛ. Т. 61. СПб., 2010. С. 311-328.
297. Федотова М.А. Источники жития Дмитрия Ростовского // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 180-222.
298. Федотова М.А. Чудеса Дмитрия Ростовского: богомольцы с Русского Севера // Рябининские чтения-2011. Материалы VI конференции по

- изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 462-465.
299. *Федотова М.А.* Димитрий Туптало - игумен Батуринаского Николо-Крупницкого монастыря // Батуринаська старовина. Збірник наукових прац, присвячений 300-літтю Батуринаської трагедії . К., 2008. С. 200-211.
300. *Федотова М.А.* Житие княгини Ольги в Четых Минеях Димитрия Ростовского // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV- XVII вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого государства. Псков, 2011. С. 362-383.
301. *Федотова М.А.* К истории Четых Миней Димитрия Ростовского: рукописный материалы // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Том 11. Выпуск 126. Филология. С. 123-133.
302. *Федотова М.А.* Память о святителе Димитрии в контексте новых форм почитания // Звезда от Киева воссиявшая. Спасо-Яковлевский монастырь; Ростов, 2013. С. 164-177.
303. *Федотова М.А.* Об одной рукописи из собрания Петра I (П I. А № 32): к истории Четых Миней Димитрия Ростовского // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2013. С. 187-194.
304. *Федотова М.А.* О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник ПСТГУ. Серия: Филология. 2014, № 1 (36). С. 47-64.
305. *Федотова М.А.* «Сказание, коея ради вины изложися Акафист святителю Христову Димитрию» (Об одном чуде святого Димитрия Ростовского) // ТОДРЛ. Т. 62. СПб., 2014. С. 120-142.
306. *Федорак Н.* Борисо-глібський сюжет у «Житіях Святих» Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 50-63.
307. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы: 862-1720. Харьков, 1859. Кн. 1.
308. *Филиппов С.Б.* Религиозная борьба и кризис традиционализма в России XVII в. Будапешт, 2007.

309. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
310. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009.
311. *Флоря Б.Н.* Кризис организационных структур православной церкви в XVI в. // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - начале XVII вв. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. М., 1997.
312. *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009.
313. *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010.
314. *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великокорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 254.
315. *Хижняк З.І., Маньківський В.К.* Історія Києво-Могилянської академії. Київ, 2008.
316. *Хондзинский П., прот.* «Ныне мы все болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.
317. *Численко Н. Д.* Сапфические ритмы в драмах Дмитрия Ростовского // Вестник Ленинградского Университета. Серия: история языкознания и литературоведения. 1976. № 20. С. 91-98.
318. *Чёрная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М., 2004.
319. *Чёрная Л.А.* Прение живота и смерти в интерпретации святителя Димитрия Ростовского // Ростовский Архиерейский дом и русская художественная культура второй половины XVII века: материалы конференции, 21-23 сентября 2005 г. Ростов, 2006. С. 305-317.
320. *Чёрный А.И.* Богословие церковного служения и штатные должности для мирян в Католической Церкви Германии после Второго Ватиканского собора // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2013. Вып. 5. С. 26-40.

321. *Чистович И.* Новгородский митрополит Иов, жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. №2. С. 61-145.
322. *Чумичева О.В.* Большой Московский собор 1666-1667 гг. // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 679-684.
323. *Чумичева О.В.* Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI — первая половина XVII в.) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 58-69.
324. *Шарилова Л.* Сокровищница бессмертия: Пётр Могила и его сочинение «Книга души нарицаемая Злото» // *Петро Могила, свт.* Книга Душі, йменована Злото. К., 2007. С. 353-407.
325. *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709) СПб., 1891.
326. *Шманько Т.* Авторські коментарі на маргінесах «Четьїх-Миней» Дмитра Гуптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 31-41.
327. *Шмонин Д.В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.
328. *Шпирт А.А.* «Мессия правдивый» Иоанникия Галятовского и его «еврейские» источники // Лехаим. 2010, №4. С. 31-33.
329. *Шоню П.* Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005.
330. *Шумило В. П., Шумило С.* Страсти Христовы в творчестве святителя Димитрия Ростовского: (К 300-летию упокоения) // Вера и жизнь. 2009. № 1-2. С. 166-180.
331. *Эйнгорн В.И.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. М., 1899.
332. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. М.-СПб., 2001.
333. *Юркин И.* Митрополит Сибирский или Ростовский? «Дмитрий отец» и А. А. Виниус в 1700 – 1708 годах // Звезда от Киева воссиявшая. Почитание святителя Димитрия Ростовского: история и современность. М., 2013. С. 65-75.

334. *Юхименко Е.М.* Неизвестный источник «Розыска о раскольнической брынской вере» Дмитрия Ростовского // ИКРЗ. 1996. Ростов, 1997. С. 155-161.
335. *Яковенко Н.* Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время. М., 2012.
336. *Яламас Д.А.* Столкновения представителей греческой и латинской культур в Москве во второй половине XVII столетия (некоторые эпизоды из жизни братьев Лихудов). Научные доклады филологического факультета МГУ. Вып.2. М.,1998. С. 119-123.
337. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* К исследованию писательского мастерства Дмитрия Ростовского: Литературная обработка Жития Авраамия Ростовского // Slavica Orientalis. Warszawa, 1984. Roczn. 28. N 3/4. S. 383-396.
338. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* Житие и труды св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в Четврых-Минях св. Дмитрия Ростовского // Ibid. 1988. Roczn. 32. N 2. S. 179-221.
339. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* Малоизвестные факты пастырской и литературной деятельности свт. Дмитрия Ростовского // ИКРЗ, 1991. Ростов, 1991. С. 37-40.
340. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* Житие прп. Сергия Радонежского в обработке свт. Дмитрия Ростовского // ИКРЗ, 1992. Ростов, 1993. С. 10-26.
341. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* Литературно-богословское наследие свт. Дмитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI-XVII вв. Рукопись диссертации на соискание степени доктора филологических наук. М., 1994.
342. *Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.)* Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких // Филевские чтения. Вып. 9. М., 1994. Вып. 9. С. 75-107.

343. Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.) Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского (краткое комментированное описание) // Филевские чтения. Вып. 9. М., 1994.
344. Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.) Жития византийских песнотворцев в Четьих-Минях св. Димитрия Ростовского // Acta Universitatis Nicolai Copernici: Nauki humanistyczno-spoeczne. Toruń, 1994. Zeszyt 281: Filologia rosyjska. S. 3-17.
345. Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.) «Летопис келейный» св. Димитрия Ростовского из коллекции А. А. Титова в библиотеке Высшей Духовной семинарии в Люблине // ИКРЗ, 1994. Ростов, 1995.
346. Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.) Проповеди краковского каноника Яцека Либериуша как один из источников сочинений св. Димитрия Ростовского (одна из ошибок И.А. Шляпкина) // История и культура Ростовской земли 1996. Ростов, 1997. С. 27-36.
347. Янковска Л. А. (Янковская Л.А.; Jankowska L.) «О Руси, отколи Русь почалася» в «Книге житий святых» и в «Летописе келейном» свт. Димитрия // ИКРЗ, 1997. Ростов, 1998. С. 179-185.
348. Яхонтов И. Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века СПб., 1883.
349. Яценко Б.И. Дмитрий Ростовский и «Слово о полку Игореве» // Русская Литература. 1996. №4. С. 117-122.
350. Bednarsky D. (Беднарский Д.) The Spiritual Alphabet : St. Dymytrii, Metropolitan of Rostov's Rhetorical Program for Inward Knowledge. Th. Ph.D. Edmonton, 1998.
351. Berndt M. Die Predigt Dimitrij Tuptalos: Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt. Fr./M.; Bonn, 1975.
352. Bialostocki J. Barok. Styl. Epoka. Postawa. Biuletyn Historii Sztuki. 1958. № 1.
353. Bireley, R., S.J. Redefining Catholicism: Trent and beyond // The Cambridge History of Christianity. Cambridge, 2006. V.6. P. 145-161.

354. *Brogi Bercoff G.* The «Letopisec» of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the context of Western European culture // *Ricerche slavistiche. R.*, 1992/1993. Vol. 39/40. P. 293-336.
355. *Brogi Bercoff G.* A proposito di Dimitrij Tuptalo, Mitropolita di Rostov // *Europa orientalis*. Salerno, 1993. Vol. 12. P. 49-65.
356. *Brogi Bercoff G.* Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo Wschodnia: o wielowarstwowości I polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti*. Pisa, 2003. P. 325–387.
357. *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. NY.; Oxford, 1992.
358. *Cary Ph.* Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustines Thought. Oxford. 2008
359. *Chrissidis N. A.* A Jesuit Aristotle in Seventeenth-Century Russia: Cosmology and the Planetary System in the Slavo-Greco-Latin Academy // *Modernizing Muscovy. Reform and social change in seventeenth-century Russia*. L. & NY. 2004.
360. Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan / ed. J.M. Headley, H.J. Hillerbrand and A.J. Papalas. Aldershot, 2004.
361. *Dąbrowski Ks. R.* Dimitr Rostowski jako obrońca prawd wiary nieuznawanych dziś przez prawosławie. Warszawa, 1936.
362. *Forster M.R.* Catholic revival in the age of the Baroque. Cambridge. 2004.
363. *Jabłonowski, A.* Akademia kijowsko-Mohylańska Craców, 1899-1900.
364. *Jankowska L.* (*Янковска Л. А.; Янковская Л.А.*) Biblia w spuściźnie św. Dymitra Rostowskiego: Źródła biblijne w archiwum pisarza // *Biblia a kultura Europy: (Materiały międzyn. konf. nauk., poświęconej 2000-leciu chrześcijaństwa)*. Łódź, 1992. T. 2. S. 200-212.
365. *Jankowska L.* (*Янковска Л. А.; Янковская Л.А.*) Św. Dymitra z Rostowa przyczynek do zagadnień chronologii historycznej // *Zeszyty naukowe*

- Wydziału humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego: Sławistika. Gdańsk, 1992. N 6. S. 119-146.
366. *Helsch A.* De theologia Dimitriae metropolitae Rostoviensis. Roma, 1936.
367. *Norenzayan A., Atran S., Faulkner J., Schallera M.* Memory and the mystery: the cultural selection of minimally counterintuitive narratives. *Cognitive Science.* 2006. № 30.
368. *Myers D.* "Poor, Sinning Folk." Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany. NY, 1996.
369. *Mullett M.* The Catholic Reformation. L., 2000.
370. *O'Malley J., S.J.* The First Jesuits. Cambridge, 1995.
371. *O'Malley J., S.J.* How Humanistic is the Jesuit Tradition?: From the 1599 Ratio Studiorum to Now // Jesuit Education 21: Conference Proceedings on the Future of Jesuit Higher Education. Philadelphia, 2000.
372. *Paprocki H.* Dymitr z Rostowa, św. // Encyklopedia Katolicka. T IV. Lublin, 1985. S. 421-422.
373. *Plokhly S.* The Cossacks and religion in early Modern Ukraine. Oxford., 2001.
374. *Rodes E.* La Mariologia di D. Tuptalo metropolita di Rostov (1651-1709). Milano, 1967.
375. *Ševčenko I.* Many worlds of Peter Mohyla // Idem. Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century. Toronto, 1996.
376. *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Rome, 1978.
377. *Tentler Th.* Sin and confession on the eve of the Reformation. Princeton, N.J., 1977.

Список сокращений

ААЭ – Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией Императорской академии наук

АИ – Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией

АЮЗР – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией

ГИМ – Государственный исторический музей

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения

ИКРЗ – История и культура Ростовской земли

ОР – Отдел рукописей

ТКДА – Труды Киевской духовной академии

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГБ – Российская государственная библиотека

РНБ – Российская национальная библиотека