

Жанна Некрашевич-Короткая

QUINTA ESSENTIA ХРИСТИАНСКОЙ
ГОМИЛИИ В ПОНИМАНИИ
О. КАЗИМИРА ВИЮКА-КОЯЛОВИЧА SJ
И СОВРЕМЕННЫХ ЕМУ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
КИЕВСКОЙ ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ
ШКОЛЫ

Аннотация. Проповедники Барокко интенсивно обсуждали, в чем может быть сущность гомилии или, по выражению Теофраста Парацельса, ее *quinta essentia*. Авторы как Западной, так и Восточной Церквей искали пути сочетания гомилий пророческого и риторического типа, поэтому неудивительно, что существует сходство между, например, текстами проповедников киевской школы Кирилла Транквилиона (следует отметить предисловие к *Евангелию учительному* 1619 г. и *Ключ разумения* Иоаникия Галятовского 1659 г.) и произведением Казимира Кояловича *Modi LX sacrae orationis varie formandae (о различных способах создания проповеди)*. В этой работе Коялович пишет об использовании риторики и логики при создании гомилий, обсуждает часто встречающиеся „общие места“ (puncta). Характеризуя каждый способ создания гомилии, Коялович основывается на известной риторической схеме (*accessus – propositio – confirmatio*), а в примерах поясняет, как в каждом случае следует использовать разные риторические языковые средства. Автор обосновывает общую концепцию своего произведения также и элементами нумерологии, которые придают его работе особенную гармонию и законченность.

Ключевые слова: литература Литвы (на русской мове); литература Литвы (на латинском языке); Казимир Виюк-Коялович (Казимиерас Виюкас-Коялавичюс); Кирилл Транквилион; Лазарь Баранович; Иоанникий Галятовский.

Сочинения Казимира Кояловича (*24-06-1617–†02-11-1674) по риторике и гомилетике¹ относятся к духовному наследию как литовского, так и белорусского народа. Родившийся в Каунасе, получивший образование в Несвижской коллегии и Виленской академии, он много лет отдал преподавательской деятельности в Полоцкой иезуитской коллегии, и именно в Полоцке, будучи ректором этого учебного заведения, завершил свой жизненный путь².

В литературоведческих трудах имя Казимира Кояловича встречается нечасто. Исследователи обращали внимание, главным образом, на его риторический трактат *Institutionum rhetoricarum pars I–II (Основы риторики, части I–II)*, который был составлен автором по материалам его лекций, прочитанных в 1641–1643 гг. в Кражяй и Полоцке³, и издан в Вильне в 1654 г. Достаточно много внимания уделила этому трактату в специальных и обзорных работах

¹ Автор статьи благодарна Язэпу Янушкевичу, а также Татьяне Рощиной за помощь в облегчении доступа к оригиналам использованных в статье текстов XVII века.

² См.: Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя ў двух тамах, 2-е выд., Мінск: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2007, с. 79–80; Bronisław Natoński, „Kojalowicz Wijuk Kazimierz”, in: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN, 1967–1968, s. 269.

³ Из статей Б. Натоньского и Е. Ульчиной (см.: Bronisław Natoński, *op. cit.*, s. 268; Eugenija Ulčinaite, „K. Kojalavičiaus retorikos problematika”, in: *Literatūra*, 1983, sąs. 25 (3), p. 66) следует, что в указанный период К. Коялович читал лекции по риторике в Кражяй и Плоцке. Однако в других источниках (см.: Вялікае княства Літоўскае, с. 80; *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2002, s. 303) вместо Плоцка указан Полоцк. Эти сведения кажутся автору статьи более убедительными, если учесть тот факт, что с 1672 г. К. Коялович стал ректором коллегии в Полоцке. Тем не менее, для окончательного установления истины необходимо тщательное изучение документальных источников.

Евгения Ульчинайте⁴. Гораздо меньше изучено гомилетическое наследие Казимира Кояловича, которое состоит из двух трактатов: *Concionator extemporaneus, sive Sexaginta modi sacrae orationis varie formandae* (*Сиюминутный проповедник⁵, или Шестьдесят различных способов составления проповеди*), а также *Modi LX. sacrae orationis varie formandae* (*Шестьдесят различных способов составления проповеди*).

Достаточно подробные сведения об изданных трудах (в том числе и гомилетических) Казимира Кояловича представил Кароль Эстрайхер в *Библиографии польской*. Согласно сведениям библиографа, первое издание трактата *Modi LX* вышло в Вильне в 1644 г.: автор фиксирует наличие экземпляра этого издания в библиотеке Красиньских⁶. Однако, согласно библиографическому указателю *Index librorum Latinorum Magni Ducatus Lithuaniae saeculi septimi decimi*, составленному Дайвой Нарбутене и Сигитасом Нарбутасом, ни одного экземпляра этого издания в наиболее известных библиотеках Европы не сохранилось⁷. В целом, по-видимому, в библиографическую информацию относительно изданий трудов К. Кояловича вкралось множество ошибок и произошла путаница. Согласно вышеупомянутому библиографическому указателю Д. Нарбутене и С. Нарбутаса,

⁴ См.: Eugenija Ulčinaite, „K. Kojelavičiaus retorikos problematika“, р. 66–71; Eugenija Ulčinaite, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku: Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN, 1984, s. 25, 76.

⁵ Прилагательное *extemporaneus* употреблено здесь, на мой взгляд, в том же значении, которое в *Латинско-польском словаре* под ред. М. Плези предлагается (в отношении произведений христианских авторов) для прилагательного *extemporalis* ‘podręczny, łatwy do zdobycia’, см.: *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PAN, 1998, s. 467. Поэтому сочетание *Concionator extemporaneus*, скорее всего, здесь следует переводить как *Пособие для начинающего проповедника*.

⁶ Karol Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. 19, Kraków: Czcionkami Drukarni Uniwersytetu Jagellońskiego, 1903, s. 396.

⁷ *Index librorum Latinorum Lituaniae saeculi septimi decimi=XVII a. Lietuovs lotyniškų knygų sąrašas*, concinnaverunt Daiva Narbutienė et Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998, jr. 511.

в библиотеках многих европейских стран на сегодняшний день представлены экземпляры 1679 и 1694 годов издания книги *Concionator extemporaneus*, а также экземпляры 1668 и 1684 годов издания книги *Modi LX*. У К. Эстрайхера, однако, фиксируется не только не обнаруженное литовскими исследователями издание *Modi LX* 1644 года, но и равным образом не обнаруженное ими издание трактата *Concionator extemporaneus* 1684 года. Во втором случае ошибка польского библиографа очевидна: количество страниц (460) указывает на то, что здесь речь может идти не о трактате *Concionator extemporaneus*, а о трактате *Modi LX*, издание 1684 г. которого, действительно, содержит 460 страниц, в то время как *Concionator extemporaneus* и 1679, и 1694 гг. издания состоит из 336 страниц. В данном случае, по-видимому, путаница произошла из-за схожести в названиях двух трактатов.

Для сопоставления приведем те библиографические сведения об изданиях трактатов по гомилетике К. Кояловича, которые представлены в *Костельной энциклопедии* 1877 г. (т.е. еще до выхода в свет 19-го тома *Библиографии* К. Эстрайхера). Здесь указаны следующие издания книги *Modi LX*: Антверпен, 1668 и Кёльн, 1676. Таким образом, о первом издании 1644 г. никаких сведений нет. Далее читаем: «to samo p.t. „Sacer orator extemporaneus, seu 60 modi sacrae orationis varie formandae“ Colon. 1679, Vilnae 1684, Colon. 1694, Cracov. 1754)»⁸. Здесь даты и места изданий во всех случаях совпадают с информацией К. Эстрайхера, но в отношении названий этих изданий опять допущена неточность. В целом информация К. Эстрайхера относительно первого издания книги *Modi LX* в 1644 г. вызывает сомнение: библиограф почти совсем не описывает этого издания (не указывает издательства, количества страниц). Скорее всего, лично он этой книги не видел, а воспользовался информацией

⁸ *Encyklopedia Kościelna...*, wydana przez x. Michała Nowodworskiego, t. 10, Warszawa: W drukarni Czerwińskiego i Spółki, 1877, s. 497.

из вторых рук. К тому же известно, что К. Коялович в 1643–1647 гг. изучал теологию в Виленской академии и сочинял многочисленные панегирики⁹. Имел ли он в такой напряженный период жизни и творчества физическую возможность создать не просто практическое пособие, а серьезное научное исследование, каким является (как это будет показано ниже) книга *Modi LX sacrae orationis varie formandae*?

На сегодняшний день в различных библиотеках представлено несколько экземпляров антверпенского издания названной книги 1668 г.¹⁰ и ее виленского издания 1684 г.¹¹ Два экземпляра последнего из названных изданий (1684 г.) хранятся в Минске, в Центральной научной библиотеке имени Якуба Коласа. Из рукописных пометок на титульном листе одного экземпляра следует, что это книга из библиотеки Виленского новициата, из экслибрисов второго экземпляра – что он принадлежал разным духовным особам, а также библиотеке Несвижской ординации.

В исследовательской литературе представлены достаточно скупые характеристики трактата *Modi LX*. Кароль Мехежинский в своей книге *История красноречия в Польше* даёт такую первичную характеристику этой работы К. Кояловича: «Это практическое пособие для проповедников – риторика, изложенная в примерах»¹². Это определение польского ученого

⁹ См.: Bronisław Natoński, *op. cit.*, s. 269; Ludwik Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2: *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym: Apud Institutum Historicum Societatis Jesu, 1983, s. 86.

¹⁰ *Modi LX sacrae orationis varie formandae* a p. Casimiro Wiliuk Koiałowicz Societ[atis] Jesu s.t. doctore, gratiam incipientium collecti et praxibus illustrati, Antverpiae: [S. typ.], 1668, [16]. 336 p.

¹¹ *Modi LX sacrae orationis varie formandae* a p. Casimiro Wiliuk Koiałowicz Societ[atis] Jesu s.t. doctore, gratiam incipientium collecti et praxibus illustrati, Vilnae: Typis Academicis Societ[atis] Jesu, 1684, [8], 480, [4] p. – Ссылки в тексте приводятся по этому изданию с указанием страницы в скобках.

¹² Karol Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 3, W Krakowie: Nakładem Józefa Czecha księgarza, 1860, s. 405–406. – Автор статьи благодарна кандидату филологических наук Александру Бразгунову за предоставление ей этого ценного исследования.

вполне справедливо, тем более, что оно подсказано второй частью заглавия самой книги: «[Modi LX] gratiam incipientium collecti et praxibus illustrati» («([60 способов,] собранных и проиллюстрированных практическими образцами для начинающих [проповедников]»). Далее К. Мехежинский отмечает, что автор пособия отдаёт предпочтение примерам из Священного Писания, «и на основе догматов Священного Писания строит способы [составления] речи»¹³. С этой целью, пишет исследователь, К. Коялович разбирает различные тексты Евангелия, указывая, как возникают утверждения *ex thesi et hypothesis*, как целая речь может быть составлена в виде силлогизма либо энтимемы. В заключение К. Мехежинский делает следующий вывод: «Практическая методика, примеры, поддерживающие теорию, в самом деле оживляют науку; однако же, риторический и школярский дух характеризует всё это произведение в целом»¹⁴.

Бронислав Натоньский, автор статьи о Казимире Кояловиче в *Польском биографическом словаре*, ограничившись поначалу кратким замечанием о том, что в своём учебнике гомилетики автор «провозглашал трезвые взгляды», считает необходимым упрекнуть К. Кояловича как автора обоих учебников: «В примерах же, которыми снабжены упомянутые учебники, он то и дело поддаётся недостаткам эпохи: многословности и искусственному пафосу»¹⁵. Людвик Пехник, отметив, что свой учебник *Modi LX* К. Коялович написал «для слушателей теологии, будущих ксендзов», далее даёт следующую оценку концепции автора: «Излагая основные правила проповеднического искусства, он провозглашал разумные взгляды – умеренность и естественность, но в примерах, которые призваны были пояснять правила,

¹³ *Ibid.*, s. 406..

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Bronisław Natoński, *op. cit.*, s. 268–269.

подавался, однако, недостаткам эпохи – искусственности, пафосу и многословности»¹⁶. Похоже, что автор в данном случае некритически (причем без ссылки) воспользовался суждением Б. Натоньского. Однако ниже Л. Пехник пишет о том, что в течение семи лет К. Коялович выступал с проповедями в академическом костёле и «считался самым выдающимся проповедником в Литве»¹⁷. В подтверждение этих слов автор приводит соответствующие отзывы учеников К. Кояловича, считавших своего учителя непревзойденным проповедником. Трудно увязать эти отзывы с суждением об «искусственном пафосе и многословии». Данное высказывание (со ссылкой на статью Б. Натоньского) приводит в своей известной книге Евгения Ульчинайте (правда, лишь в отношении пособия по риторике 1654 года *Institutionum rhetoricarum pars I–II*)¹⁸, а оттуда, в свою очередь, эта оценка заимствуется исследователями нового поколения¹⁹.

Следует обратить внимание, что слова об «искусственном пафосе и многословии», которые, по мнению Е. Ульчинайте, справедливы по отношению к трактату *Institutionum rhetoricarum pars I–II*, были высказаны Б. Натоньским и Л. Пехником в качестве характеристики и другой книги К. Кояловича – *Modi LX*. Однако, на мой взгляд, между трактатом по риторике 1654 г. и трактатом по гомилетике, первое издание которого появилось в 1668 г. (если поставить под сомнение информацию К. Эстрайхера), Казимир Коялович прошел огромную

¹⁶ Ludwik Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3: *Próby odnowy Akademii Wileńskiej po pleńkach Potopu i okres kryzysu 1655–1730*, Rzym: Apud Institutum H. S. J., 1987, s. 186.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Eugenija Ulčinaite, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie*, s. 27.

¹⁹ См.: Ирина Богдановна Кравчук, *Латиноязычные риторика в Беларуси XVIII века и становление литературной теории: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.01.08 – Теория литературы. Текстология: На правах рукописи*, Гродно, 2008, с. 24.

школу – как теоретической подготовки, так и практической деятельности в качестве проповедника. Это позволило создать ему совершенно оригинальный гомилетический трактат, заслуживающий внимания современных исследователей. Е. Ульчинайте справедливо считает ярким свидетельством несовершенства риторики К. Кояловича тот факт, что она даже не была переиздана²⁰. Тогда, согласно этой же логике, наилучшим свидетельством того, что трактат *Modi LX. sacrae orationis varie formandae* следует расценивать как настоящий успех автора, является факт его переиздания не только в 1684²¹, но и в 1754 году (в издательстве иезуитской академии в Кошицах).

Эпиграфом для своей книги Казимир Коялович выбрал слова из Послания святого апостола Павла: *Quid enim? Sive per occasionem, sive per veritatem Christus annuntietur, et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*²² («Но что до того? Как бы ни проповедовали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться»). Эти слова должны были свидетельствовать о широте христианского мировоззрения К. Кояловича. Его приверженность Христу настолько велика, что для него не принципиально, из каких соображений – душеспасительных или меркантильных – будет проповедоваться учение Спасителя. Следовательно, особое значение для автора как для ученого приобретает выяснение высшей сущности христианской проповеди. Именно эта сущность должна была стать тем внутренним стержнем, на который автор «нанализывает» свои шестьдесят способов составления проповеди.

Понятие высшей (или пятой) сущности (*quinta essentia*) наиболее точно дефинировал известный ученый Филипп

²⁰ Eugenija Ulčīnaitė, „K. Kojelavičiaus retorikos problematika“, p. 70.

²¹ У К. Эстрайхера и у А. Б. Йохера отмечено также издание 1676 года, см.: *Index librorum Latinorum*, jr. 513. Это же издание отмечено и в 10-м томе *Костёльной энциклопедии* (Варшава, 1877), о чем шла речь выше.

²² *Ad Philip.* 1:18.

Теофраст Парацельс (* 1493 – † 1541): *Constat nihil aliud esse Quintam Essentiam, quam ipsam rei cujuslibet naturam, potentiam, virtutem et medicinam in re illa existentem, exutam hospitio et absque alieni corporis admixtione contentam*²³ («Известно, что Пятая Сущность есть не что иное, как сама природа какого-либо предмета, [его] сила, наилучшие свойства, а также целебная сила, заключенная в этом предмете; она существует в извлеченном виде и без примеси другой сущности»). Со времен Парацельса обнаружение высшей сущности любого предмета или явления означало высшую степень постижения этого предмета или явления, открывало путь к наиболее правильному и целесообразному его использованию.

Выяснение вопроса о высшей сущности гомилии приобрело особую актуальность во времена Казимира Кояловича. Именно в эпоху Барокко развитие гомилетики переживало определенный кризис и должно было выйти на качественно новый уровень. Теоретики проповеднического искусства предшествовавшего периода – эпохи Ренессанса – четко отделяли гомилетику профетическую (боговдохновенную) от формальной (логикориторической), часто отдавая предпочтение первой. Так, например, Иоганн Рейхлин в предисловии своего трактата *De arte praedicandi*, изданного в 1508 г., отмечал, что вначале, изучая красноречие, «он верил, что спасение заключается в нем и в хитросплетениях логики. Но потом стал думать по-другому и обратился к Священному Писанию: ко всему тому, что принадлежит Христу»²⁴.

²³ Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus, *Archidoxae Philippi Theophrasti Paracelsi Magni, Germani philosophi et medici sollertissimi, ac mysteriorum naturae scrutatoris et artificis absolutissimi, libri X: Nunc primum studio et diligentia Adami Schröteri, philosophi et poetae laureati etc. e Germanico in Latinum translatis et editi, marginalibus annotationibus, et indice copiosissimo, per Ioannem Gregorium Macrum, philosophum et medicum, adiectis: Cum gratia et privilegio imperiali ad septennium, Cracoviae: Mathias Wierzbiet, [1569]*, p. 53.

²⁴ G.R. Evans, „The Ars Praedicandi of Johannes Reuchlin (1455–1522)“, in: *Rhetorica*, vol. 3, № 2 (Spring, 1985), p. 99.

Огромный прорыв в проповедническом искусстве знаменовала собой эпоха Реформации. Мартин Лютер, не составивший цельного курса гомилетики, довольно часто высказывался в своих сочинениях о необходимых качествах проповеди²⁵. В виду того значения, которое имело храмовое проповедничество в протестантизме, в Германии в эпоху Реформации появилось множество сочинений по гомилетике. Интересно, что с конца XVI в. основное внимание гомилеты уделяют понятию *modus* – «способ» или «метод» составления проповеди. В гомилетических теориях немецких проповедников XVII в. уже конкретно фигурируют различные в количественном отношении наборы этих методов: от семи до ста. Однако не следует, возможно, вслед за автором статьи из энциклопедии Брокгауза и Эфрона квалифицировать эти интенции исключительно в негативном ключе, как «необузданное отыскивание „методов“»²⁶. Попробуем установить ту движущую силу в науке второй половины XVI–первой половины XVII в., которая инициировала активизацию формального направления в гомилетике.

Одним из важных факторов, повлиявшим на акцентирование формальной структуры проповеди, на мой взгляд, стало возрождение в XVI в. идей древнеримского ученого Марка Витрувия Поллиона. Его знаменитый трактат *De architectura libri decem* начинает активно переиздаваться в Италии со второй половины XVI в. Витрувий постулировал следующее понимание архитектуры: *Architectura est scientia pluribus disciplinis, et variis eruditionibus ornata, cujus iudicio probantur omnia, quae a ceteris artibus perficiuntur, opera*²⁷ («Архитектура есть наука, украшен-

²⁵ См.: *Энциклопедический словарь*, т. 9, издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, С.-Петербург: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1893, с. 162.

²⁶ *Ibid.*, с. 163.

²⁷ M. Vitruvii Pollionis, *De architectura libri decem ad Caesarem Augustum, omnibus omnium editionibus longe emendatiores, collatis veteribus exemplis. Accesserunt, Gulielmi Philandri Castilionii, cuius Romani annotationes castigatiores, et plus tertiam parte locupletiores. Adiecta est Epitome in omnes Georgii Agricoolae de mensuris et pan-*

ная многочисленными областями знания и разнообразными умениями: её законами проверяются все произведения, которые создаются в различных сферах искусства»). Такое понимание отдельной научной дисциплины как некоего интеллектуального универсума, смежного с другими областями знания, получает широкое распространение в эпоху позднего Барокко.

К первой половине XVII в. относятся также идеи Рене Декарта о «бесконечности вселенной» и изобретение им аналитической геометрии, знаменовавшее собой прорыв в трехмерное пространство. В 70-х годах того же столетия Готфрид Вильгельм Лейбниц разрабатывает теорию математического анализа и свою знаменитую «монадологию». Число, как и в античные времена, осмысливается не только в качестве математической, но и в качестве философской категории, причем теперь на новом витке развития знания. Эти великие открытия не могли остаться достоянием лишь точных наук; они, бесспорно, оказали влияние на развитие других отраслей знания, в том числе и гуманитарного.

Идеи немецких проповедников-реформаторов на фоне интеллектуального прорыва эпохи позднего Барокко содействовали активизации исследовательских интенций в сфере проповеднической практики не только католиков, но и православных в Великом княжестве Литовском. Следует упомянуть о том, что устная проповедь в Православной Церкви на протяжении многих веков не приветствовалась, слушать ее считалось великим грехом. Об этом, в частности, писал киевский митрополит Пётр Могила в своём трактате *ΛΙΘΟΣ abo Kamień z procy prawdy*²⁸. Тем не менее, уже с конца XVI в. православные священники практиковали устную проповедь, не в последнюю

deribus libros, eadem autore, cum graeco pariter et Latino indice locupletissimo. – *Lugduni*: Apud Ioan. Tornaesium, 1552, p. 2.

²⁸ *ΛΙΘΟΣ abo Kamień z procy prawdy Cerkwie Świątey prawosławney ruskiej, [...]* wypuszczony przez pokornego oycy Euzebia Pimina, W Monastyru Świątey y Czudotworney Ławry Pieczarskiej Kijowskiej, 1644, s. 346–354.

очередь под влиянием названных выше культурных тенденций протестантского и католического Запада. Это, в свою очередь, инициировало возникновение гомилетической традиции в православной культуре Великого княжества Литовского. Она формируется в практике духовного служения представителей киевской православной школы XVII в., в отношении которых в научной литературе предпринимались попытки разделить их в принадлежности к «греко-славянскому» и «польско-латинскому» типу проповеди. При этом у разных авторов встречаются противоречивые взгляды на принадлежность того или иного проповедника к тому или иному типу²⁹. Именно поэтому осмеливаюсь объединить их под одним общим названием представителей киевской проповеднической школы XVII в.

Свои взгляды на природу, сущность и форму гомилии православные писатели киевской школы чаще всего формулировали в предисловиях к сборникам проповедей. Кирилл Транквилион Ставровецкий, автор книги *Евангелие учительное албо казаня на неделю през рок и на празники Господские и нарочитым святым угодником Божиим* (Рохманов, [1619]), в «Предмове до чителника» декларирует чисто рационалистический подход к делу составления проповеди, который одновременно служит мотивацией составления данного сборника. Автор пишет:

Всякий убо человек разумный должен есть добрым умислом и живым рассудком уважити каждую речь пожитечную, ласкавы учителю, што за повагу и за пожиток за собою тягнеть, и до якового конца змеряет. [...] Прето я [...] умыслилем зобрати казаня з многих Писаний Божественных [...] и яко трудолюбная пчела, с цветов разумного раю, събирах духовную

²⁹ Противоречие заключается в том, что украинские исследователи определением «греко-славянский тип» объединяли разных авторов и относили это определение к разным периодам истории литературы. См., напр.: В. І. Кречотень, *Оповідання Антонія Радивиловського: З історії української новелістики XVII ст.*, Київ: Наукова думка, 1983, с. 19–25; С. І. Маслов, *Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность*, Киев: Наукова думка, 1984, с. 137.

сладость и составих книгу сию учителную с истинными догматы благочестия нашего, Святыя восточной и апостольской Церкви.³⁰

В конце предисловия Кирилл Транквилион поместил рекомендацию практического характера. Судя по тому, что именно ее автор сопровождал в своём издании маргиналией («Зри»), она имеет для него особенно важное значение:

Подобаеть ведати и сиа презвитеру, аще учение в Церкви твориши, то раздели слово на части, на кафизме едину часть, на шестои песни другую, и на литургии аще буде слово 3-е прочитай, аще же имаши дар от Бога родословия, ты от уст подавай учение, и утешение овцам Христовым, и солию украшай разумную пажить, даже сладостне изядят овца паствы твоея, сияже творяще, спасешися сам и прочих с тобою.³¹

Из этих слов следует, что необходимость структурирования и украшения (*expolitionis*) проповеди Кирилл Транквилион напрямую связывает со спасением души. Признавая, таким образом, боговдохновенность дара витийства, он требует от проповедников сознательного стремления к познанию божественной мудрости. Вот почему понятия «мудрость» и «добродетель» он сводит в одном контексте. Говоря о премудром Божественном слове как о «прекрасном цвете благовонном, вынесенном из рая небесного видения», автор призывает читателя: «видением красоты его увеселяйте очи разумныи, и познайте корень доброты его, яко многоплоден есть разума духовнаго, исполнен премудрости дивной, и в нем сокровище всякой добродетели сокровенно»³².

В предисловии («До чителника предмова належита») к книге *Зерцало богословия*³³ Кирилл Транквилион излагает

³⁰ *Евангелие учителное albo казаня на неделю през рок и на празники Господские и нарочитым святым угодником Божиим, съставлена трудолюбием Иеромонаха Кирилла Транквилиона проповедника слова Божого...*, Рохманов, [1619], с. 7 н.н.

³¹ *Ibid.*, с. 11 н.н.

³² *Ibid.*, с. 10 н.н.

³³ Первое издание этой книги вышло в Почаеве в 1618 г. В статье приводятся цитаты по уневскому изданию 1692 г.

последовательный путь умственно-духовного становления личности:

Наимилший и ласкавший читателю, в первых познай Творца своего яко есть дивный и великий [...]. Повторе познай самого себе яко естесь так дивное и разумное створеня. Потрете яко так великое и дивное створение весь свет той видимый, с таковым достатком, уготовал тебе на обитания, толко для единого тела видимого, а чтож помыслиш и розумеш яковыи добра непонятыи, невидимыи уготовал тебе пред заложеням видимого мира [...].³⁴

Итак, после этапов познания Творца и самого себя Кирилл Транквилион предлагает различно и многообразно познавать окружающий человека не только физический (природный), но и духовный (интеллектуальный) мир. Здесь перед нами – новая интерпретация известной с древнейших времен методики духовного становления личности, нашедшей отражение и в каббале, и в античной философии, и в средневековой схоластике. Именно «добра непонятыи, невидимыи», сточки зрения Кирилла, постигаются через искусство Божественного витийства. Поэтому проповедник должен быть образован с точки зрения техники составления проповеди, а в этом деле решающая роль отводится Кириллом правилам ее построения – композиции. По этой причине на титульном листе еще одной своей книги – *Перло многоценное*³⁵ – Кирилл Транквилион называет себя не иначе как «композитором»³⁶.

³⁴ Сия книга нарицаемая *Зерцало Богословии*, избрана от многих книг Богословских и трудолюбиемъ съставлена иеромонаха Кирила Транквилиона Проповедника слова Божия..., [Унев], [1692], с. 3 н. н.

³⁵ Первое издание книги вышло в Чернигове в 1646 г. В статье приводятся цитаты по могилевскому изданию 1699 г.

³⁶ Книга сия нарицаема *Перло многоценное*, для двох причин поважных: для высокого розума богословскаго и сладкоглаголиваго языка риторскаго и для поетицкого художества, книга то ствятая филозофии Бозскои мает в себе розум, которая съдержит в себе похвалу Триперсональному бозству, и страсти Христове, и похвалу Пресвятой Богородици, и инши многи песни духовнии: сладкии, весельи и плачливыи, композитор, або складачь сихъ вершов, Кирил Старий Транквилион Ставровецкий... [Могилев], [1699], с. 1.

Эта идея именно «составления», «построения», а не просто сочинения проповеди прослеживается также в творчестве Лазаря Барановича. Так, на титульном листе своей книги *Меч духовный* (S.l., 1666) автор указывает, что он эту книгу «сооружи»³⁷. Не случайно в качестве заглавия автор избрал один из наиболее парадоксальных евангельских образов – меч, который, по словам Христа, он принёс с собой (см.: *Евангелие от Матфея* 10:34). Проповедник разъясняет, что меч духовный – это слово Божье. Играя различными смысловыми контекстами, включающими слова «ухо» и «уста» (в том числе с использованием цитат из Священного Писания), Лазарь Баранович объясняет глубинный, эзотерический смысл этого евангельского символа применительно к практике христианской проповеди:

Не таков сей Меч, яко же Петров, иже Малху усече ухо; сей бо Меч Духовный, яко Глагол Божий, паче требует уха: Имея уши слышати да слышит. Что глаголет Меч Духовный, исходящ из уст Христовых? Сей Меч Глагол Божий возбраняеть, да невреденно будет ухо, паче же и усеченное исцеляет, яко же и Малху сотвори [...]. Сей Меч Духовный Глагол Божий, исходящ из уст Христовых, не убивает, но живит. Не о хлебе бо едином жив будет человек, но о всяком Глаголе исходящем из уст Божьих.³⁸

Такая установка позволяет читателю воспринимать слово проповедника как строительный материал для возведения своеобразного фортификационного сооружения, призванного оградить человека от духовного упадка «сих брани полных времен»³⁹.

Однако Кирилл Транквилион и Лазарь Баранович остались в истории гомилетики более практиками, нежели теоретиками проповеднического искусства. Ближе всех из числа православных

³⁷ *Меч духовный, еже есть Глагол Божий на помощь Церкви воюющей из уст Христовых поданный, или Книга проповеди Слова Божого, юже сооружи Господу поспешествующу и слово утверждающу* Лазарь Баранович... в лето [1666] от Р. Х., S.l., [1666].

³⁸ *Ibid.*, с. 21 н. н.

³⁹ *Ibid.*

проповедников Великого княжества Литовского подошел к созданию собственной гомилетической теории Иоанникий Гаятовский. Его книга *Ключ разумения* (1659), состоящая из 32-х «казаний», дополнена специальным разделом «Наука албо способ зложения казаня». Это и есть сформулированные автором основные правила составления проповеди. Они носят характер практических рекомендаций для проповедников. Излагая их, автор сразу же переходит к сути дела:

Кто хочет Казане учинити, найперше мает положити з Писма Святаго тему, которая есть фундаментом всего Казаня, бо ведлуг темы мусит ся поведати все казане, в котором знайдуются три части. Першая часть ЕКСОРДИУМ, Початок, в котором казнодея приступь чинить до самой речи, которую мает поведати и ознаимует людем Пропозыцию свою, постановлене умыслу своего. Што постановил и умыслил на казаню мовит, и показати, о чымъ хочеть казане мети, и просит Бога албо Пречистую Деву о помочь и людей о слухане. Другая часть НАРРАЦИЯ, повесть, бо в той части поведает южь казнодея тое людем, што обецал поведати, южь показуеть тую речь, которую обецал показати. Тая часть есть наибольшая, бо в ней все казане замыкается, и до ней иншии части стягаются. Третья часть есть КОНКЛЮЗИЯ, конец казаня, в той части казнодея припоминаеть тую речь, которую поведат в Наррации и напоминает людей, жебы оны в такой ся речи кохали, если будеть тая речь добрая, если зась злая, напоминает людей, жебы ся такой речи хронили.⁴⁰

Перед нами – классическая трехчастная схема построения ораторской речи, известная с античных времен. Еще Платон четко определял композицию речи: она должна состоять из вступления (первая часть), изложения, доказательств (вторая часть) и выводов (третья часть). Аристотель в начале 13-го раздела *Риторики* заявляет: *ἔστι δὲ τοῦ λόγου δύο μέρη· ἀναγκαῖον γὰρ τὸ τε πρῶγμα εἰπεῖν περὶ οὗ, καὶ τότε ἂποδείξαι* [Arist., *Rhetorica*, Bekker,

⁴⁰ *Ключ разумения священникам, законным и светским належащий от недостойного Иеромонаха Иоаникия Гаятовского, ректора и игумена монастыря Братского Киевского, [Киев]: Типом в Лавре Киево-Печерской, Року от Воплощения Христова [1659], л. СМА.*

page 1414a, line 32–33] («речь имеет две части, ибо необходимо назвать предмет, о котором идет речь, и доказать его»).

Но фактически древнегреческий философ вслед за своим учителем Платоном предлагал более сложную схему построения речи, которая состоит из предисловия, изложения вместе с доказательством, а также эпилога (*προοίμιον, πρόθεσις καὶ πίστις, ἐπίλογος*). Укоренившаяся позже пятичастная риторическая схема опиралась, тем не менее, на трехчастную: на первом этапе – *exordium*, на втором – *narratio* с тесно примыкающими *propositio* и *refutatio*, на третьем этапе – *peroratio (conclusio)*. Ту же трехчастную схему мы видим и у Казимира Кояловича. В основе каждого его «способа» – выделение следующих основных частей: *accessus* (подступ), *propositio* (представление, основной предмет), *confirmatio* (обоснование, доказательство). При этом *accessus* и *propositio* у него всегда выступают вместе, представляя на практике постулируемую Аристотелем двухчастную схему.

Связь гомилетической теории Иоанникия Галятовского с *Риторикой* Аристотеля выявляется также в особом внимании того и другого к необходимости четкой аргументации выдвигаемых в речи тезисов. Иоанникий пишет об этом так:

До того, што говориш на Казаню, доводи того писмом святым з Библии, албо сведоцтвом святого отца якого, Учителя Церковного, албо прикладом, албо подобенством, албо яким-колвек доводом потверди и подопри свою мову, то вдячнейшая твоя мова будет людем, которые тебе слушають, и веритимут тому, што говориш.⁴¹

В целом же наибольшее внимание Иоанникий уделяет подробному описанию того, как следует строить каждую из трех частей проповеди, как они должны согласовываться между собой и с темой речи, какие существуют различные способы составления «казаня» и как использование этих различных способов обуславливается различными внешними обстоятельствами.

⁴¹ *Ibid.*, л. СМД об.

Комментируя такой структурный подход к гомилетическому искусству (с учетом того, что проповедники называют себя «композиторами», которые «сооружают» свои речи), мы непременно должны обратить внимание на то, что в это время происходило в музыкальном искусстве Великого княжества Литовского. Во второй половине XVII в. композитор Николай Дилецкий (*1630–†1680) подошел к созданию теории совершенной темперации, позже досконально разработанной Иоганном Себастьяном Бахом в *Хорошо темперированном клавире*. Сам же термин «темперация» в переводе с латыни – «правильное соотношение, соразмерность». Результаты своих разработок по музыкально-теоретическим вопросам Н. Дилецкий изложил в знаменитой *Музыкальной грамматике*. Примечателен тот факт, что Н. Дилецкий окончил Виленскую академию и некоторое время работал в Вильне⁴². Огромное распространение благодаря творчеству Дилецкого в среде православных получило партесное пение, где принцип соразмерности также играет определяющую роль.

В целом музыка в теоретических исследованиях XVII в. сопоставляется уже не с математикой (как это было во времена Средневековья), а с поэтикой или риторикой. Именно в этот период в теории музыки начали использоваться риторические термины, в том числе ключевой для структурной организации речи термин – «dispositio». Показательно в этом смысле, что профессор Виленской академии Сигизмунд Ляуксмин был автором не только самого раннего пособия по риторике⁴³, но также автором самого раннего пособия по теории музыки. А в своём учебнике риторики С. Ляуксмин излагает мысль

⁴² См.: Вольга Уладзіміраўна Дадзіёмава, *Гісторыя музычнай культуры Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст.*, Минск: Беларуска-гуманітарна-асветніцкі цэнтр, 1994, с. 21.

⁴³ Eugenija Ulčainaitė, *Teoria retoryczna*, s. 25.

о необходимости теоретических знаний через аналогию с искусством музыки:

И в музыкальном искусстве недостаточно просто издавать звуки, бить по струнам и дуть в флейту. Всё это нужно производить со знанием дела. Существует определенная мера в звуках, песня должна быть гармоничной и пение слаженным: в самом ритме существует определенный порядок, сочетающий отдельные звуки.⁴⁴

Заметим, что зачастую проповедническая деятельность в XVII в. сочеталась с практикой вокального искусства. Так, Лазарь Баранович, который учился в иезуитской коллегии в Калише, а, возможно, и в Виленской академии⁴⁵, «был любителем церковного пения, руководил прекрасным хором и обеспечивал певчими Москву»⁴⁶. Трудно судить на основании доступной нам биографической информации, насколько близки были интересы Казимира Кояловича к музыкальному и вокальному искусству. Однако ту общую схему, которую он избрал для изложения каждого из 60-ти способов построения проповеди (*accessus – propositio – confirmatio*) возможно сопоставить не только с общепринятой структурой доказательства (тезис – аргументы – демонстрация), применяемой в логической теории аргументации, но и с трехчастными художественными формами – как музыкальными, так и литературными.

Именно в эпоху Барокко риторическое искусство необыкновенно сблизилось с искусством поэзии. Упомянутые выше проповедники Кирилл Транквиллион и Лазарь Баранович в истории литературы часто определяются как поэты⁴⁷. Что же

⁴⁴ Цит. по: Тамара Уладзіміраўна Ліхач, *Тэорыя харальных спеваў на Беларусі*, Мінск: Беларуская дзяржаўная акадэмія музыкі, 1999, с. 5.

⁴⁵ См.: Ludwik Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 95.

⁴⁶ Валерій Шевчук, *Муза роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть: У 2-х книгах*, кн. 2: Розвинене Бароко. Пізнє Бароко, Київ: «Либідь», 2005, с. 130.

⁴⁷ См., напр.: Валерій Шевчук, *op. cit.*, с. 128, 591.

касается К. Кояловича, то он, как уже отмечалось, в годы учебы в Виленской академии сочинял многочисленные панегирики, а в трактате *Modi LX* при необходимости также прибегал к поэтической форме выражения. Так, например, в разделе «Prais» «первого» способа автор эмоционально восклицает:

O quam dignioribus amor Divinus variat formis, ut hoc nobis persuadeat, quod
Deus, Deus noster sit.
Se nascens dedit socium
Convalescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in proemium [p. 10].

(«О насколько более достойными и разнообразными формами отличается божественная любовь, чтобы это нас убедило в том, что Он – Бог, наш Бог! Рождаясь, Он дал Себя в союзники, В сотрапезники для пищи; Умирая, [отдал] Себя в искупление, Царствуя, отдаёт Себя в награду.»)

Таким образом, становление ораторского таланта К. Кояловича и формирование его взглядов на проповедническое искусство происходило на фоне бурного развития различных наук, в условиях синкретичности интеллектуального социума эпохи позднего Барокко. Его гомилетическая теория изложена в предисловии к книге *Modi LX*, которое состоит из пяти частей и имеет заголовок «*Modi orationis sacrae formandae praemonitiones*» («Предписания относительно способа составления проповеди»).

В начале первого раздела автор обращается к ученым мужам – искушенным и знаменитым ораторам, излагая цель предпринятого им труда. «*Nihil mihi vobiscum, magni orbis Doctores, nisi ut veniam petam, quatenus liceat, simplici rate aureum littus vestri maris radere*» («О великие и знаменитые ученые мужи, ничем я вас не потревожу, разве только попрошу разрешения, насколько это возможно, достичь золотого берега вашего моря на простом плоту») [p. 2 n.n.].

Это, фактически, вернувшаяся из средневековой литературной традиции формула авторского самоуничужения. Интересно, что у Иоанникия Галятовского можно найти указание относительно возможности начать проповедь с самоуничужения. «Ексордиум», – пишет проповедник, – «можешь часом написати понижаючи себе, приписуючи собе недосконалость, слабость и неуместность, гды хочешь што великое мовити албо кого великого хвалити»⁴⁸. Как видим, Иоанникий предлагает прибегать к самоуничужению не ради него самого, а лишь для создания антитезы. Такое переосмысление средневековой литературной традиции возникло в эпоху Барокко под влиянием интеллектуализма эпохи Ренессанса. Поэтому и К. Коялович развивает свою мысль уже в несколько ином русле: *Felices, quos Spiritus ab alto imbuat! De cujus plenitudine prolocutus Petrus, repentinus e piscatore Orator; plura hominum millia uno sermone, quam piscium multis retibus cepit* («Счастливы те, кого Дух [Святой] с небес наполняет! Преисполненный им, заговорил Пётр, неожиданно превратившись из рыбака в проповедника. Тысячи людей он пленил одним словом больше, чем тысячи рыб – сетями»).

Упоминание Святого Петра, по-видимому, призвано отразить стремление многих проповедников (как католиков, так и православных) отдавать приоритет «профетическому» (т.е. боговдохновенному) пониманию природы проповеди. Так, Кирилл Транквилион в предисловии к упомянутому выше *Евангелию учительному* приводит следующую мотивацию своего труда: «И не просто сам на сие дело трудное вышше силы моей дръзнух; но в первых слово Г[оспод]а моего И[и]с[уса] Х[рист]а понуди мя, абым таланту его мне недостойному уверенного, не закопав в темную землю неведомости без прибытку и без пожитку ближних моих»⁴⁹. Но, используя уничижительные самоопределения «аз наубожайший», «мне недостойному», Кирилл Транквилион,

⁴⁸ Ключ разумения священникам, л. СМВ об.

⁴⁹ Евангелие учительное, с. 7 н.н.

тем не менее, сравнивает себя с «трудолюбной пчелой», к тому же подчеркивает своё «я» творца⁵⁰.

Развивая далее известный по Евангелию от Луки и Евангелию от Иоанна образ апостола Петра как «ловца человеков», К. Коялович непосредственно апеллирует к проповедникам:

Hujus impetu velificatis, hujus motu corda animosque hominum impellit; perfectissimo ac vobis noto sapientiae Divinae magisterio. Illis interea qui vos a longe desiderio sequuntur: quemadmodum aliis subsidiis, ita arte et exercitatione opus est, ut creatura suo cooperetur Creatori. Nam „si rum-puntur retia“, id est, si sermo est non satis dispositus et aptus, „et non labitur piscis, non humanae hoc facundiae est opus, sed supernae vocationis munus“, inquit D. Ambr. in caput 5. Luc. Quamquam in hoc genere orationis, semper humana facundia et ingenium jacent: nec plus valent, quam Divini eloquii, obsequiosa instrumenta.

(«Вдохновляемые им, вы распускаете паруса, побуждаемые им, вы волнуете сердца и души людей; тогда и Вам открывается совершеннейшее наставление Божественной мудрости. Однако же и тех, кто поодаль в [душевном] устремлении идут за Вами следом, также нужно поддерживать искусством и упражнением, чтобы творение соответствовало своему Творцу. Ведь „если сети разрываются“, то есть если речь недостаточно хорошо распределена и отлажена, „а рыба не ускользает, то это – не плод красноречия, а дар небесного призвания“, – говорит Святой Амвросий в [комментариях] к пятой главе Евангелия от Луки. Впрочем, в этом роде речи в основе всегда лежит человеческое красноречие и талант; но они выступают лишь как услужливые инструменты Божественного витийства») [р. 2 п.п.].

Этими словами К. Коялович, по сути, «уравнивает в правах» профетический и риторический типы проповеди.

Во втором разделе предисловия К. Коялович весьма основательно поясняет практическую полезность своего пособия, составленного именно в соответствии с избранным им принципом (путем перечисления «способов», проиллюстрированных примерами):

⁵⁰ *Ibid.*

Qui modos hos volet sibi auxiliares, assumpta sententia dictionis, adeat unum alterumque illorum: atque adeo cum placet, plures explorando, quis eorum sententiae tractandae commodior sit. Omnes certe non percurret, quin excite- tur ingenium, et voti compos fiat. Id tanto potiori jure faciendum, quia non ex quovis loco duci quaevis oratio potest. [...] Juvabit insuper ad facilitatem usus eorum acquirendam, eandem sententiam exercitationis causa a Tyronibus juxta varios modos tractari. Unde id quoque solatii veniet, quia luce clara cognoscent sacratum faecunditatem scripturarum: quae de eadem re, divertissime dicenti, sententias et sensus tot varietati dictionis conformatos, suppediabit: ut vix ipse orator, de eodem re a se dici, sibi credat.

(«Кто захочет [использовать] эти способы в помощь себе, пусть, выбрав тему речи, следует за одним и другим из них, и так исследуя сколь угодно большее [количество способов], какой из них будет более пригодным для изложения темы. Конечно, он не охватит всех [способов], но по крайней мере укрепится [его] талант, и он получит желаемое. На том большем основании следует это делать, что всякая речь не может создаваться с любого места. [...] Это будет также способствовать более лёгкому использованию такого [приёма], чтобы одна и та же тема разными способами излагалась новичками. Отсюда возникнет и своего рода отрада, поскольку они ясно познают богатство Священного Писания: что из одного и того же предмета, по-разному изложенного, будет возникать столько содержаний и смыслов, упорядоченных разнообразием изложения; в конце концов оратор едва ли сам себе поверит, что [всё] это говорится им об одном и том же») [р. 2–3 п.п.].

Упоминание «отрады», безусловно, отсылает к античному понятию *κάδαρισς*, переосмысленному в русле христианской словесной культуры. Мысль же о том, что «речь не может создаваться с любого места», близка также Иоанникию Галятовскому, который в трактате *Наука albo способ зложения казаня* особое внимание уделяет именно тому, как составить вступление (*exordium*), в котором «Казнодея [...] ознаимует людем Пропозыцію свою, постановлене умыслу своего»⁵¹. При этом Иоанникий, говоря о том или ином способе «учинити

⁵¹ Ключ разумения священникам, л. СМА, СМВ–СМВ об.

ексординум», ссылается в качестве примеров на свои же проповеди, помещенные перед *Наукой* в книге *Ключ разумения*. К. Коялович предлагает своим читателям еще более простую схему: им не придется листать книгу в поисках нужного примера, поскольку практическая иллюстрация для каждого способа (*praxis*) приводится непосредственно после описания самого способа.

Об этих примерах К. Коялович говорит отдельно в третьем разделе своего предисловия:

Quia ad facilitatem praeeptis comparandam Praxes, sive exempla singulis subnecto, nemo ab iis obsecro aut cultum singularem aut eruditionem exigit. Existimo enim minimum interesse, quam comptus ornatusque sit ductor, dum iter rectum monstret [...]. Nemo etiam formam perfectam Orationis sacrae ex iisdem exemplis sumat: quia non ago Oratorem, sed puncta quae possent oratione deduci, suggero.

(«Для того, чтобы было легче, я добавляю к отдельным правилам практические примеры, или образцы, но прошу, пусть никто не пытается воспринимать их как отдельную форму обучения или способ познания. Ведь я полагаю, что меньше всего важно, насколько хорошо наряжен и украшен предводитель, который указывает правильный путь [...]. Также пусть никто не извлекает из этих примеров совершенную форму проповеди: ведь я не создаю проповедника, но предлагаю пункты, которые можно применить в проповеди.») [р. 3 п.п.].

Из этих слов следует, что К. Коялович в своём пособии по гомилетике *Modi LX*, в отличие от риторического трактата *Institutiones rhetoricae*, уже не «проявляет явной склонности к логической форме диспозиции»⁵². Термин *puncta* для характеристики одного из возможных способов диспозиции использовал профессор риторики в Вильнюсе Кристофор Лосевский. В своей риторической теории он предлагал диспозицию посредством пунктов, т. е. посредством перечисления основных тезисов речи (*puncta orationis*) либо аргументов, относящихся к делу (*puncta*

⁵² Eugenija Ulčinaite, *Teoria retoryczna*, s. 76.

argumentorum)⁵³. Но К. Коялович понимает *puncta* скорее как *monita* (предписания). При этом автор делает отдельную оговорку, адресованную любителям плагиата: его *puncta*, воспринятые через практический материал самого автора, без чего-то «своего» (*sine suo*), в конце концов *facillime frauduntur* («очень легко приводят к заблуждениям»). Эту мысль К. Коялович подкрепляет авторитетом своего собрата по Ордену иезуитов Клавдия Аквавивы (*1543–†1615), ссылаясь на его сочинение *Epistola de concionatoribus* (*Письмо о проповедниках*) [р. 3 п.п.]. Надо думать, что гомилетические взгляды Клавдия Аквавивы оказали на К. Кояловича значительное влияние: в дальнейшем в трактате *Modi LX* он неоднократно упоминает этого автора, а «17-й» способ даже формулирует на основе его предписания из названного выше сочинения [р. 132–133].

В четвертом разделе предисловия К. Коялович непосредственно формулирует те принципы, в соответствии с которыми он строит свою гомилетическую теорию:

In dividendis his modis non ita spectavi series generum et specierum, ut singulas rigide atque metaphisice distinguerem, sed majoris claritatis gratia nonnunquam tanquam novos distinctosque explicui, qui alio capite includi merito poterant: quemadmodum etiam multos, brevitatis studio non distinxi, quibus distinctio conveniebat. Facile obtinebo veniam apud Logicos, si utiliter instruxero Rhetores. Porro quia duplex est classis assumptorum ad orationem sacram formandam modorum: altera quae ex scripturae sacrae fontibus apertius fluit, altera quae de rivis Rhetoricis notuis ducitur; digniori primas partes merito concesseris. Utriusque autem nexus esto, ut principia Rhetorica scripturae sacrae firmentur robore, et in scripturae proponendis dogmatibus Rhetorico utamur ductu, ne humano destituamur progressu.

(«В том, как должно разделять эти способы, я не столько исследовал ряды видов и разновидностей, чтобы строго и к тому же метафизически распределить [их], но ради большей ясности; иногда я истолковываю как новоопределенные те [способы], которые вполне могут быть включены в

⁵³ *Ibid.*, s. 75.

другую главу; с другой стороны, из-за стремления к краткости я не выделил многих [способов], которые следовало выделить. Но я легко добьюсь прощения у логиков, если с пользой буду наставлять риториков. Далее, есть две группы способов, приемлемых для составления проповеди: один – более явно вытекающий из источников Священного Писания; другой – более привычно выводящийся из риторических правил. Предоставь заслуженно первые роли более достойному. Но будь приверженцем и того, и другого, чтобы начала риторики укреплялись силой Священного Писания и [чтобы] в изложении догматов писания мы пользовались риторической формой, – так, чтобы мы не остановились в человеческом развитии.» [р. 4 п.п.].

Из этого фрагмента явно следует, что в своей теории К. Коялович стремится, во-первых, объединить риторику с логикой («я легко добьюсь прощения у логиков, если с пользой буду наставлять риториков»), а во-вторых (как уже было отмечено выше), профетический и риторический типы проповеди («есть две группы способов, приемлемых для составления проповеди»). Фактически, он в действительности исходит в первую очередь из практических потребностей *Tyronum* (т.е. начинающих проповедников) и исследует все выделенные им способы не ради какой-то единой научной концепции (пусть даже самой современной и совершенной), но *majoris claritatis gratia* («ради большей ясности»).

В пятом разделе своего предисловия К. Коялович обращает внимание на тот аспект, который связан непосредственно с личностью оратора-проповедника и с основным предназначением проповеди. В самом начале этого раздела как раз упоминается *Tyro* – новичок:

Nunquam Tyro ad dicendum procedat, quin apud se prius statuat: quod vitium oratione persequi, aut quam virtutem commendare velit. Ita fiet, ut et certo passu ad scopum tendat, et multa vana in verbis rebusque devitet. Felicior Orator, si ejus persuasum quispiam de plebe sincere pectus tundat, quam si ad inanem eloquentiae famam tota civitas plaudat.

(«Пусть новичок никогда не приступает к произнесению [речи], прежде чем не решит для себя, какой порок обличать или какую добродетель прославлять он желает в речи. Это нужно для того, чтобы он и цели [своей] верным путем достиг, и множества всего пустого в словах и делах избежал. Более счастлив оратор, если под его воздействием кто-то из простолюдинов искренне заплачет, чем если все присутствующие будут приветствовать аплодисментами брэнную славу красноречия.»)
[р. 5 п.п.].

Здесь К. Коялович, как и множество его предшественников (начиная с Аристотеля), указывает на необходимость четкого определения темы проповеди. Подобным образом, Иоанникий Галятовский, назвав три части, из которых должна слагаться проповедь (эксордиум – наррация – конклюдия), далее подчеркивает: «Тыи все части маются згажати з темою, бо як з малого жродла выходит великая река, еднак вода в реце згожається з тою водою, которая есть в жродле, так з малой темы великое походит казане, зачим части котрыися в казаню находят, повинны ся з темою згажати, жебы штося в теме находят, тое в эксордиум и в наррации, и в конклюдии ся находовало»⁵⁴. Ниже, по своему обыкновению, Иоанникий приводит примеры того, как в его «казаниях» всегда все части соответствуют одной и той же теме.

Наконец, в шестом, последнем, разделе своего предисловия К. Коялович призывает христианского проповедника в первую очередь отталкиваться от учения Христа: *non aliud praedicet, quam IESUM Christum crucifixum* («пусть он не проповедует ничего другого, кроме распятого Иисуса Христа»). Он гневно осуждает тех проповедников (иронически называя их *aulicissimi* – досл. «весьма придворные»), которые *dicteria, et Aesopo pene similia somnia, e ruderibus indignissimae eruditionis petuntur, scripturae autem auctoritatis et sinceri nec male tori sensus contem-*

⁵⁴ Ключ разумения священникам, л. СМА–СМА об.

nuntur («обращаются к едким островам и к разному вздору, чуть ли не наподобие Эзопа, из рухляди самого отвратительного познания; авторитет же Писания с искренним и неизвращенным смыслом, отвергают») [р. 5 п.п.]. Иоанникий Галатовский также решительно предупреждает каждого проповедника: «Постерегай и того пилне, жебы наука в твоём казаню згажалася з наукою Христовою, Апостольскою, Святых Отец и всея Церкви Православной, бо если ты на казаню не такое веры будеш учить, якую Црков заховует, [...] место нагороды вечной одержиш от Бога каране вечное»⁵⁵.

Подобно тому, как Кирилл Транквилион предостерегает своих читателей от козней дьявола, который «сподвиг на лютую брань през человеков некоторых малоумных и злосливых и простотою глупства помраченных»⁵⁶, К. Коялович завершает своё предисловие гневным осуждением тех, *qui Haereses scandalizant, pietatis integritatem subvertunt, verbum Dei adulterant, ejusdemque esuriam sinceram malis obsoniis corrumpunt* («которые совращают ересями, извращают чистоту непорочности, оскверняют слово Божье и истребляют целомудренную жажду Его (т е. слова Божьего – Ж. Н.-К.) ради дурной пищи»). В последних же словах, согласно древней традиции христианской книжности, К. Коялович смиренно обращается к каждому читающему его слова: *ora pro me et te* («помолись за меня и за себя»), а относительно своего труда просит: *si juvat, utere* («если нравится, используй») [р. 6 п. п.].

Предисловие К. Кояловича к его трактату *Modi LX. sacrae orationis varie formandae* позволяет достаточно полно сформировать представление об особенностях его гомилетической теории. Потому нет нужды детально останавливаться на подробной характеристике отдельных способов составления проповеди.

⁵⁵ Ключ разумения священникам, л. СМД об.–СМЕ.

⁵⁶ Евангелие учительное, с. 8 н. н.

Каждый из них базируется на той или иной традиции, существующей в рамках гуманитарных дисциплин (риторики, поэтики, логики), но каждый из них раскрывается автором применительно к необходимости популярной интерпретации богословских догматов христианского вероучения. При этом автор выстраивает свои способы по принципу «от простого к сложному». Так, в первых семи способах автор предлагает разнообразные модели толкования евангельских сентенций: при помощи «поворачивания» (*ex reflexione*) к природе, искусству или Священному Писанию («первый» способ); при помощи «поворачивания» к общеизвестному использованию какого-либо предмета («второй» способ); через раскрытие различных смыслов, принятых Костёлом, – буквального, либо исторического (*literalis*), морального (*moralis*), аллегорического (*allegoricus*) и глубинного, эсхатологического (*anagogicus*) («третий» способ); в соответствии с единым смыслом, который, однако же, *geminatur aut multiplicatur* («раздваивается или множится») [р. 30] («четвертый» способ) и т.д. Начиная с «восьмого» способа, К.Коялович предлагает строить проповедь при помощи многообразного использования различных тропов (аллегии, символа, антитезы, олицетворения, риторического вопроса) и т.д.

Здесь, однако, следует сделать оговорку, что еще в предисловии К. Коялович предостерегает начинающих проповедников от излишнего панегиризма и слишком большого стремления к изяществу речи. Разве, говорит он, упоминание деяний святых нужно не для того, чтобы призвать людей подражать их добродетелям? Фактически, это замечание есть не что иное, как требование простоты стиля, призыв быть понятным для своих слушателей. Эту же проблему К. Коялович затрагивает и при изложении «восьмого» способа – первого из числа тех, где он рекомендует использовать аллегию. Автор предупреждает (в первую очередь начинающих проповедников), что возможность

использования этого способа определяется характером аудитории. Аллегория, указывает он, не годится для выступления перед простым народом. *A tali enim hominum grege non intelliguntur: quod si non intelliguntur, nullum fructum faciunt* («Для этого рода людей они непонятны, а то, чего не понимают, то не приносит никакой пользы») [р. 55]. Об этом же писал Иоанникий Галатовский: «Старайся жебы все люде зрозумели тое, што ты мовиш на казаню»⁵⁷. Ведь как для православного, так и для католического проповедника главной задачей было воспитание слушателей в духе истинных христианских добродетелей.

И всё же К. Коялович преклоняется перед красотой и изысканностью слога, и поэтому с особой тщательностью объясняет разницу в употреблении тех или иных художественных средств. Так, назвав восьмой способ «аллегорическим», автор тут же уточняет, что это *Allegoria rhetorice sumpta, non autem Theologica, de qua actum est modo tertio* («аллегория, использованная риторически, а не теологически; о последней шла речь в третьем способе») [р. 54]. Аллегория в его интерпретации приобретает некую материализованность, пластичность – не под влиянием ли идей Витрувия? Вот как выглядит описание «одинадцатого» способа:

Ad Allegoriam imperfectam hic quoque refertur, sed praeter Allegoriam, habet aliquid ex inventione Poetica: quod tamen grave debet esse omnino ac liberale, et Christiana apprehensione dignum habet usum potissimum in Panegyricis orationibus: cum in laudem alicujus eriguntur altaria, monumenta, tituli; quod idem in vitiorum reprehensione fit representando supplicia, Carceres, tormenta conscientiae etc.

(«Он также относится к неполной аллегории, но, кроме аллегории, содержит в себе и кое-что из арсенала поэтики. То, что должно быть значительным, благородным, достойным христианского постижения, используется главным образом в панегирических проповедях, когда для

⁵⁷ Ключ разумения священникам, л. СМД об.

восхваления кого-либо сооружаются колонны, пирамиды, триумфальные арки, алтари, монументы, [водружаются] почетные надписи. А то, что [создаётся] ради осуждения пороков, состоит в наглядном изображении наказаний, тюрем, мук совести и т.д.» [р. 78].

В *praxis*-е, иллюстрирующем данный способ, К. Коялович демонстрирует свои блестящие познания не только в области теологии, но также и в области истории (возможно, под влиянием брата Альберта?). Так, в проповеди, которая читается в праздник Непорочного зачатия Пречистой Девы Марии, К. Коялович предлагает представить аллегорическое тройное знамя (*triplex vexillum*), состоящее из знамён трех цветов – красного, белого и черного. Аллегорическое значение черного знамени автор раскрывает следующим образом:

[Vexillum nigrum] ferele triumphatis hodie hostibus, fortunatum autem nobis signum; Vetulinus Tyrannus Authore Bineto organa ex ossibus hostium caesorum struxerat, quibus inscripsit: „Saltus regum, mors hostium“. Similis nobis cantio tot millibus annorum occinebatur eratque saltus Daemonum, mors hominum, donec hodierna dies illuxit, quae innocentia et vita generi humano in D. Virgine restituta fatalem hostibus intulit noctem. Hanc dum nigro vexillo signamus, revocare libet factum Olgierdi magni Ducis Litvaniae qui Moschorum metropoli armis occupata, vexillum Litvaniae in ipso Capitolio Moschoviae defigi, in perpetuum triumphum monumentum voluit.

(«[Черное знамя –] роковой знак для побежденных сегодня врагов, а для нас – счастливый. Правитель Ветулин, как пишет Бинэ⁵⁸, изготовил музыкальные инструменты из костей убитых врагов и написал на них: «Радость царям, смерть врагам». Подобное песнопение и у нас звучало столько тысяч лет, и была [это] радость демонам, смерть людям до тех пор, пока не воссиял нынешний день, который, в то время как через Св. Деву возродилась для рода человеческого непорочность и жизнь, принёс

⁵⁸ Вероятнее всего, имеется в виду о. Этьен Бинэ (Etienne Binet) SJ (*1569–†1639), имя которого упоминается в исследованиях по истории христианской культуры (см., напр.: *Piety and plague: from Byzantium to the Baroque*, edited by Franco Mormando, Thomas Worcester, Kirksville: Truman State University Press, 2007, p. 206, 224 etc.).

смертносую ночь врагам. В связи с тем, что мы обозначаем ее черным цветом, можно вспомнить деяние великого князя литовского Ольгерда, который, захватив в войне столицу москвичей, пожелал, чтобы в самом московском Кремле было установлено знамя Литвы в вечную память о победе»).

По-видимому, эта историческая аналогия была особенно дорога автору, поскольку далее он эмоционально восклицает:

Quid ni ex similitudine humanarum rerum arguamus? In ipso capitolio, aeoque corde inferni, vexillum triumphatricis innocentiae fixum, quando juxta Psal. 63 „Sagittae parvulorum“, id est infantium, „factae sunt plagae eorum“, id est Daemonum et „confirmata est contra eos virtus eorum“, virtus utique, tot saeculis trepidata, hodiernae lucis momento, elisa.

(«Разве можем мы показать что-либо [более] наглядно, кроме как через уподобление людским делам? В самом кремле, и к тому же в самом сердце преисподней, установлено было знамя победительницы-непорочности, когда, согласно Псалтири (63), «стрелы малых», т.е. детей, «стали язвами их», т.е. демонов, и «укрепилась против них сила их». И вот эта сила, которая столько лет приводила в содрогание, подавлена светом сегодняшнего дня») [р. 85–86].

Такое густое накопление «эрудиций» (упоминание античного правителя Ветулина со ссылкой на иезуитского писателя Бинэ, а также пример из отечественной истории, вплетенный в контекст библейской цитаты) – излюбленный приём Казимира Кояловича, и приём этот, надо думать, производил огромное впечатление на его слушателей.

Примеры из светской истории приводили также и православные проповедники. Так, Иоанникий Галятовский, рассуждая в «казании» на Успение Пресвятой Богородицы о покорности Девы Марии, говорит о том, что она называла себя «раба Господня», «служебница Панская». В противоположность ей, отмечает автор, «Сапор, Кроль Перский назывался братом Солнца и Месяца, Перрус Кроль Епиротский, называл себе Орлом, а

сенаторов крылами своими, Аттиля Кроль Венгерский назывался бич Божий и страх света. Пречистая Дева зась покорная малым себе титулом называла»⁵⁹. У К. Кояловича подобные сопоставления фрагментов священной и светской истории, как правило, еще более усложняются дальнейшей цитатной амплификацией. Так, рассказывая в «четвертом» способе о том, как смысл одной и той же сентенции *geminatur aut multiplicatur* («раздваивается или множится»), автор начинает с вопроса, выстраивая затем сложную цепочку:

Cur ascendente Jesu in naviculam, „motus sit permissus in mari“⁶⁰. Julius Caesar, nauclero inter fluctus trepido „Ne, inquit, timeas, Caesaris fortunam vehis“. Nec navi, in qua Christus, melius conveniebat „et ecce motus factus est in mari“ *Matth.* 8. Dat causam Allegoricam D. Hier. in gloss. 8 trab. „Qui magna fecit in terra, transit ad mare, ut et ibi faciat, et Dominus maris ac terrae appareat“.

(«Почему, когда Иисус вошел в лодку, «на море поднялась буря»? Юлий Цезарь сказал кормчему, который испугался бури: «Не бойся, тебя влечет судьба Цезаря». Но не столько к лодке, в которой [был] Христос, относилось «и вот, сделалось волнение на море» (Матф. 8). Объяснение аллегории даёт Св. Иероним в примечании к 8-й главе: «Тот, кто творит великое на земле, переходит к морю, чтобы творить и там, и таким образом оказывается Властелином моря и земли»».) [р. 31].

В подборе исторических аналогий К. Коялович в точности следует постулированному им же самим правилу *quod grave, liberale et Christiana apprehensione dignum* («то, что значительно, благородно и достойно христианского постижения») [р. 78]. В *praxis*-е «девятого» способа, написанном на день памяти Святого Игнатия Лойолы, автор использует аллгорию разнонаправленных ветров, противостоящих лампаде Св. Игнатия.

⁵⁹ Ключ разумения священникам, л. РНА.

⁶⁰ Эти слова К. Коялович приводит как библейский топос: образ взбуршевавшего моря часто встречается как в Ветхом, так и в Новом Завете, однако не в том виде, в каком цитирует автор.

At lucerna ejus extincta non est, adeoque inter tenebras poenarum et carcerum, illud Senecae in Consol. ad Helu. a luce Ignatiana emicuit: „Carcerem intravit Socrates, ignominiam loco detractus. Neque enim poterat carcer videri, in quo Socrates erat“. Verius dixeris, in quo Ignatius erat, et lucem admirandae in suscepto sancto proposito constantiae spargebat.⁶¹

(«Но лампада его не погасла: ведь даже среди тьмы страданий, даже в тюрьме сверкают от света Игнатия знаменитые слова Сенеки из «Утешения к Гельвии»: «Сократ, которого намеревались обречь на бесчестие, вошел в тюрьму. Но то [место], в котором был Сократ, уже не могло казаться тюрьмой». Точнее сказать, то [место], в котором был Игнатий и [в котором] он распространял свет достойной удивления стойкости в предпринятом им святом начинании») [р. 65].

Действительно, величественную фигуру святого Игнатия можно «значительно и благородно» сопоставить только со столь же величественной фигурой Сократа, причем только устами великого Сенеки!

Показав возможности разнообразного использования для создания проповеди поэтических тропов, К. Коялович переходит к еще более сложному уровню, включающему в себя элементы логики, в частности, теории аргументации. Так, в «18-м» способе автор приводит пример построения проповеди на основе противопоставления «тезиса» и «гипотезиса». Далее он многообразно варьирует различные виды сопоставлений: использование предложений из Ветхого Завета для объяснения смысла евангельской предложения («19-й способ»); олицетворение («20-й способ»), нарочитое представление менее важного тезиса более важным⁶² («21-й способ») и т.д. Лишь в «35-м»

⁶¹ Свободное цитирование диалога Сенеки *К матери Гельвии об утешении*, ср.: Socrates tamen eodem illo vultu quo triginta tyrannos solus aliquando in ordinem redegerat carcerem intrauit, ignominiam ipsi loco detractus; neque enim poterat carcer videri in quo Socrates erat [Seneca, *Ad Helviam matrem de consolat.* 13.4].

⁶² Этот способ К. Коялович называет *per suspensionem* (досл. 'посредством поднятия') [р. 231]. Интересно, что слово *suspensio* является также

способе К. Коялович предлагает построение проповеди в виде силлогизма, в «36-м» и «37-м» способах показывает, как распределить большую и меньшую посылки силлогизма по разным частям проповеди, а в «38-м» приводит пример проповеди в виде энтимемы. При изложении «40-го» способа мы встречаем термины *exornatio* («украшение»), *amplificatio seu exaggeratio* («расширение, или преувеличение») [р. 294], относящиеся к характеристике чрезвычайно усложненного ораторского стиля.

И всё же остаётся главный вопрос: почему в рассматриваемом трактате К. Кояловича описывается именно шестьдесят, а не какое-то другое число способов? И какой же способ оказался на вершине возведенной К. Кояловичем пирамиды, т. е., оказалась самым сложным? Попробуем предположить, что ответ на эти вопросы должен быть как-то связан с символикой числа «60», причем эта символика (учитывая духовный статус автора) должна быть как-то отражена в Библии.

Поиски фрагмента Священного Писания, в котором присутствует число «60», приводят к «Песни песней» (3:7): «Вот одр его – Соломона: шестьдесят сильных вокруг него, из сильных Израилевых». Пояснение по поводу числа «60» предлагает далеко не каждая комментированная Библия. В латинско-польской Библии с переводом Якуба Вуйка находим следующий комментарий: «Это большое число. Число определенное вместо неопределенного»⁶³. Данное указание отсылает к представлениям о древней шумерской системе счисления, которая существовала в Месопотамии, а именно – системе шестидесятиричной. Привычное нам деление часа и углового или дугового градуса архитектурным термином ('упорная арка'), и это – еще одно свидетельство удивительной «интердисциплинарности» риторического искусства эпохи позднего Барокко.

⁶³ *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego x. Jakóba Wujka T.J. z komentarzem Menochiusza T. J. przełożonym na język polski: We czterech tomach, t. 2, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1886, s. 900.*

на 60 минут, а одной минуты – на 60 секунд берет начало от вавилонской системы счисления. Фактически, число «60» в шестидесятиричной системе ассоциировалось со стремлением к бесконечности: это число могло многократно умножаться само на себя. Подобным содержанием в десятиричной системе наполнено число «10» (поэтому выражение «десятки и десятки чего-либо» означает для нас «множество чего-либо»). Каково же содержание шестидесятого способа в трактате Казимира Кояловича, который, по идее, должен содержать в себе бесконечность?

Modus LX. Ducitur a partibus communibus orationis: Exordio, Propositione, Narratione, Confirmatione, Peroratione: quas non ideo hic recenseo, quod omnes semper requiram, aut a se omnimode distinguum: sed neque de iis disputandi cum Rhetoribus mentem suscipio. Sentiant quod lubet. Ego finem assequor, cum ostendo, hac ratione, formari apte sacram orationem cujus non quoad formam, sed quoad materiam, sit [p. 447].

(«Способ 60. Формируется общеизвестными частями [ораторской] речи: вступлением, представлением, повествованием, обоснованием, заключением. Я их не потому здесь перечисляю, что ко всем всегда прибегаю или от себя их всячески отделяю. Но у меня и нет намерения спорить о них с риториками. Я подхожу к концу в деле демонстрации того, каким образом должна лучше всего составляться проповедь, сущность которой заключается не в форме, а в содержании.»)

Нельзя не восхититься изобретательностью автора! В 60-м способе он изложил самую известную и наиболее широко представленную в риториках XVII в. схему риторической диспозиции: *exordium, propositio, narratio, confirmatio*⁶⁴ и *peroratio*⁶⁵. Тем самым К. Коялович показывает, что с точки зрения практического использования для проповедника наиболее удобна в применении

⁶⁴ Сигизмунд Ляуксмин в свою схему диспозиции добавляет еще *refutatio*. Казимир Коялович в трактате *Institutiones rhetoriarum* называет эту часть *confutatio*, но в схему диспозиции 60-го способа трактата *Modi LX*, как видим, эту часть не включает.

⁶⁵ См.: Eugenija Ulčīnaitē, *Teoria retoryczna*, s. 67.

именно эта универсальная диспозиция. Она может быть одновременно достаточно простой и достаточно сложной, поскольку эта общая схема может быть наполнена бесконечным разнообразием содержания. В гармоничном соединении божественного вдохновения проповедника с его риторическим мастерством и состоит, по мысли автора, *quinta essentia* христианской проповеди. И если Декарт создал теорию бесконечности вселенной, то К. Коялович, по сути, создал теорию бесконечности способов построения проповеди. Акцентирование же автором числа «60» явно свидетельствует о его познаниях в области нумерологии.

Использование в названии трактата числа «60», кроме всего прочего, следует, по-видимому, воспринимать также в русле глубокого патриотизма Казимира Кояловича. Не будем забывать, что «60» – это еще и знаменитая «литовская копа», единица измерения, которая применялась в Великом княжестве Литовском⁶⁶. Тем самым уже на уровне заголовка К. Коялович стремится подчеркнуть свою принадлежность к культуре своего народа и своего государства.

Патриотизм Казимира Кояловича заслуживает отдельного внимания, поскольку яркие проявления патриотического чувства автора отличают его от современных ему проповедников киевской школы. К. Коялович мастерски использует в своих *praxis*-ах материал отечественной истории. Кроме процитированного выше символического осмысления захвата Москвы великим князем Ольгердом (из «одинадцатого» способа), интересный пример содержит в себе *Praxis* «шестого» способа. Сам этот способ заключается в следующем: *Sententia Evangelii in sua membra distrabitur, quae membra singula seorsum explicata totam conficiunt Orationem* («Сентенция из Евангелия делится на части,

⁶⁶ Это интересное замечание после прочтения мною данного доклада на конференции, посвященной Альберту Кояловичу, высказала доцент Даля Дилите.

и эти части, каждая по отдельности развёрнутые, составляют всю речь» [р. 42]. Для иллюстрации этого способа К. Коялович предлагает фразу из восьмой главы Евангелия от Марка (стих второй): *Misereor super turbam* etc. («Жаль мне народа и т.д.»). Рассуждая о милосердии Божьем, К. Коялович восклицает: *ne simus Caini, sed e contra dicamus: Major est misericordia tua quam peccata mea* («так давайте же не будем Каинами, но, напротив, скажем: „Милосердие Твоё больше, чем мои грехи“»). Эту апелляцию он подкрепляет ярким примером из недалёкой по времени истории: *Nicolaus Radivilus Dux in Niesviez et Ołyka, Palatinus Vilnensis, sepulchrale Epitaphion, vivus poni curavit, in quo ipsi, de marmore rudi, et in habitu peregrino sculpto, subscriptum: „Peccantem me quotidie et non me poenitentem timor mortis conturbat me“* («Николай Радзивилл, князь в Несвиже и Олыке, воевода Виленский, при жизни позаботился о составлении погребальной эпитафии, послужившей субскрипцией к его скульптурному изображению, сделанному из необработанного мрамора, в одежде пилигрима: „Грешил я ежедневно, но раскаивался, и страх смерти не тревожит меня“»). Рассуждения об этой важной для христианина экзистенциальной проблеме К. Коялович продолжает цитатой из Библии, а затем подтверждает авторитетом одного из известных богословов:

Tum ab ore procedunt verba ex Iob. cap. 13. desumpta: „Etiamsi me occideris, in te sperabo“. Recte iudicatum. Difficile est, quin nos peccata non turbent; sed si mors subeunda in sinu Patris subeunda, aut in collo Matris, in quo „manus appendit, qui se Deo plene commisit“, inquit Anselm: quod est dicere: Etiamsi me occideris, in te sperabo.

(«Затем из уст исходят слова 13-й главы книги «Иов»: «Даже если Ты убьёшь меня, я буду в Тебя верить». Справедливый вывод. Трудно понять, почему же нас не волнуют грехи, но если смерть должна приблизиться, то, [по нашему мнению,] она должна приблизиться в объятиях Отца или же на груди у Матери. Тем самым «рука определяет, кто целиком поручил

себя Богу», говорит Ансельм. Вот что значит сказать: даже если Ты убьёшь меня, я буду в Тебя верить» [р. 45].

Упоминание князя Николая Радзивилла позволяет проповеднику более наглядно сформулировать перед слушателями сложную для понимания проблему отплаты за грехи и искупления.

Отдельно акцентируя личность Казимира Кояловича и его вклад в развитие гомилетической теории, хочу отметить, что весь жизненный путь этого человека доказывает искреннюю приверженность декларированному им самим пониманию приоритетной роли гуманитарных знаний и изящного ораторского слова, в том числе, в жизни общества и каждой отдельной личности. Известно, что после отхода московских войск, которые в 1655 г. ворвались в Вильнюс, К. Коялович первым делом начал хлопотать о возвращении в город профессоров Академии. Еще в 1660 г. он открыл школы, «несмотря на то, что московский гарнизон, держащий оборону в замке, беспокоил жителей Вильнюса»⁶⁷. Михал Балиньский, говоря об истории Виленской академии, относил Альберта и Казимира Кояловичей к числу тех деятелей, «которые еще в значительной степени придавали блеск этой главной школе Литвы». Ниже ученый добавил: «Казимир, выдающийся профессор риторики своего времени, руководил Академией в качестве проректора, а затем в самую тяжелую эпоху для Литвы, под вражеским мечом в 1657 г. – в качестве ректора»⁶⁸. Полоцкой коллегией он руководил в условиях тяжелейшего материального положения⁶⁹. Это во многом печальное, но достойное восхищения окончание жизненного пути Казимира Кояловича, не искавшего для себя лёгких дорог в деле служения Богу и людям, следует поставить в один ряд с духовными подвигами Сократа, отказавшегося

⁶⁷ *Ibid.*, s. 269.

⁶⁸ Michał Baliński, *Dawna Akademia Wileńska: Próba jej historii od założenia w roku 1579 do ostatecznego jej przekształcenia w roku 1803*, Petersburg: Nakładem i drukiem Jozafata Ohryzki, 1862, s. 144.

⁶⁹ Ludwik Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3, s. 187.

уйти из-под стражи и добровольно принявшего смерть, или Гая Плиния Старшего, который погиб во время извержения Везувия, поскольку желал наиболее точно и художественно достоверно описать эту природную стихию для потомков. Подобно им, Казимир Коялович даже под угрозой вражеского меча и в условиях крайней стесненности в материальных средствах оставался верен избранному им пути просвещения и пропаганды искусства изящного слова. Для характеристики его подвижнического жизненного пути хорошо подходят слова Бернара Ле Бовье де Фонтенеля, высказанные о Готфриде Вильгельме Лейбнице: «Он любил наблюдать, как расцветают в чужом саду растения, семена которых он предоставил сам». Трактат К. Кояловича *Modi LX sacrae orationis varie formandae* является ярким манифестом (утвержденным жизненным опытом самого автора), пропагандирующим красоту боговдохновенного, но непременно изящного слова, вложенного в уста искусного оратора и искреннего проповедника.

В целом из представленного выше материала следует, что в XVII в. среди православных и католических проповедников в Великом княжестве Литовском велись поиски в области формы и структуры гомилии. Это, с одной стороны, свидетельствует о том, что даже после печальных событий середины XVII в., когда территориальная целостность нашего государства была нарушена, культурное единство Великого княжества Литовского продолжало сохраняться. Представленная картина развития гомилетической теории – частное проявление той общей тенденции, о которой писал Альфредас Бумблаускас, называя Великое княжество Литовское едва ли не единственным государством Европы на границе двух цивилизаций – латинской и византийской. При этом литовский историк справедливо отмечает, что это была «не мозаика из цивилизаций, а их сочетание»⁷⁰. С другой стороны,

⁷⁰ Alfredas Bumblauskas, *Senosios Lietuvos istorija (1009–1795)*, Vilnius: R. Paknio leidykla, 2005, p. 440.

характер изысканий наших богословов в области гомилетики отражает общие для эпохи позднего Барокко тенденции, проявившие себя и в других видах искусства. Стремление проповедников киевской школы Кирилла Транквиллиона (предисловие к *Евангелию учительному*, 1619) и Иоанникия Галатовского (*Ключ разумения*, 1659) к композиционному упорядочению гомилии коррелирует с основной идеей трактата Казимира Кояловича *Modi LX sacrae orationis varie formandae (о различных способах составления проповеди)*. Однако изыскания отечественных гомилетов в области структуры проповеди (т.е., в сфере диспозиции) не выливались в чистой воды формализм: ведь главной задачей каждого проповедника было душеспасительное (в духе евангельского учения) воздействие на слушателя. Их материалом (как и во времена Аристотеля) был *λόγος*, формирующий *ἔθος*, но теперь – в рамках христианской системы ценностей.

Поступило: 28-08-2009

Принято: 11-09-2009

Zhanna Nekrashevich-Karotkaja

QUINTA ESSENTIA OF THE CHRISTIAN HOMILY
IN THE UNDERSTANDING
OF CASIMIR WIJUK KOJALOWICZ SJ AND HIS
CONTEMPORARIES – REPRESENTATIVES
OF THE GRECO-SLAVONIC HOMILY

Summary

Baroque sermonizers intensively debated what was the nature of homily or in the words of Theophrastus Paracelsus, its *quinta essentia*. The authors of both Western and Eastern Churches searched for ways to combine prophetic and rhetorical homilies, so the existence of common features between, for example, homilies of the school of Cyril Tranquillon in Kiev (notable are the preface for *A learner's Gospel* – *Евангелие учительное*, 1619 and *The key of Understanding* – *Ключ разумения*, 1659 by Ioanikii Galiatovsky) and the text by Casimir Kojalowicz *Modi LX sacrae orationis varie formandae* (60 different ways to create a sermon). In this work, Kojalowicz writes about the assistance of rhetoric and logic in the creation of homilies, he discusses frequent „common points“ (*puncta*). Kojalowicz builds his descriptions of each way to create a homily on the known rhetorical scheme (*accessus – propositio – confirmatio*) and explains, through examples, how to apply various rhetorical tools in each case. He supports the general concept of this work by elements of numerology, which lend it particular harmony and perfection.

Žana Nekraševič-Karotkaja

KRIKŠČIONIŠKOSIOS HOMILIJOS *QUINTA ESSENTIA*
KAZIMIERO VIJŪKO-KOJALAVIČIAUS SJ
BEI JO AMŽININKŲ KIJEVO PAMOKSLŲ
MOKYKLOS ATSTOVŲ SUPRATIMU

Baroko pamokslininkai intensyviai svarstė, kokia galėtų būti pamokslų prigimtis, arba, Teofrasto Paracelso žodžiais, jo *quinta essentia*. Tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčios autoriai ieškojo būdų, kaip suderinti profetinio ir retorinio tipų pamokslus, todėl nieko nuostabaus, kad esama bendrumų tarp, pavyzdžiui, Kirilo Trankviliono Kijevo mokyklos pamokslininkų (minėtina pratarė 1619 m. *Mokomajai Evangelijai – Евангелие учительное*) bei Joanikijaus Galiatovskio (*Supratimo raktas – Ключ разумения*, 1659) ir Kazimiero Kojalavičiaus veikalo *Modi LX sacrae orationis varie formandae (60 įvairių būdų sukurti pamokslą)*. Šiame veikle Kojalavičius skelbia apie retorikos ir logikos pasitelkimą, kuriant pamokslus; jis aptaria dažniau pasitaikančias „bendrąsias vietas“ (*puncta*). Apibūdindamas kiekvieną pamokslų kūrimo būdą, Kojalavičius remiasi žinoma retorine schema (*accessus – propositio – confirmatio*), o pavyzdžiuose paaiškina, kaip kiekvienu atveju panaudoti įvairias retorines kalbos priemones. Bendrą savo veikalo koncepciją autorius dar pagrindžia numerologijos elementais, kurie jo darbui suteikia ypatingos harmonijos ir išbaigtumo.