

О. В. Чадаева

Университет им. Палацкого, Оломоуц, Чешская Республика. olga.cadajeva@upol.cz

СПОРЫ О МИРОЗДАНИИ В РОССИИ В XVII в.

Статья посвящена обобщающему рассмотрению споров, дискуссий, полемических и критических текстов, возникших в России в XVII в. и касавшихся космологических аспектов миропонимания. Затрагиваются такие эпизоды, как прения Лаврентия Зизания со справщиками игуменом Илией и Григорием Онисимовым, критическая рецензия Симеона Полоцкого на «Зерцало богословия» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого, критика Евфимия Чудовского в отношении «Венца веры» Симеона Полоцкого, а также сочинение протопopa Аввакума «Снискание и собрание о божестве и о твари», содержащее полемику с апокрифическими элементами картины мира. Прослеживается сдвиг акцента критики космологических построений с проблемы номинации на вопрос математической познаваемости мира, а также усиленное внимание книжников к источникам информации.

Ключевые слова: Лаврентий Зизаний, Симеон Полоцкий, Евфимий Чудовский, протопop Аввакум, космология, мироздание

XVII в. в западноевропейской интеллектуальной истории прошел под знаменем «коперниковской революции» [Vucinich, p. 10]. В сравнении с бурными спорами о гелиоцентризме в Европе интерес русских книжников к проблематике мироустройства был значительно слабее, что в прошлом нередко служило поводом для оценочных суждений со стороны исследователей [Райков, с. 154; Райнов, с. 281]. Тем не менее изучение источников показывает, что представления о строении Вселенной, а также понимание процесса миропознания были важной составляющей интеллектуального дискурса в России в XVII в. Не останавливаясь на проблеме объема мироведческих знаний, бытовавших в указанный период в России, сосредоточимся на вопросах, вызывавших споры, дискуссии, полемические выступления и критические высказывания. В настоящей статье будут рассмотрены наиболее известные и показательные эпизоды, отражающие разные позиции по вопросам миропонимания, среди которых выделяются прения Лаврентия Зизания с московскими справщиками (1627 г.) и полемика Евфимия Чудовского с «Венцом веры» Симеона Полоцкого (после 1670 г.), нашедшая свое отражение в сочинении «Остен» (1690 г.). Далее рассматривается критика некоторых космологических представлений уже самим Симеоном Полоцким, выраженная в записанной встрече с Николаем Спафарием (1671 г.) и в его критическом разборе труда «Зерцало богословия» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого (1679 г.). Последним предметом анализа будут выпады протопopa Аввакума против апокрифических представлений о миротворении, представленные в его сочинении «Снискание и собрание о божестве и о твари» (1672 г.).

Итак, одним из первых эпизодов, когда проблематика описания мира в исследуемый период стала предметом полемики, были прения западнорусского просветителя Лаврентия Зизания с московскими справщиками богоявленским игуменом Илией и Григорием Онисимовым по поводу «Большого катехизиса» в 1627 г. В ходе третьего прения был поднят вопрос устранения справщиками фрагмента, в котором объяснялось строение мироздания, основанное, по всей видимости, на схоластической адаптации модели Аристотеля – Птолемея¹. На факт устранения фрагмента указал сам автор сочинения, отметив, что, хотя представленная ему правленая рукопись «зело добра и мудра», некие пассажи вызывают сомнения: «кабы не все с моего переводу писано, кабы иное переступлено»². Московские справщики ответили, что

¹ Прение литовского протопopa Лаврентия Зизания с игуменом Илией и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса // Летописи русской литературы и древностей, изданные Н. С. Тихонравовым. М., 1859. Т. 2. Отд. 2. С. 94–95.

² Там же. С. 94.



по (прямому) указанию Филарета были удалены фрагменты, повествующие о небесных кругах, планетах, зодиаке, затмении, грома и молнии, кометах и прочих звездах, поскольку «те статьи из книги острологии, а та книга острология взята от волхвов елленских и от идолослужителей, ино туто в книге к нашему правоверию несходна»³. Таким образом, удаление фрагмента было основано на подозрении в заимствовании информации из языческих источников, более того, связанных с астрологией, отношение к которой в России в данный период варьировалось от подозрительного к неприязненному [Симонов, с. 62–63].

Зизаний, очевидно, воспринял обвинение в заимствовании из астрологической литературы в ключе прогностики и влияния небесных тел на человека. По его словам, он не писал ничего о воздействии звезд на судьбу, только лишь написал «ведомости ради» о том, что человек – тварь Божия, как и все остальное. Справщики все равно остались недовольны, обвинив Лаврентия в том, что он «имена звездам выбирал, а иные речи от своего умышления прилагал и не прямо объявлял»⁴. Справщикам не понравилось объяснение природы грома и молнии, упоминание зодиака как такового и «животных имен». Зизаний осторожно поинтересовался, как вообще тогда можно писать о звездах. Полученный ответ гласил, что писать надо в точном соответствии с буквой книги Бытие, и, поскольку там упоминаются только Солнце и Луна, обо всем остальном писать не положено: «...как Моисей написа: и сотвори Бог две светиле великия и звезды и постави их Бог на тверди небесней, яко светити по земли и владети днем и нощию, и розлучити между светом и между нощию, а животными и зверями не рек Моисей»⁵. На вопрос, как тогда объяснять движение светил, был дан ответ, что те возникают под действием ангельских сил, причем справщики процитировали совершенно не связанный с этим утверждением фрагмент из Второзакония (Втор 32: 8) и, без указания, путешествующий из текста в текст фрагмент о служебных духах – ангелах грома, молнии, дождей и т. д., уходящий корнями в тексты Елифания Кипрского, «Космографию» Козьмы Индикоплова и книгу Еноха [Космологические произведения, с. 394].

Лаврентий Зизаний, по всей видимости, не считал принципиальным, как именно писать о мироздании, поскольку он безропотно принял правку, о чем также сообщается в прении⁶. Учитывая, что дискуссионных вопросов в его тексте было намного больше [Корзо, с. 304–316], а сам по себе катехизис не был естественнонаучной книгой, удивления данный факт не вызывает. В правленном тексте появились служебные ангелы (правда, с оговоркой «нецыи реша»)⁷, каких-либо описаний геоцентрической системы нет, как и вообще сколь-либо детального разбора строения мира. В довольно размытом тексте остались лишь немногие отклонения от канонического текста книги Бытие, например, то, что «в начале сотвори Бог небо и четыре стихия»⁸, а вот все остальное создавалось уже из стихий. Тем не менее и здесь Зизаний не отступает от патристической традиции, так как и в Шестодневе Василия Великого⁹, и в «Точном изложении православной веры» Дамаскина¹⁰ стихии как первоэлементы также упоминаются.

Отказ московских справщиков принимать давно уже известную по текстам Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского астрономическую терминологию [Баранкова, Мильков, с. 61] и возврат к буквалистской трактовке миропонимания на основании библейских текстов

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ Там же.

⁷ Зизаний-Тустановский Лаврентий. Катехизис большой. Гродно, 1783. Л. 147 об.

⁸ Там же. Л. 153.

⁹ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Сергиев Посад, 1900. Ч. 1. I. С. 15.

¹⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2011. II: V. С. 138.



свидетельствует, во-первых, об охранительских настроениях периода реакции во время патриаршества Филарета [Панченко, 1977, с. 101]. Во-вторых, здесь прослеживается особое значение, приписываемое номинации и денотации в русской культуре XVII в., особенно остро проявившим себя позже, уже во время раскола [Успенский, с. 317]. Несмотря на то что внешние признаки «кампании» по пресечению распространения книг украинско-белорусской печати носили, по мнению исследователей, в первую очередь политический характер [Булычев, с. 49, 108], факт правки все же можно считать принципиальным, так как редактируется все, что может потенциально нести в себе некую «латинскую» тень, даже в случае, когда пристальное изучение канонических текстов не оставляет сомнений в допустимости транслируемой космологической информации и не дает оснований для подобной подозрительности. Программа изоляционизма патриарха Филарета, запретившего ввозить, хранить и читать европейские книги, в том числе издания единоверных белорусских и украинских типографов, во многом брала контрреформацию как образец¹¹. В итоге уже после Филарета сложилась весьма оригинальная ситуация: тексты, опирающиеся на классическую систему Аристотеля – Птолемея в богословском контексте, воспринимаются критически (примером может служить опущение космологического введения к космографии Меркатора переводчиками [Райков, с. 51]), а несколько позже переводные тексты, лишенные какой-либо богословской составляющей (как переведенный в конце 1650-х годов «Атлас Блау», содержащий и упоминание гелиоцентрической системы), просто не замечаются критиками и продолжают свое ограниченное бытование в качестве научной литературы [Райков, с. 117–132].

Отдельного внимания заслуживает «семиотический» аргумент справщиков. С одной стороны, их обвинения в заимствовании наименований небесных тел и объектов из «астрологии» выглядят формалистской придиркой, с другой стороны, такая мысль не могла возникнуть самостоятельно, сама по себе. Внимание к тексту как отражению некой сакральной действительности, где нет места вымыслу и вольности, проявляется уже в момент прений. Если развить тезис справщиков, то их аргументы могли бы выглядеть следующим образом: согласно книге Бытие (Быт 2: 19–20), Бог дал право человеку давать имена лишь существам мира подлунного, тогда как мир надлунный остается исключительно в области, недоступной человеческому разуму. Следовательно, человеку не подобает не только пытаться проникнуть в тайны мироздания, но и брать на себя смелость давать имена небесным объектам, переводя их тем самым в область человеческого слова и знания.

Почти полвека спустя богословское сочинение другого западнорусского автора – Симеона Полоцкого – подверглось нападкам со стороны Евфимия Чудовского, в том числе за «космологическую» часть. Однако критика Чудовского по отношению к «Венцу веры» Полоцкого сосредотачивается на иных аспектах познаваемости мира. Скрупулезно выписав все сомнительные пассажи из трактата, Чудовский обратил особое внимание на компилятивное описание Вселенной (ГИМ. Синодальное собр. № 396 (далее – Син. 396). Л. 21 об.–24), представленное Полоцким в схоластическом ключе и снабженное значительным количеством «фактографии», то есть сведений о расстояниях небесных тел до Земли и т. п. (ГИМ. Синодальное собр. № 286 (далее – Син. 286). Л. 29–37). Именно эта информация и стала для Евфимия Чудовского основным объектом критики, позже практически целиком приведенной

¹¹ Напомним, что в 1616 г., в то время, когда Филарет находился в плену, сочинения Коперника и Кеплера попали в официальный католический «Индекс запрещенных книг», а в Польше издание индекса задержалось всего на год, см.: Szyszkowski Marcin. Index Librorum Prohibitorum: Cvm Regvli Confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos & cum adiecta instructione de emendandis, imprimendisq[ue] libris & de exequenda prohibition. Kraków, 1617. Нельзя полностью исключить, что Филарет каким-либо образом был ознакомлен с проблематикой европейских космологических споров и эта радикальная осторожность по отношению к любой космологической информации является лишь своеобразным зеркалом того дискурса, который в то же самое время имел место в Европе.



в полемическом сочинении «Остен» и прозвучавшей в составленной Чудовским речи патриарха Иоакима, официально осуждавшей сочинения как Симеона Полоцкого, так и других западнорусских книжников¹².

Само по себе описание мироздания, приведенное Полоцким в «Венце веры», было почерпнуто в первую очередь из сочинения XIII в. «Compendium theologiae veritatis» [Чадаева, 2017, с. 142–144] и представляет собой довольно классическую выжимку из схоластической интерпретации модели Аристотеля – Птолемея. В тексте приводятся «верения, а не ведения ради» различные числовые данные, включая расстояния от Луны, Солнца и пяти планет септенера до Земли (Син. 286. Л. 33), общий объем эмпирея (Син. 286. Л. 33 об.), размер Земли (Син. 286. Л. 36) и несколько противоречащих друг другу данных о расстоянии от Земли до эмпирея, собранных из разных источников (Син. 286. Л. 36 об.), включая длительность пути от центра Земли до эмпирея (8000 лет со скоростью 80 миль в час), скорость падения жернова с неба до земли (92 года со скоростью 200 миль в час) и оловянного круга (400 лет).

Ссылаясь на святоотеческий авторитет, а именно Василия Великого и Иоанна Златоуста, Евфимий Чудовский в своем критическом разборе указывает на то, что человеческому разуму недоступно понимание размеров земли и неба, а в Священном Писании данная информация не приводится, и настоятельно требует от «венцеписателя», чтобы тот предоставил информацию об источниках данных сведений: «...венца писатель: киим разумом и чиим повествованием написа меру небесе и светил и земли: ниже бо аще Моисей боговидец и законоположитель богонаученый, написавый о здании небесе и светил и земли, меру сказа, ниже ин кто от святых. Подобаше поведати венцеписатели... кто писа о сем и предаде» (Син. 396. Л. 27 об.). В том же духе построен и текст осуждения сочинений Полоцкого на церковном соборе 1690 г., тон которого даже в известной мере ироничен, так как указывается, что «[писатель] сия меры и числа поведая, не сказа, коликими леты сатана, низверженный с небесе, низде в бездну; удобно бо меры и разстояния оная по тонку ведавшу, и сие ведети и поведати»¹³. Основной акцент в официальном осуждении всего текста делается на уже упомянутых фантастических рассказах о расстоянии от Земли до эмпирея и даже на указании окружности Земли.

Согласно обвинению, главной проблемой в тексте Полоцкого являются как фантастические и недостоверные данные, так и отсутствие достаточной обоснованности космологических представлений с помощью текстов авторитетных святых отцов. Более того, по мнению Чудовского, отцы церкви прямо указывают на недопустимость попыток проникнуть в тайны мироздания, например, Иоанн Златоуст в 19-й Беседе о Послании к ефесянам утверждает, что человек, не пытающийся объять необъятное, мудрее суетумудрствующих¹⁴, а также в 7-й Беседе о Первом Послании к фессалоникийцам о том, что человеку не дано знать размера Земли, следовательно, не следует любопытствовать¹⁵. Кроме Златоуста, Чудовский ссылается также на Шестоднев и «Толкование на книгу пророка Исаии»¹⁶ Василия Великого, где отчетливо проводится мысль о недопустимости попыток измерить небо и даже землю, так как Моисей «умолчал о касающемся до нас, как о бесполезном», а потому необходимо «разуметь, как написано», то есть трактовать Писание буквально. Последняя ссылка Евфимия – на «Панарион» Епифания Кипрского, который, впрочем, к предмету обсуждения не имеет большого касательства, так как

¹² Инок Евфимий. Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. СПб., 2006. С. 101–104.

¹³ Там же. С. 103.

¹⁴ См.: Иоанн Златоуст. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. С. 163.

¹⁵ См.: Иоанн Златоуст. Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 534.

¹⁶ Инок Евфимий. Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. С. 104. Евфимий ссылается на 6-ю и 9-ю беседы, см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. С. 86, 138; Сергиев Посад, 1900. Ч. 2. С. 321.



ересь птолемея, против которой обращено цитируемое обличение, не имеет много общего с попытками описать мир как количественно измеряемую систему¹⁷.

Следует задуматься, почему же именно космологическая проблематика, затронутая в сочинении Полоцкого, привлекла такое внимание его критиков и позже могла послужить поводом для осуждения его сочинений. Сама по себе картина мира в «Венце веры» навряд ли могла считаться чем-то из ряда вон выходящим, учитывая, что она не слишком отличается от представленной в «Точном изложении православной веры» Дамаскина¹⁸ или Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского системы мироздания¹⁹. Если вынести за скобки иные, не связанные с космологическими, причины критики сочинений Полоцкого, Евфимия Чудовского (и, вслед за ним, патриарха Иоакима) в «Венце веры» возмутила не модель мира сама по себе, а, во-первых, ее «математичность» – приведенные данные о размерах Земли, светилах и расстояниях между ними, и, во-вторых, отсутствие ссылок на источники информации.

Как и в случае «Большого катехизиса» Зизания, речь здесь снова идет о включении «естественнонаучного» фрагмента в текст, претендующий на вероучительную функцию, в богословское сочинение, которое вызывает больше вопросов, нежели «технический» текст уже упомянутого «Атласа Блау». Наиболее заметным аспектом полемики можно считать подозрения во влиянии католической литературы. В отношении латинских заимствований Евфимий, разумеется, не ошибался: Полоцкий выстраивает свое представление о мире исключительно на основании латинских источников, включавших как схоластическую литературу («Compendium theologiae veritatis»), так и классические тексты, например, «Естественную историю» Плиния. Ссылки на отцов церкви в тексте Полоцкого также присутствуют, по-видимому, с целью несколько адаптировать текст для православного читателя [Чадаева, 2017, с. 143], однако именно в контексте натурфилософской информации сведений об источниках данных в «Венце веры» нет. Учитывая внимание к верификации информации во второй половине XVII в., умолчание об источниках данных выглядит подозрительно. В литературе этого периода наблюдается отчетливое стремление обосновать утверждения с помощью цитирования авторитетов, что прослеживается в полемических сочинениях, возникающих в разных средах. Но внимание к источникам наличествует не только в полемических текстах: примером могут служить и «сборные» сочинения-компиляции о сотворении мира, входившие в состав хронографов третьей редакции, где в одном случае, опираясь на апокрифические источники (причем указанные, процитированные), автор оставляет за читателем право самому составить мнение о представленной информации («аще хочещи чести – чти, аще не хочещи – и ты не чти») (РНБ. Основное собр. рукописной книги. F. IV. 108. Л. 8 об.; F. IV. 168. Л. 8; РГБ. Ф. 310. Собр. В. М. Ундольского. № 728. Л. 17), а в другом – компилятор скрупулезно составляет «список литературы», подчеркивая ее валидность фактом выхода в печать (РГБ. Ф. 247. Собр. Рогожского кладбища. № 295. Л. 7–7 об.). Характерным примером внимания к источникам может служить и один из последних текстов данного жанра – Шестоднев Афанасия Холмогорского [Панич, с. 137]. В этом свете умолчание об источниках или их недостаточное указание уже является причиной для подозрительности.

В критических замечаниях к тексту Полоцкого наверняка сыграла свою роль уже упоминавшаяся неизбежная ассоциация космологии и астрологии – области знания, вызывающей вполне объяснимое отторжение со стороны церкви и религиозных книжников. Даже несмотря на тот факт, что Полоцкий в «Венце веры» весьма осторожно подходит к этому

¹⁷ В случае гностического учения птолемея речь идет о понятии Глубины, содержащей в себе мысль и волю, породивших ум и истину, из которых возникло сущее. Попытки измерить небеса в математических выражениях ни в самом учении, ни в его обличении не фиксируются. См.: Епифаний Кипрский. Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 375.

¹⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II: VI–VII. С. 138–157.

¹⁹ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 435–504.



вопросу, подчеркивая, что «едина точию воля человеческая есть свободна, ибо та не приемлет напыления телес горних» (Син. 286. Л. 34 об.), и о зодиаке говорит расплывчато, ассоциация с астрологией в данном контексте напрашивается сама собой, в особенности учитывая активное использование Полоцким астрологических мотивов в его поэтическом творчестве. Более того, принимая во внимание, что и сама математика в XVII в. практически отождествлялась с астрологией [Симонов, с. 61–64], числовые данные о расстояниях до отдельных светил могут вызывать подозрение по причине их возможного использования для астрологических целей.

Вторая же причина неприятия представленной Полоцким «математической» (пусть и фантастической) космосхемы лежит глубже, корни ее уходят в амбивалентное отношение к познаваемости Вселенной в восточнохристианской традиции, а также она касается размышлений о допустимых границах человеческого познания. Подавляющее большинство восточнохристианских отцов церкви, включая цитировавшихся Евфимием Чудовским Василия Великого и Иоанна Златоуста, весьма настороженно относились к самой идее математического описания космоса. Восточнохристианская космология стремилась провести четкую границу между познаваемым и непознаваемым, выявить ограничения человеческого познания и научного знания [Obolovitch, p. 10]. Попытка гармонизации веры и знания, понимание научного познания как средства постижения божественной энергии, проявилась на русской почве многим позже, а именно у религиозных мыслителей уже конца XIX – начала XX в. [Obolovitch, p. 11]. Смещение направления критики с номинации на числовое выражение представлений о мироздании можно рассматривать как свидетельство сдвига гносеологического фокуса в культуре второй половины XVII в. к вопросу о математической познаваемости мира. При этом критике подвергаются не сочинения чисто естественнонаучного характера, а те тексты, которые претендуют на более важную в иерархии ценностей роль, а именно вероучительные, богословские.

Сам Полоцкий, уделявший внимание натурфилософским вопросам не только в «Венце веры», но и в своих гомилетических и поэтических произведениях [Звонарева, с. 231], также критически высказывался в отношении ошибочных, по его мнению, представлений о мироздании. В известной дискуссии с Николаем Спафарием предметом обсуждения было натурфилософское понимание движения и стихий, включая проявление стихий в разных материалах, например в железе [Голубев, с. 296]. Данную дискуссию А. М. Панченко приводил как пример «состязательной культуры», ставшей признаком Нового времени в России [Панченко, 1996, с. 200], и в этом случае показательно, что именно вопросы, связанные с миропониманием, стали импульсом для начала спора. Сама дискуссия быстро ушла от натурфилософии и касалась уже других, чисто богословских вопросов, как, например, понимание троичности, ангельского существа, благодати, души и человеческой природы Христа [Голубев, с. 299–301]. «Натурфилософская» часть была сосредоточена на точности определений: так, Спафарий утверждал, что «движение творит теплоту», а Полоцкий уточнил, что тепло и в особенности огонь возникают в результате трения, и причина этого лежит во взаимодействии четырех стихий. Спор далее продолжался относительно присутствия стихии огня в железе, причем Спафарий утверждал, что в холодном железе огонь содержится «самим делом», а Полоцкий отметил, что тогда лежащий на столе нож сжег бы скатерть. Спор разрешил Епифаний Славинецкий, заявивший, что огонь в железе содержится как сила: «Не делом огонь есть в железе, ни, но множеством или силою, яко может притрением или ударением из него известися огонь» [Голубев, с. 298]. Поскольку разговор шел, по всей вероятности, на латыни, можно лишь догадываться, что именно было передано в переводе как «сила»: *vis* или *potentia*, *potestas*, потому и интерпретация представлений могла бы отличаться.

Рассматриваемая дискуссия касается не общих космологических вопросов, а частной проблемы понимания движения, тепла и стихий. Тем не менее, несмотря на свой «проходной»



характер, она показывает важность натурфилософской проблематики в дискурсе второй половины XVII в. И Симеон, и Епифаний оперируют понятиями в русле перипатетиков, вслед за Аристотелем отталкиваясь от представления четырех стихий (первоэлементов) как базиса материи, определяемых посредством основных качеств – тепла, холода, влажности и сухости [Lloyd, p. 166–169]. В этом смысле, как ни парадоксально, представления Спафария о связи движения и тепла несколько ближе современности²⁰. Для западнорусских же книжников принципиальными являются точность определения и его максимальное соответствие выстроенной классической (схоластической) системе, что наглядно демонстрирует этот эпизод.

Требования к точности определений предъявляются Полоцким и в отношении авторов со схожим типом образованности. Примечательна в этом отношении критика Полоцким «Зерцала богословия» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого (1618 г.) в разборе, выполненном по поручению Федора Алексеича в 1679 г. (ГИМ. Синодальное собр. № 130 (далее – Син. 130). Л. 245–250 об.). Довольно значительную часть разбора занимают упреки в отношении представления «Зерцалом» космологических вопросов. Так, Полоцкий подверг критике рассказ о порядке сотворения отдельных составляющих мира (согласно Ставровецкому, изначально был сотворен «умный мир», то есть небо, как его понимает блаженный Августин, а после отпадения сатаны уже мир видимый)²¹. Несмотря на то что Полоцкий и сам в «Венце веры» ссылается на данную интерпретацию «божественного Августина» (Син. 286. Л. 36 об.), в критическом разборе ему требуется уточнение: «...падение сатаны бысть с небесе на воздух, на землю и во ад» (Син. 130. Л. 246). Следовательно, отпадение произошло уже после сотворения физического мира.

Весьма подробно Полоцкий останавливается на стихииологии Ставровецкого, который описывал сосуществование стихий как гармонию («с собою в мире или в покои живут»; «един с другим мирствует»)²². Полоцкий, придерживавшийся вслед за большинством схоластических авторов [Grant, p. 189–191] представления о тленности подлунного мира, противопоставленной нетленности небес по благодати (Син. 286. Л. 33 об.), резко возразил, что именно поскольку «вся животная суть смертна», то, что создано из стихий, «едино на друга ратует по всем философам» (Син. 130. Л. 246 об.). Полоцкий при этом пропустил тот факт, что Ставровецкий писал о «вражде» огня и воды²³. Для Ставровецкого было крайне важным показать взаимосвязь сущего, и потому об огне-свете он пишет, что тот «утаителен во всех существах», на что Полоцкий язвительно заметил: «А я в воде огня не обретаю» (Син. 130. Л. 248 об.). Уточнения Полоцкий делает и по поводу природы светил: по Ставровецкому, одна седьмая света была разделена на солнце, луну и звезды²⁴. Полоцкий здесь, как и его оппоненты в рассмотренном выше случае «Венца веры», интересуется источниками таких представлений и апеллирует к Василию Великому (Шестоднев. VI), сообщившему об использовании Солнца как сосуда для света. Впрочем, в отличие от Василия Великого, Полоцкий считает остальные небесные тела лишь отражателями света (Син. 130. Л. 248; Син. 286. Л. 34 об.), следуя западной традиции [Grant, p. 395]. В критике текста Полоцким проявляются и другие элементы схоластической адаптации системы Аристотеля – Птолемея: так, в отличие

²⁰ Источники представлений Спафария, интересовавшегося в том числе и текстами герметической традиции, могут быть предметом дальнейшего изучения.

²¹ Транквилион-Ставровецкий К. Зерцало богословия. Почаев, 1618. Л. 39 (1-й пагинации). Ср. у Августина: «An coelum intellegendum est creatura spiritalis, ab exordio quo facta est, perfecta illa et beata semper: terra vero, corporalis materies adhuc imperfecta» (S. Aurelii Augustini. De Genesi ad Litteram libri duodecim. Liber I:1.3. URL: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm (дата обращения: 16.12.2019)).

²² Транквилион-Ставровецкий К. Зерцало богословия. Л. 40 (1-й пагинации), л. 10 (2-й пагинации).

²³ Там же. Л. 9 об.–10 (2-й пагинации).

²⁴ Там же. Л. 12 об. (2-й пагинации). Возможно, здесь можно проследить влияние апокрифов, ср.: Енох 78: 4 (Смирнов А. В. Книга Еноха: Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888. С. 409).



от восточных отцов церкви, Полоцкий не воспринимает твердь как водную охлаждающую перегородку²⁵ и, похоже, даже не знает об этом распространенном толковании: «Сие откуда он взя, не вем, то же знаю, яко аще бы тамо и водам не быти, небо не могло бы сгорети, яко нетленное от Бога сотворися. Се бо и нижшая от Солнца небеса, яже не имут на себе воды, не горят» (Син. 130. Л. 247 об.). Полоцкий придерживается западной позиции о нетленном (и, соответственно, не подвергающемся разрушению) характере тверди по благодати Божией²⁶. Он также не рассматривает воды *над* твердью как заслон от изначального света (с чем, согласно Ставровецкому, была связана необходимость создания светил), утверждая, что «свет бе под утверждением». Кроме того, следуя традиции перипатетиков, он полагает, что все объекты, принадлежащие к надлунному миру, созданы из эфира, а не из огня: «...вещь солнца и звезд тажесть с небом. Точию огущенная и ко приятию света устроенная» (Син. 130. Л. 248–248 об.).

В отличие от рецензентов «Евангелия учительного», резко осудивших Ставровецкого в 1627 г., тон Полоцкого относительно корректен, сосредотачивается он исключительно на недочетах и на неточностях формулировок, находя даже внутренние противоречия в тексте [Маслов, с. 185]. Удельный вес критики в отношении именно космологических вопросов во всей рецензии, осудившей сочинение как «весьма недоброе», высок. Внимание, уделенное Полоцким вопросам интерпретации элементов мироздания, говорит о том, что они являлись для него ключевыми в мировоззренческом отношении. Из рассмотрения проблемных областей миропонимания при критическом разборе текста Ставровецкого становится ясным, что для Полоцкого, во-первых, важно точное соответствие представлений о мире схоластической адаптации геоцентрической системы с ее максимальной структурностью и, во-вторых, проблема описания мира им воспринимается в том числе как проблема языковая, так как акцент им делается на точности формулировок. Не случайно свой критический разбор Полоцкий заключает фразой: «А диалект горее того» (Син. 130. Л. 251 об.). Кирилл Транквилион-Ставровецкий в гораздо большей степени опирается на патристику и ее традицию, в его видении мира ключевым понятием является гармония, взаимосвязанность отдельных составляющих мироздания. Для Полоцкого же на первое место выходит выстроенность, структурность, логичность мира.

Дискуссии о мироздании при этом возникали и в раскольничьей среде, то есть у представителей противоположного течения в рамках развития русской культуры. Примечателен тот факт, что с самими «никонианами» споры о представлениях о мире не велись, то есть понимание мира не являлось частью полемиического дискурса. О том, что споры эти касались мировоззрения начавшей формироваться старообрядческой общности, можно судить по полемическому тексту протопопа Аввакума «Снискание и собрание о божестве и о твари»²⁷. В данном сочинении Аввакум, полемизируя с апокрифической «Беседой трех святителей», получившей распространение среди его единомышленников, сочетает аргументацию, основанную на обращении к авторитетным для него источникам, включавшим Священное Писание, Хронограф, Палею, гимнографические тексты, и на собственном объяснении природы и составляющих мироздания, основанном на здравом смысле. В основном Аввакум ведет полемику по богословской линии, споря с утверждением о том, что «Бог объемлется местом», то есть с приведенным в тексте «Беседы» тезисом о локализации ипостасей Троицы до сотворения мира в неких «камарах». Тем не менее его возмущение вызывает

²⁵ Ср.: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II: IX. С. 160.

²⁶ Чисто западной эту позицию назвать нельзя, так как ее разделяли и восточные отцы церкви, например Иоанн Дамаскин (Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II: VI. С. 143).

²⁷ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Елифания / Изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975. С. 92–112.



и то, что в «Беседе»²⁸ упоминается сотворение составляющих мира из неких элементов ноуменального мира, а именно то, что солнце и месяц «взяты» от «честных ризы господня» и «духа и престола господня», земля же сотворена из морской пены, которую собирали ангелы, после чего земля была водружена на трех больших и тридцати малых китах, тогда как море утверждено на столбах²⁹.

Аввакум, аргументируя свою точку зрения, ссылается в основном на два авторитетных для него текста – Священное Писание и «Гранограф», то есть Хронограф, не указывая, является ли источником его представлений вводная статья Русского Хронографа, практически без изменений переходящая из первоначальной редакции 1512 г. в последующие, или же компилятивные тексты, присоединяемые к более поздним редакциям памятника [Буланин, с. 122–123]. В полемике с апокрифом Аввакум указывает на следующие аспекты миропонимания: во-первых, важно осознавать вербальную природу творения. Бог творил не из каких-либо элементов, а из «несущества»: «А сотворил его бог словом своим от несущества, сиречь от небытия в бытие приведе. Слово божие живо и действенно. Рекл: “Буди небо!”. И бысть. “Буди вода!”. И бысть. “Буди земля!”. И бысть»³⁰. При этом сам Аввакум неосознанно допускает логическую ошибку в своих рассуждениях. Постулируя вербальную природу творения, он продолжает описание процесса миротворения, опираясь уже на «здравый смысл», и заявляет, что земля сотворена из воды: «Землю взял от воды, а не от пены, потому и земля тяжела, а пена – легкое дело; водное естество тяшко, также и земля соестествена воде»³¹. Здесь можно наблюдать, возможно, неосознанную попытку рационализации представлений о мире и собственную интерпретацию его структуры, которая, впрочем, снова опирается на авторитетные тексты (2 Пет 3: 5).

Фантастические рассказы о китах как основании земли также являются предметом критики, причем и здесь не обошлось без двойного утверждения: с одной стороны, Аввакум напоминает, что Бог повелел земле «на воде лежать, а не на китах», с другой, ссылаясь на Дамаскина, он приводит версию о том, что земля удерживается без какого-либо основания лишь божественной волей³². Аввакум считает необходимым дополнить полемический выпад против апокрифа более пространным описанием миротворения, пересказывая эпизоды сотворения тверди как плотной перегородки, удерживающей воду, которая лишь во время потопа сошла на землю, сотворения света и, как результата, членения суток по богослужебному циклу, сотворения светил (где Аввакум, видимо, цитировавший по памяти, нарушает как порядок миротворения, так и порядок септенера и хаотично перечисляет планеты, опустив Юпитер)³³. Примечательно, что в корпусе ссылок Аввакума, где превалируют Священное Писание и Хронограф, нет текста, значительно повлиявшего на его представления о мире, а именно Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского [Сарафанова-Демкова, с. 367]. Другая характерная особенность состоит в том, что в тексте Аввакума, где ведется активная полемика с апокрифом, нельзя не отметить отчетливые следы влияний других апокрифических текстов [Чадаева, 2019, с. 196]. Необходимость снова «проговорить» представления о мироздании проявляется не только в этом тексте Аввакума: упоминания о планетах и их функциях мы найдем

²⁸ По всей видимости, речь идет о Троицкой редакции текста, где в первом и втором блоках вопросов и ответов присутствуют те элементы, с которыми полемизирует Аввакум (см.: [Бабалык, с. 65–66, 145]).

²⁹ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. С. 98.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Следует отметить, что сам Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» воздерживается от категорических утверждений и приводит версию как о водном основании, так и о воздушном, об основании «ни на чем» и об интерпретации столпов, упоминаемых в псалмах, как об указании на божественную силу (см.: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II: X. С. 165).

³³ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. С. 99–100.



и в тексте «Жития»³⁴, а описание мироустройства содержится в послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне³⁵. Отсюда следует вывод, что начавшая формироваться старообрядческая общность также нуждалась не только в определении мировоззренческих установок в области догматики, но и в формулировании представлений о физическом мире и встраивании их в комплексную картину мира.

Аввакум, с одной стороны, всячески подчеркивает вербальное происхождение мироздания, что в принципе органично укладывается в его систему координат, где слово и речь занимают исключительно высокое положение, а номинация является способом выражения Богооткровенной истины [Успенский, с. 317; Большакова, с. 70]. С другой стороны, в его описании мира можно видеть тенденцию к рационализации, объяснению природы с помощью доступного понятийного аппарата, «житейской мудрости». Картина мира, которую приводит Аввакум, является максимально упрощенной, и это упрощение возникает вследствие причудливого синтеза архаичных представлений и уже рационализирующего подхода к описанию мира.

Из рассмотренных примеров можно сделать следующие выводы. Космологические споры и дискуссии в России в XVII в. идут по следующим линиям: это вопросы номинации, соответствия картины мира либо букве Священного Писания, либо западной традиции схоластической адаптации системы Аристотеля – Птолемея, в полемике затрагивается проблема познаваемости мира и допустимости математического, числового выражения космологических вопросов, а также проявляется тема соответствия представлений о мире, почерпнутых из священных текстов, житейской логике. Практически во всех рассмотренных дискуссиях первоочередной является проблема источников и их авторитетности. Во второй половине XVII в. отмечается усиление интереса к космологическим вопросам, тем не менее дискуссии не встраиваются в общеевропейский контекст, а проблемы гелиоцентризма затрагиваются в самом конце XVII – начале XVIII в., и этот дискурс является очевидно заимствованным, так как критические замечания относительно Коперника и гелиоцентризма звучат из уст киевских интеллектуалов, например Стефана Яворского и Феофана Прокоповича [Collis, с. 239, 307]. Если в начале века мы наблюдаем тенденцию к сведению представлений о бытии к буквалистской трактовке Священного Писания, то во второй половине XVII в. основной упор со стороны московских книжников делается на недопустимости числового выражения, «измерения» надлунного мира. С другой стороны, носители западнорусской образованности критикуют те представления, которые не встраиваются в схоластическую адаптацию модели Аристотеля – Птолемея. При этом даже в рамках формирующейся старообрядческой общности, где сильно выражены как абсолютизация авторитета священных текстов, так и влияние апокрифов, можно наблюдать попытки объяснения природы и мира с точки зрения здравого смысла.

Несмотря на то что лишь в двух эпизодах из всех рассмотренных речь идет о полемике с участниками обеих сторон дискуссии, источники демонстрируют, что споры о мире, его строении, отдельных его составляющих периодически возникали в разных средах и упор в них делался на разных аспектах миропонимания. Данный факт приводит нас к заключению, что и при отсутствии связи с «коперниковской революцией» XVII в. представления о космосе были достаточно важной составляющей дискурса переломного периода русской культуры. В то же время невысказанным, но скрыто присутствующим остается четкое разделение богословского и «технического» подхода к миропознанию, так как предметом критики в московской среде становятся лишь те тексты, которые претендуют на вероучительную функцию. Возможно, именно этим объясняется относительно плавный, хотя и запоздалый переход к принятию гелиоцентризма в России уже в XVIII в.

³⁴ Там же. С. 14.

³⁵ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 265, 268.



Литература

- Бабалык М. Г. Апокриф «Беседа трех святителей» в русской рукописной книжности XV–XX веков. Дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2011. 247 с.
- Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. СПб., 2001. 971, [1] с.
- Большакова А. Ю. Философские константы и художественная индивидуализация архетипа в «Житии» протопопа Аввакума // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 68–78.
- Буланин Д. М. Утраченный рукописный источник Русского Хронографа: (Опыт реконструкции состава) // *Rossica Antiqua: Исследования и материалы*. 2016. № 1–2 (13). С. 99–136.
- Булычев А. А. История одной политической кампании XVII века. М., 2004. 139 с.
- Голубев И. Ф. Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 294–301.
- Звонарева Л. У. Натурфилософские представления Симеона Полоцкого // Естественнонаучные представления Древней Руси: Счисление лет. Символика чисел. «Отреченные» книги. Астрология. Минералогия. М., 1988. С. 228–246.
- Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. 671 с.
- Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. / Изд. подгот. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб., 2009. Ч. 2. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. 623 с.
- Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: опыт историко-литературной монографии. Киев, 1984. 245 с.
- Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 136–193.
- Панченко А. М. Два этапа русского барокко // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 100–106.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. XVII – начало XVIII века. С. 11–263.
- Райков Б. Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л., 1947. Т. 1. 191 с.
- Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII веков. Ч. 1–3. Очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.; Л., 1940. 507 с.
- Сарафанова-Демкова Н. С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 367–372.
- Симонов Р. А. Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. 145 с.
- Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII в. // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 313–360.
- Чадаева О. В. Космос как теологическая проблема: к вопросу о «Венце веры кафолическия» Симеона Полоцкого // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 139–149.
- Чадаева О. В. Потерянный рай протопопа Аввакума: сочинение «Снискание и собрание о Божестве и о твари» как интерпретация библейской истории // *Slověne*. 2019. Vol. 8. № 1. С. 188–222. DOI: 10.31168/2305-6754.2019.8.1.7
- Collis R. *The Petrine Instauration. Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689–1725*. Leiden; Boston, 2012. 576 p.
- Grant E. *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687*. Cambridge, 1996. 816 p.
- Lloyd G. E. R. *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*. Cambridge, 1968. 324 p.
- Obolevitch T. *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford, 2019. 240 p.
- Vucinich A. *Science in a Russian Culture: A History to 1860*. London, 1965. 463 p.

References

Babalyk, M. G. Apokrif "Beseda trekh svyatitelei" v russkoi rukopisnoi knizhnosti XV–XX vekov [Apocrypha *Conversation of Three Saints* in the Russian Manuscript Literature of the 15th – 20th Centuries]. Dissertation for the Degree of Candidate of Philology. Petrozavodsk, 2011. 247 p.



- Barankova, G. S., Mil'kov, V. V. Shestodnev Ioanna Ekzarkha Bolgarskogo [Shestodnev of John the Exarch of Bulgaria]. Saint Petersburg, 2001. 971, [1] p.
- Bol'shakova, A. Yu. Filosofskie konstanty i khudozhestvennaya individualizatsiya arkheta v "Zhitii" protopopa Avvakuma [Philosophical Constants and Artistic Individualization of the Archetype in the *Life of Archpriest Avvakum*]. In *Voprosy filosofii*. 2017. No. 11. Pp. 68–78.
- Bulanin, D. M. Utrachennyi rukopisnyi istochnik Russkogo Khronografa: (Opyt rekonstruktsii sostava) [Lost Handwritten Source of the Russian Chronograph: (Attempt of Reconstruction of the Composition)]. In *Rossica Antiqua: Issledovaniya i materialy*. 2016. No. 1–2 (13). Pp. 99–136.
- Bulychev, A. A. Istoriya odnoi politicheskoi kampanii XVII veka [History of a Political Campaign in the 17th Century]. Moscow, 2004. 139 p.
- Chadaeva, O. V. Kosmos kak teologicheskaya problema: k voprosu o "Ventse very kafolicheskaya" Simeona Polotskogo [Cosmos as a Theological Problem: on *Crown of Faith* of Simeon Polockij]. In *Voprosy filosofii*. 2017. No. 4. Pp. 139–149.
- Chadaeva, O. V. Poteryanni rai protopopa Avvakuma: sochinenie "Sniskanie i sobranie o Bozhestve i o tvari" kak interpretatsiya bibleiskoi istorii [Archpriest Avvakum's *Paradise Lost: The Treatise Sniskanie i Sobranie o Bozhestve i o Tvari* as Interpretation of Biblical History]. In *Slovëne*. 2019. Vol. 8. No. 1. Pp. 188–222. DOI: 10.31168/2305-6754.2019.8.1.7
- Collis, R. The Petrine Instauration. Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689–1725. Leiden; Boston, 2012. 576 p.
- Golubev, I. F. Vstrecha Simeona Polotskogo, Epifaniya Slavinetskogo i Paisiya Ligarida s Nikolaem Spafariem i ikh beseda [The Meeting of Simeon of Polotsk, Epiphany Slavinetsky and Paisius Ligarides with Nicholas Spafariy and Their Conversation]. In *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury*. Leningrad, 1971. Vol. 26. Pp. 294–301.
- Grant, E. Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687. Cambridge, 1996. 816 p.
- Korzo, M. A. Ukrainskaya i belorusskaya katekheticheskaya traditsiya kontsa XVI – XVIII vv.: stanovlenie, evolyutsiya i problema zaimstvovaniya [Ukrainian and Belarusian Catechetical Tradition of the Late 16th – 18th Centuries: Formation, Evolution, and the Problem of Borrowing]. Moscow, 2007. 671 p.
- Kosmologicheskie proizvedeniya v knizhnosti Drevnei Rusi: V 2 ch. [Cosmological Works in the Literature of Ancient Russia: In 2 Parts]. The Publication by V. V. Milkov, S. M. Polyansky. Saint Petersburg, 2009. Part 2. Teksty ploskostno-komarnoi i drugikh kosmologicheskikh traditsii [The Texts of the Flat Earth and Other Cosmological Traditions]. 623 p.
- Lloyd, G. E. R. Aristotle: The Growth and Structure of His Thought. Cambridge, 1968. 324 p.
- Maslov, S. I. Kirill Trankvillion-Stavrovetskii i ego literaturnaya deyatelnost': opyt istoriko-literaturnoi monografii [Cyril Trankvillion-Stavrovetsky and His Literary Activity: An Attempt of a Literary and Historical Monograph]. Kiev, 1984. 245 p.
- Obolevitch, T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford, 2019. 240 p.
- Panchenko, A. M. Dva etapa russkogo barokko [Two Stages of Russian Baroque]. In *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury*. Leningrad, 1977. Vol. 32. Pp. 100–106.
- Panchenko, A. M. Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform [Russian Culture on the Eve of Reforms of Peter I]. In *Iz istorii russkoi kul'tury*. Moscow, 1996. Vol. 3. XVII – nachalo XVIII veka. Pp. 11–263.
- Panich, T. V. "Shestodnev" Afanasiya Kholmogorskogo [Hexameron by Athanasius of Kholmogory]. In *Khristianstvo i tserkov' v Rossii feodal'nogo perioda (materialy)*. Novosibirsk, 1989. Pp. 136–193.
- Raikov, B. E. Ocherki po istorii geliotsentricheskogo mirovozzreniya v Rossii [Essays on the History of the Heliocentric Worldview in Russia]. Moscow; Leningrad, 1947. Vol. 1. 191 p.
- Rainov, T. I. Nauka v Rossii XI–XVII vekov. Ch. 1–3. Ocherki po istorii donauchnykh i estestvenno-nauchnykh vozzrenii na prirodu [Science in Russia in the 11th – 17th Centuries. Parts 1–3. Essays on the History of pre-Scientific and Natural-scientific Views on Nature]. Moscow; Leningrad, 1940. 507 p.
- Sarafanova-Demkova, N. S. Ioann ekzarkh Bolgarskii v sochineniyakh Avvakuma [John the Exarch of Bulgaria in the Avvakum's Writings]. In *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury*. Moscow; Leningrad, 1963. Vol. 19. Pp. 367–372.



- Simonov, R. A. *Russkaya astrologicheskaya knizhnost' (XI – pervaya chetvert' XVIII veka)* [Russian Astrological Books (11th – the First Quarter of the 18th Century)]. Moscow, 1998. 145 p.
- Uspenskii, B. A. *Raskol i kul'turnyi konflikt XVII v.* [Schism and Cultural Conflict of the 17th Century]. In *Uspenskii, B. A. Etyudy o russkoi istorii*. Saint Petersburg, 2002. Pp. 313–360.
- Vucinich, A. *Science in a Russian Culture: A History to 1860*. London, 1965. 463 p.
- Zvonareva, L. U. *Naturfilosofskie predstavleniya Simeona Polotskogo* [Simeon Polotsky's Natural Philosophy Ideas]. In *Estestvennonauchnye predstavleniya Drevnei Rusi: Schislenie let. Simvolika chisel. "Otrechennye" knigi. Astrologiya. Mineralogiya*. Moscow, 1988. Pp. 228–246.

Olga Čadajeva

Palacký University, Olomouc, Czech Republic

DISPUTES ON THE UNIVERSE IN RUSSIA IN THE 17th CENTURY

The paper explores disputes, discussions, polemical and critical texts that arose in Russia in the 17th century and were related to the cosmological aspects of the worldview. The paper analyzes such episodes as the debate of Lavrentii Zizanii with editors Elias the hegumen of the Theophany Convent and Grigorii Onisimov, Evfimii Chudovskii's critical response to the *Crown of Faith* by Simeon Polotskii, Polotskii's critical review of the *Mirror of Theology* by Kirill Tranquillion-Stavrovetskii, and archpriest Avvakum's treatise *An Acquisition and Collection about God and Creation*, which contains a polemic with apocryphal elements of the worldview. The study demonstrates the shift in the emphasis of criticism of cosmological models and constructions from the problem of nomination to the question whether the superlunary world is measurable and cognizable. Another revealed tendency is the increased attention to the sources of information provided in the texts that are presented as doctrinal ones.

Keywords: Lavrentii Zizanii, Simeon Polotskii, Evfimii Chudovskii, archpriest Avvakum, cosmology, universe

