

РУСКО-БАЛКАНСКИ
КУЛТУРНИ ВРЪЗКИ
ПРЕЗ
СРЕДНОВЕКОВИЕТО



РУССКО-БАЛКАНСКИЕ
КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ
В ЭПОХУ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ





БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА БАЛКАНИСТИКА „ЛЮДМИЛА ЖИВКОВА“
АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ НА СССР
ИНСТИТУТ ПО СЛАВЯНОЗНАНИЕ И БАЛКАНИСТИКА

РУСКО-БАЛКАНСКИ
КУЛТУРНИ ВРЪЗКИ
ПРЕЗ
СРЕДНОВЕКОВИЕТО



БОЛГАРСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ БАЛКАНИСТИКИ им. ЛЮДМИЛЫ ЖИВКОВОЙ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

РУССКО-БАЛКАНСКИЕ
КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ
В ЭПОХУ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

София · 1982

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

*Н. Драгова, П. Русев, В. Тъпкова-Заимова,
В. Д. Королук, А. И. Рогов, Б. Н. Флоря*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*В. Д. Королук, А. И. Рогов, Б. Н. Флоря,
Н. Драгова, П. Русев, В. Тыпкова-Заимова*

© Институт за балканистика „Людмила Живкова“
1982
с/о Jusautor, Sofia

СЪДЪРЖАНИЕ . СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Б. Ст. Ангелов — Няколко текстологически наблюдения	9
О. С. Попова — Особенности исторического и культурного развития Москвы и Новгорода в первой половине XIV в. Связи с Византией	20
Н. К. Голейзовский — „Послание о рае“ и русско-византийские отношения в середине XIV в.	42
А. А. Турилов — К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV — начала XVI в.	68
Н. Кочев — Още към въпроса за същността на ереста на юдействащите на Балканите и в Русия през IX—XV в.	75
Г. Данчев — Към въпроса за преписите и редакциите на Рилската повест на Владислав Граматик	89
Е. П. Наумов — Сербские главы и разделы Русского хронографа (Итоги и задачи исследования сербских источников хронографа редакции 1512 г.)	102
Б. Н. Флорья — Греки — эмигранты в русском государстве второй поло- вины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность	123
В. Тъпкова-Займова — Текстове за св. Димитър Солунски в Ма- карневия сборник	144
А. Н. Казакевич — Произведения старинной болгарской литературы в Четьях-Минеех митрополита Макария (К изучению новгородского наследия ВЧМ)	155
А. И. Рогов — Петка Търновская в восточнославянской письменности и искусстве	160
К. Мечев — Българска фолклорна прослава на Русия от края на XVIII в.	182
Н. Дончева-Панайотова — Поетика и стилистика на житието и похвалното слово за митрополит Петър от Киприан	191
К. Станчев — Търновската школа и развитието на агиографските жан- рове	207
М. Брадистилова-Добрева — Някои проблеми на връзките между руската и българската театрална култура през Средновеко- вието	217
О. И. Подобедова — Русские иллюстрированные рукописи началь- ной поры в их зарубежных связях	224
И. Н. Воейкова — К проблеме использования „круглого портрета“ в древнерусских и древнеболгарских стенописях	237
В. Марди-Бабикова — Към въпроса за образа на Константин-Ки- рил Философ в средновековната декоративно-монументална живопис в България	249
А. И. Комеч — Роль византийской традиции в новгородском строитель- стве начала XII в. (Георгиевский собор Юрьева монастыря)	263
Г. В. Попов — Тверь, Византия и южные славяне в XIV — начале XV вв. (К изучению художественной жизни Твери XIV—XV ст.)	282
Е. Я. Остащенко — Византийская икона „Распятие“ из Успенского со- бора Московского Кремля	313
А. В. Рындина — Южнославянские параллели Новгородской пластики XIV—XV вв. (Опыт атрибуции)	329
М. Ф. Мурьянов — Композиция „О тебе радуется“	356

ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории европейской культуры одним из самых замечательных, самых устойчивых явлений были многовековые культурные связи восточных славян с балканскими странами. Большую роль в них играло единство культурно-исторической основы их развития, связанное с принадлежностью к восточнохристианскому типу культуры. Но особенно прочными, особенно глубокими и взаимными эти связи были между южными и восточными славянами. Этническая и языковая близость, единые кирилло-мефодиевские традиции сделали поистине нерасторжимым культурное развитие этих народов. Оно было неотделимо от их народного и славянского самосознания не только в эпоху средневековья, но и в последующее время. Сама политическая история этих народов, их совместные действия и выступления на внешнеполитической арене постоянно способствовали упрочению их культурных связей.

Связи балканских стран с Киевской Русью, а позже с Галицкой Русью, Новгородом, с Московским и Литовским княжествами и др. — это та тема, о которой пишут веками и которая еще долго будет привлекать внимание историков, литературоведов, языковедов, специалистов по истории культуры, искусствоведов и др. Многие из них посвятили немало трудов изучению этой проблематики. И здесь особенно важными представляются совместные, объединенные усилия советских ученых и исследователей балканских стран.

В наше время издано много трудов, охватывающих ту или другую область. Эта тематика была в центре внимания симпозиума „Славянские культуры и Балканы“, организованного в 1975 г. в Варне Институтом балканистики под эгидой ЮНЕСКО и Ассоциации по изучению и распространению славянских культур. Эта тематика в различных формах и объеме была объектом и многих других международных встреч, где рассматривались проблемы распространения византийской культуры у южных и восточных славян, Тырновскую книжную школу и культурные центры в России.

Советско-болгарское сотрудничество в этой важной научной области создало и другие результаты. В 1977 г. в Софии вышел сборник „Древнеболгарская литература. Болгаро-русские литературные связи в период средневековья“. Можно назвать и другие совместные труды литературоведов. Эта тематика прочно и глубоко вошла в совместную работу Института славяноведения и балканистики АН СССР и Института балканистики БАН им. Людмилы Живковой.

Настоящий сборник, являясь продолжением таких совместных усилий, отличается, однако, тем, что ставит своей задачей изучение не только литературных связей, но взаимных контактов во всех областях культуры как единого целого.

Материал сборника можно разделить на несколько групп по тематическому признаку. Наибольшее внимание уделено текстологическим работам, т. е. тому виду исследования, который является основой всяких обобщающих работ. В этом направлении построены исследования ряда памятников письменности, в которых просматриваются черты болгарского, а иногда и сербского происхождения и которые послужили основой для создания восточнославянских рукописей. С другой стороны, исследуется византийская основа ряда рукописей восточнославянского и южнославянского происхождения как форма переводческого искусства. Во второй группе статей рассматриваются историко-культурные вопросы, как, например, эмиграционные движения, распространение некоторых политических идей в связи с выдающимися военными событиями, темы и герои, которые получили известность от Балтийского моря до Дуная. Искусствоведческие исследования, посвященные сравнительному анализу отдельных памятников или взаимосвязям художественных мастерских и школ, занимают заметное место среди прилагаемых материалов. Ряд статей посвящен связям в области литературы, в том числе фольклора и развития исторической мысли.

Составители сборника вполне отдают себе отчет в том, что не смогли охватить всех сторон культурных связей балканских народов и Руси. Мы надеемся, что последующие совместные сборники, как и совместные коллективные труды, будут способствовать дальнейшему изучению этой проблематики, столь важной для балканистики и славистики.

БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ (БЪЛГАРИЯ)

НЯКОЛКО ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИ НАБЛЮДЕНИЯ

Преди няколко години акад. Д. С. Лихачов се спря върху творчеството на старобългарския писател Йоан Екзарх, чиито съчинения имат изключително голямо разпространение в старата руска ръкописна традиция и които следователно са оказали влияние върху творческото дело на руските книжовници. Най-напред се появи статията му „Шестоднев“ Йоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха¹, а после „Слово о погибели русской земли“ и „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского². В разширена редакция първата статия бе публикувана и на български език под наслов „Етическата система на Владимир Мономах“³.

В своите статии за пръв път в науката Д. С. Лихачов установи не само пряко заемане на пасажии от „Шестоднева“ на Йоан Екзарх, но посочи и негово идейно-творческо влияние върху Владимир Мономах. Сам Вл. Мономах отбелязва във встъплението на своето „Поучение“, че дава извадки от други книги, нему любими („Словца и любая“). Една от заетите любими чужди мисли е: „Иже кто не похвалить, ни прославяеть силы твоя и твоихъ великихъ чудесь и добротъ, устроенныхъ на семь свѣтъ, како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звѣзды, и тма и свѣтъ, и земля на водахъ положена, господи, твоимъ промысломъ, звѣрие розноличнии и птица и рыбы украшены твоимъ промысломъ, господи! И сему чуду дивуемъся, како от персти создавъ человѣка, како образи розноличнии въ человѣчьскихъ лицахъ — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образъ, но кый же своимъ лицъ образомъ по божини мудрости. И сему ся подивуемы како птица небесныя, изъ ирья идуть, да преданы будутъ в наши руцѣ и не ставятся на одной земли, но и силныя и худыя идуть по всѣмъ землямъ божиимъ повелѣньемъ, да наполнятся лѣси и поля. Все же то далъ богъ на угодые человѣкомъ — на снѣдъ, на веселье. Велика, господи, милость твоя на насъ, иже та небесныя умудрены тобою, господи; егда повелиши, то вспоютъ и человѣкы веселять тебе, и егда же не повелиши имъ, языкъ же имѣюще, онемѣютъ“⁴.

¹ Вопросы теории и истории языка. — В: Сборник в честь профессора Б. А. Ларина. Л., 1963, 187—190.

² Русско-европейские литературные связи. — В: Сборник статей к 70-летию со дня рождения академика М. П. Алексеева. М.—Л., 1966, 92—96.

³ Език и литература, 1966, № 4, 1—16.

⁴ Д. С. Л и х а ч е в. „Шестоднев“ Иоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха, 187—188; А. С. О р л о в. Владимир Мономах. М.—Л., 1946, 135—136.

Този цитат е зает, макар и не буквално, из „Шестоднева“ на Йоан Екзарх: „Внде по небо оутворено звѣздами, слънцемъ же и мѣсцемъ и землю зл кѣмн, дръвомъ, и морѣ рывами въстѣчьскани исплънено . . . И како не хотать радоватиса, възискающн того и размѣвше кого дѣла се естъ небо солнцемъ и звѣздами оукрашено, кого ли радн и земля садомъ и дѣрѣвамн и цвѣтомъ оутворена и горамн оукраста? Кого ли дѣла морѣ и рѣкы и вса воды рывами исплънены? Кого ли дѣлама ран само то цѣсарство оуготовано“? (л. 1).

„Приведенный отрывок, пише Лихачов, занимает очень важное место в „Поучении“. Он заканчивает собой выборку „словец“ из авторитетных источников, после чего следует собственное „наказание“ Мономаха; в нем выражена основная политическая мысль Мономаха: „каждый должен быть доволен своим уделом — сильный и слабый. Наиболее вероятный источник цитированного места „Поучения“ Владимира Мономаха отыскивается все же в „Шестодневе“ — в переводе и переработке Иоанна Экзарха Болгарского. „Шестоднев“ Иоанна Экзарха был весьма популярен в древнерусской литературе. Изучение его влияния на русскую литературу XI—XIII вв. представит в будущем очень большой историко-литературный интерес“.

Д. С. Лихачов съзира влияние на „Шестоднева“ върху „самой стилистической манеры восхищения перед разнообразием мира“ у Владимир Мономах. И привежда съответни цитати. Той основателно заключава: „В „Поучении“ можно найти и иные следы знакомства его автора с „Шестодневом“ Иоанна Экзарха. По-видимому, Владимир Мономах хорошо знал „Шестоднев“ и опирался на него не только в своих сведениях о природе или в своих размышлениях о красоте мироустройства, но и в своих общественных взглядах, пропагандируя новый политический порядок держания земли многими князьями — вотчинниками, провозглашенный Любечским съездом 1097 г.“

Статията на Д. С. Лихачов „Слово о погибели русской земли“ и „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского“ изнася съвпадежи на изрази в двете съчинения и тяхно обяснение. Преди всичко и тук авторът дава висока оценка на „Шестоднева“, която заслужава да се приведе: „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского — один из самых поэтических памятников мировой литературы — оказал огромное влияние на всю русскую литературу XI—XVII вв. Восхищение мирозданием захватывало, заражало, властно подчиняло себе не одного русского писателя, воспитывало любовь к природе и ко всему живущему“. Лихачов отбелязва влияние и в художествения метод, приложен от автора на „Слово о погибели русской земли“, в епитетите и употребената терминология при описанията. Ще приведа само един пример за текстов съвпадеж. Йоан Екзарх „Шестоднев“: „И на морѣ, и на рѣкы, и на источници, и кладѣзи“. „Слово о погибели русской земли“: „И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣстечьстными“.

Понеже по-горе стана дума за заемки от съчиненията на Йоан Екзарх, тук ще посоча една заемка от другото му голямо съчинение „Небеса“ (Богословие). Тази Екзархова творба прониква твърде рано в

руската литература, дето отначало е позната под името „Уверие“. Това добре показва един откъс из „Небеса“, който се намира в „Сказание за Борис и Глеб“ (Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба). Това Сказание е „первое крупное произведение древнерусской агиографии. По наиболее вероятному предположению, написано оно было во второй половине XI в.—незадолго до торжественного перенесения гробницы Бориса и Глеба 2 мая 1072 г. в новую церковь в Вышгороде . . . “⁵ В него има такъв пасаж: „Іванъ же прѣдвѣнын дамаскынскын о снхъ въ кннгахъ, рекомынхъ оувѣрѣаа, снще испнса, іако снцевнн моужнн н по сзъмрѣтн жнвн соуще, гѣн прѣдзѣстоіатъ, нсточьннкы намъ спасеннѣу владѣнка Хрнстосъ мошьмн нхъ подасть, отъ моученнчѣскъ бо телесъ муро добровольно нзматн. Н пакы, нже къ богу вѣроуютъ н въ надежу вѣскрѣсеннѣа, то снхъ не мрѣтвы нарчѣмъ. Мрѣтва бо плѣтъ владыко чюда творнтн можеть, како снмн бесове сіа отъпоужають, іазіа отъгонены соутъ, немощн отъгоніатъ сіа, слѣпнн прозрѣають, прокаженнн очнщають сѣа, пакостн н скърбен рѣшати сіа, всѣако датнѣ добро отъ отца свѣта снмн съходнтѣ. Снмъ нже вѣрою н бесоумненнѣа просатѣ, колнко сіа нмашн потроуднтн да застоупнннка обрѣашешн, къ сзъмрѣтьноуоумоу цѣрю прнводащю, н тебе радн отъвѣты творіащю, алн нъ прнставнннкы всего рода, нже къ богу за ны н молнтвы творіатъ. Нѣ ан ны оубо почьстнѣ творіаще, творіатъ црѣквн боу въ снхъ нмена прнплоды прнносѣщемъ. Снмъ паміатн прнчѣтоуче н веселоуше сіа, дхъовно прадздноумнъ, нхъ же прославлѣа богъ премногю благодатню н чюдеса“⁶.

Този откъс е взет от „Небеса“ на Йоан Екзарх (глава 40 — W стѣхъ н о мошьхъ нхъ чьстн), но не буквално, а в преразказ: „Н жнвн соуще сз впзваннемъ боу престоіатъ, нсточьннкы намъ спасеннѣа влѣка Хъ мошн стѣхъ дасть, многачьскы добра дѣнства нсточа намъ, моуро добровонаше . . . Како снмн вѣсове сіа отъпоужають, іазіа отъгоньны соутъ, немощьнн лѣчатѣ сіа, слѣпнн прозрѣають, прокаженн нчнстѣа сѣа, пакостн н скърбен рѣшати сіа, всѣако датнѣ добро отъ оца свѣтнтѣ снмн . . . “ и т. н.⁷

Ще посоча още един пример за творческо усвояване от книга на Йоан Екзарх. Става дума за прочутія негов предговор към „Небеса“, в

⁵ И. П. Еремин. Литература древней Руси (Этюды и характеристики). М.—Л., 1966, 18.

⁶ Успенский сборник XII—XIII в. в. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпоп. М., 1971, с. 59.

⁷ Иоанн Екзарх. Богословие святого Иоанна Дамаскина. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки. М., 1878, л. сѣс — сѣз (296—297).

края на който има такъв израз: „Не бо равнѣ съ можеть прнсно поллагати калннскѣ ѡзыкъ въ ннѣ прѣлагаемѣ. Н всакомоу ѡзыкоу, въ ннѣ прѣлагаемоу, то же бывають. Небонѣ нже глаголъ въ нномѣ ѡзыцѣ краснѣ, то въ друузѣмѣ некраснѣ, нже въ нномѣ страшнѣ, то въ друузѣмѣ нестрашнѣ . . . “ Част от тази фраза срещаме и в приписката на руския книжовник Олешко Ипалкин, който през 1479 г. преписал донесения „отъ сербские земли“ ръкопис със слова от Григорий Богослов. В приписката се говори за трудностите по превеждането на книгата: „Сна бодѣвнаѣ кннга привезана ѡ сербскне земан прѣбннмѣ ннохомѣ Касьяномѣ, емоуже порекло ѡ вѣцства Роуманцевѣ . . . Нмѣветъ же (сна) кннга писанне велкаго (Григориа) Бгослова, сербскаго (ѡзыка гра)мотою. Понеже ѡ . . . преводникѣ поло(женн) . . . ннн ѡво болгарскн, (ѡво гре)чьскн, а нно сербскн . . . е не оудоволншасѣ прело(жн)тн на роуьскы ѡзыкъ, понеже ѡбрътает се во нном ѡзыцѣ глаголъ красенѣ, а в друузѣмѣ не красенѣ“⁸.

На проникването и творческото използване на „Шестоднева“ на Йоан Екзарх от протопоп Авакум е посветено проучването на Н. С. Сарафанова-Демкова „Иоанн Экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума“.⁹ Авторката посочва редица цитати и перифразирани места. Тя отбелязва, че Авакум „често сопровождае отрывки из „Шестоднева“ собственными толкованиями, пояснениями“. Оказва се, че Авакум не само познава „Шестоднева“, но и „в ряде случаев „Шестоднев“ служил литературным образцом для Аввакума“.

През 1524 г. руският монах Селиван (Силуан), ученик на Максим Грек, взема участие в превода на беседите на Йоан Златоуст към евангелието от апостол Марко. В предисловието му към този превод се чувствува известно влияние от Йоан Екзарх, от неговия принцип за превеждане от един език на друг. Силуан споделя този принцип, поради което казва, че книгата му е „ѡко по рѣзвмѣ прѣведѣна н по чннѣ подобающемѣ“. За себе си казва, че е „невѣжда, хоудѣ н ѡ хоудых, ннже

⁸ Ръкописът се намира в Ленинград — ГПБ, ф. М. П. Погодин, № 989; Н. Петровский, П. А. Заболотский. Очерки русского влияния в славянских литературах. — ЖМНП, 1909, № 2, с. 422; Н. П. Лихачев. Летописи и записи в рукописях и на книгах. СПб., 1900, 3—9. Изцяло тази интересна приписка на Олешко се открива от Кл. Иванова. Историята на един южнославянски ръкопис в руската книжнина през XV в. — В: Старобългарска литература. II. С., 1977.

Познат е и друг старобългарски текст, напомнящ за предговора на Йоан Екзарх и имащ нещо общо с него, т. нар. Македонски кирилски лист от XI—XII в. След като дава съпоставка на двата текста, Г. А. Илински, издателят на този извънредно ценен паметник, пише: „Как видит читатель из этого сопоставления, Македонский листок и Пролог Иоанна Экзарха совпадают *далеко не вполне*; если некоторые фразы повторяются в обоих памятниках почти с буквальной точностью, то зато другие варьируются *довольно свободно*, а некоторые читаются только в одном из двух памятников . . . Все это ясно указывает, что наш аноним не списывал „Пролог“ Иоанна Экзарха, а или цитировал его по памяти, или только компилировал“ (Г. А. Ильинский. Македонский листок. Отрывок неизвестного памятника кирилловской письменности XI—XII в. — Памятники старославянского языка. Т. I. вып. 5. СПб., 1906, 22—23).

⁹ ТОДРЛ, XIX, 1963, 367—372.

слово красно, ннже разсм нмвѣ добро разсудьнъ“. Важна е тук мисълта му за превеждането, за трудностите, които създава: „Аще кто ѿ оученныхъ обрѣщетъ разсм, несъгласующь разсмоу, тѣ да въручнтъ прѣвообрязною ѿноу богодѣхновенноюю исторію еллинскѣю, самоую тоу матере снѣ, н тако ѿ тоѣ съмнѣніе свое н многыхъ да раздрѣшаеть н несправленое да исправляетъ безсмыслена всакого. Сѣа н намъ прѣтнаа н зѣло желателнаа, кромѣ же сѣа да не прѣльстнтн се починати, да не рекв испортнтн. Нѣсть бо нѣсть лѣтъ понстнннѣ всачьскы прѣмвдрѣншомѣ ономѣ послѣдовати ѣзыкѣ, понеже обрѣщетъ се съпротнвно, нн же бо роды, нн же времена, нн же скончаніе подобна се нмѣють, нѣ все прѣмѣнена. Сего радн разсма паче всакого нскатн подобаетъ, егоже ннчтоже честнѣнше“ (цитирано по южнославянски ръкопис от XVI в., № 36 от сбирката на Гилфердинг — Ленинград ГПБ).¹⁰

Тази мисъл леко се свързва с фразата на Йоан Екзарх: „Да нн какоже, братія, не разнранте, аще кѣде обрѣшете нестын глаголь, небонъ разоумъ емоу есть положенъ тождемошенъ. Снѣ бо н Дноннснн сватын глаголетъ, рекы: ЕСТЬ НЕПЛОДНО, мѣню, ѣкоже н криво, нже не снаѣ н разоумоу взннматн, нѣ глагольмъ . . . Молю же вы . . . н пращати мѣа, ндеже мнѣше мѣа разлнчъ глаголы прѣложша: не бо равнѣ сѣа можетъ прнсно полагаати еллинскъ ѣзыкѣ, въ ннѣ прѣлагаетъ. Н всакомоу ѣзыкоу, въ ннѣ прѣлагаемоу, тоже бываетъ“.

Руският превод на беседите на Йоан Влатоуст към Матеевото евангелие проникнал бързо сред южните славяни—преводът е направен през 1524 г. и през същия XVI в. вече има негови преписи между българи и сърби. Такъв е преписът, поместен в споменатия ръкопис № 36 от сбирката на Гилфердинг, л. 1—327 (л. 1—3 е предисловието на Селиван). Друг препис е известен от 1616 г., намерен в Дубровник, също съдържащ предисловието на Селиван. След послесловието тук има приписка, която говори за затруднението на книжовника при преписването на книгата: „Н пакн да вѣсть, ваша стѣнна ѿцн н братія, нзводъ ѿ кого писахъ, велмн бѣ тѣжакъ, почто бѣше рускнн рускннскъ н азъ невѣжда езыкѣ томѣ. Н велнкъ тѣдѣ подехъ, точю богъ вѣсть нанпаче снѣхань. Того радн писахъ здѣ н показахъ. Аще кто когда начнетъ прѣписовати н прочнтати н да ваннманнем (= ваннмает) добръ н опасно.“¹¹

¹⁰ Печатни извадки из този препис на предисловието вж. в Отчет Публичной библиотеки за 1868 г. СПб., 1869, 67—68. Пълен текст на предисловието е напечатан от В. И. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. — Исследования по русскому языку. Т. I. СПб., 1885—1895, 626—631. Заемка от предисловието на Силуан има в граматиката на Мелетий Смотрицки (вж. Ягич, 631—632). За познати руски преписи на този превод на Силуан се дават вести от Ягич, 626—631.

¹¹ П. А. Сырку. Краткий отчет о занятиях за границей . . . — Известия ОРЯС, т. II, 1895, кн. 5, с. 14.

Е. П. Наумов посочи, че Йосиф Волоцки, голям руски църковно-обществен деятел през XV—XVI в., е заимствувал от житието на Стефан Дечански, написано от Григорий Цамблак. Дългите извлечения той използва в защита на манастирските имоти, изложени в неговото послание до Иван Иванович Третьяков. Написаното от Гр. Цамблак житие било особено ценно за Йосиф Волоцки с неговите „сведения о попытках секуляризации церковных и монастырских владений в Сербии во второй половине XIV в. Именно это и привлекло внимание Иосифа Волоцкого, решившего использовать его в своих произведениях. Однако Иосиф Санин не повторял буквально второе житие Дечанского, он перерабатывал, сокращал и исправлял его применительно к своим целям“¹². След като привежда конкретните примери на заемки и общност между двамата старославянски книжовници, Наумов обобщава: „Итак, рассмотрение вопросов использования второго жития Стефана Дечанского — в публицистических произведениях Иосифа Санина, игумена Волоцкого монастыря, позволяет убедиться, что в данном случае мы имеем дело с одним из любопытных примеров русско-сербских литературных и идеологических связей в период средневековья“¹³.

Сам Йосиф Волоцки отбелязва, че приведеният от него разказ е взет от „житии святого мученика сербьского царя Стефана чудотворца“. Веднага след това започва разказът: „Сей бо блаженный приснопамятнийй царь, еще сый в животе своем, созда монастыря многи и пречюдны во царстве своем сербском. По блаженном же его скончании и по украшении мученичьскаго венца положен бысть в большем в своем монастыре в церкви. . . По седми же летех в нощи спящу обители тоя еклесиарху, является ему чуден некий святслостию своею неизреченною. . .“ Разказът продължава по-нататък, обхваща цели две печатни страници.¹⁴ Той пряко възхожда към съчинението на Григорий Цамблак. След като съкратено предава разказа на Цамблак за построяването на Дечанския манастир и за смъртта на Стефан, компилаторът продължава, заемайки от житието: „Въ нощн спешоу обывъан еклесиархоу являеть се чуднь нѣкы и свѣтлостію неизречень, повълеветъ тому отъ землѣ нзѣты того тѣло. Унь же, вставъ и прнстрашень бывъ, настоещоמוу сказоуетъ видѣнїе. Унь же сего оубо отъпоущаетъ дѣло быти, рекъ многого съна явельшеє се...“¹⁵

Йосиф Волоцки е познавал още едно съчинение на Григорий Цамблак — „Похвално слово за митрополит Киприян“, засега известно само по препис от XVI в., № 235 (384) от сборката на бившата Синодална библиотека в Москва. Това проникване съзираме в написаното от Йосиф

¹² Е. П. Наумов. Из истории русско-сербских средневековых связей (второе житие Стефана Дечанского в сочинениях Иосифа Волоцкого). — Ученые записки Института славяноведения, XXVI, 1963, с. 45.

¹³ Там же, с. 47. Според Наумов разглежданото от него житие на Стефан Дечански не е написано от Григорий Цамблак — вж. изследването му „Кем написано второе житие Стефана Дечанского“. Славянский архив. М., 1963, 60—73. Основателни изражения срещу тая теза даде К. Мечев. Григорий Цамблак. С., 1969, 82—116.

¹⁴ А. А. Зимиин, Я. С. Лурье. Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, 199—201.

¹⁵ Я. Шафарик. Живот краля Стефана Дечанскаго. — Гласник, XI, Београд, 1859, 80—81; още 87, 88 за Ивое и Юнец.

Волоцки „Послание до велможата Йоан за смъртта на княза“. Заемките са доста и имат важно значение както за историята на текста на Похвалното слово, така и за въздействието му в развитието на литературния живот в Русия, частно в творчеството на Йосиф Волоцки. Предвид обстоятелството, че „Похвално слово за Киприян“ е познато само по един препис, заетите от него пасажи, които срещаме в „Посланието“ на Йосиф Волоцки, имат особено важно значение в текстологично отношение. Първо, може да се установи какъв препис е използвал Йосиф Волоцки и второ — може да се внесат подобрения при разчитането на някои места на познатия синодален препис от XVI в. Това предстои да се направи.

В „Посланието“ на руския книжовник Спиридон — Сава, възникнало между 1505 и 1523 г., един от изворите на разпространеното руско „Сказание о князях Владимирских“, има пасаж, почти напълно съвпадащ със съответното място в прочутия разказ на Исай Серски за разорението на балканските земи от турците през 1371 г. при прочутата Чирменска битка. Тук се разказва: „По убиении бо великого князя Михаила Черниговского и Феодора боярина его просыпашяся измаилтяне и полетешя по всей земли якоже же птица по воздоху. И овех убо христиан мечем заклаху, овех же в заплечение овождаху, а оставших смерть безгодна пожже. От смерти же оставшяа, гладом погублени бывше. Таковы бо глад бысть во всех странах, яковы же не бысть от сложение миру, ниже потомъ, Христе милостивы, да будет. А их же глад не погуби, сих попущением божим, волци ношю и днюю нападающе, снедаху. Увы, умишлен позор бе видети. Оста земля всех добрых пуста: и людей, и скотов, и всех добрых плодов. Не бе князя, ни вожда, ни наставника в людех, ни избавляющаго, ни спасающаго, но вся исполнишяся страха измальтескаго и сердца храбрая доблественых мужь в жен слабейшя сердца преложишяся. И воистину тогда блажаху живи преже умерших. И веруйте ми: Не аз, иже невежда по всему есмь, но и оне премудрыи в елинех Ливание, не бы могль писанием представити нужду, яже постиже тогда христиан“¹⁶.

Същият израз е включен и в състава на руския хронограф (в някои негови преписи), с малки изменения в началото: „При семь цари Иване Палеологъ бысть краль въ сербѣх Волкошинъ, да братъ его Деспотъ Углешъ подвиже брата своего Влакошина краля и греческаго царя Ивана Палеолога. . .“¹⁷

Широкото проникване на „Азбучната молитва“ в руската литература се проявява и в чувствителните нейни преработки, каквито са особено преписите Уваров Q.778 и Уваров Q.859, и двата от XVII в. Внесените в тях промени и добавки дават основание да се говори за преработки на старобългарското стихотворение на руска почва, за оформяне на творба

¹⁶ Р. П. Димитриева. Сказание о князях владимирских. Л., 1955, 166—167. Съответния пасаж от Исай Серски вж. у Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967, 159—160.

¹⁷ А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. I. М., 1866, 202—203; Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, 54—55.

с нова идейна насоченост. На тези компилации обърнаха внимание К. М. Куев и Е. Г. Зиков. Зиков пише: „Совершенно иную картину представляет переделка, читающаяся в рукописи Уваровского собрания, Q.778. В данном случае мы имеем дело в сущности с самостоятельным произведением, хотя в основание его и положено древнеболгарское стихотворение. . . . Незвестный русский книжник коренным образом перестроил сочинение епископа Константина. Под его пером оно приобрело иную направленность, иное идейное наполнение. Центр внимания переносится на людские прегрешения, на необходимость искупления грехов, на божье милосердие“¹⁸.

Привеждам само началните стихове на тази преработка:

Азъ словомъ снмъ молю ся творцу своему и богу.
Боже всея тварн создателю и зждателю мон.
Виднымыя и невиднымыя всея тварн создателю небесныя и
земныя.

Господня духа послан ми животворящаго своего.
Да вдохнетъ въ сердце мое слово благоугодно.
Тебе богу моему поработаю.
Еже будетъ во успѣхъ всемъ человекомъ.
Благоугодно слово сие.

„Азбучна молитва“:

Азъ словомъ снмъ молю са богу.
Боже, въсея тварн и зждателю.
Виднымымъ и невиднымымъ.
Господа духа послан живущааго.
Да вдахнетъ въ срьдце ми слово.
Еже будетъ на успѣхъ всемъ.

По думите на неговия откривател и издател най-характерно за Уваровия препис Q.859 е, че „в него има редица вмъквания от преписвача, каквито в останалите преписи няма“¹⁹. Добавките са в края на всеки стих. Например:

Азъ словомъ снмъ молю ся богу о грѣсехъ своихъ.
Боже, всея тварн создателю и зждателю богъ.
Виднымыя и невиднымыя всея тварн господъ богъ.
Господня духа послан живущааго на людн своя.
Да вдохнетъ въ срьдце мое слово разумѣти оумомъ.

В руското стихотворение „Азбуковникъ“ (ръкопис от XIII в.) силно се чувствува влияние на „Азбучната молитва“ от Константин Преславски. Ето няколко стиха от „Азбуковника“:

¹⁸ Э. Г. Зиков. Русская переделка древнеболгарского стихотворения. — ТОДРЛ, XXVIII. Л., 1974, с. 313.

¹⁹ К. М. Куев. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, с. 270.

Руцѣ мон въздѣю к тебе, Хрнсте,
 грѣховнымн стрѣлаамн уязвенъ.
 Свѣдын немощи моея, Хрнсте,
 Нцѣан мя, владыко, недостоннаго.
 Нпостась бо си оскверннхъ злѣ,
 Но покаянню слезы ми подажь,
 Фарнсьевн мя гордыня нзбавн,
 Мъздонмъче ми дая рыданнѣ.
 Хѣровнмьскую пѣснь възпѣвати
 тебе, пресвятын боже, съподобн.
 О, пресвятая Тронце, помнаун
 Недостоннаго твоего раба.²⁰

В старата руска литература има няколко съчинения, посветени на българския светец Георги Софийски, изгорен от турците в София през 1515 г. — житие от Илия Псковски, проложно житие, служби. Макар и твърде важни за историята на руско-българските книжовни връзки през епохата на османското робство, тези съчинения не са проучени достатъчно широко, изследванията за тях са малко. Най-големи заслуги по този въпрос има А. И. Яцимирски, който не само изнесе конкретни материали, свързани с посочените съчинения, но и изказа съждения относно изворите им. За изворите на житието за Георги Софийски, написано от Илия Псковски, той писа два пъти, като втория път коригира свои предишни мисли. Яцимирски сочи, че поп Илия е заимствувал от житието за Йоан Нови Сучавски, написано от Григорий Цамблак, и от едно проложно житие за българския светец-мъченик.²¹ Поради това на тези факти няма да се спирам тук, макар че все още остават открити и неразработени някои подробности по въпроса за взаимоотношенията между руските и българските съчинения за светеца. Тяхното разглеждане излиза от рамките на настоящата публикация. Сега ще се спра по-подробно на друго съчинение за Георги Софийски, имащо здрава връзка пак с творба на Григорий Цамблак. Такова разглеждане се налага и от факта, че доскоро въпросното съчинение се считаше за оригинална руска творба.

²⁰А. И. Соболевски. Черковнославянските стихотворения. — СбНУ, XVI—XVII 1900, с. 322; Материали и заметки в области славянской филологии и археологии. — В: Сб. ОРЯС, LXXXVII. СПб., 1910, с. 14.

²¹А. И. Яцимирский. Из истории славянской проповеди в Молдавии. — Памятники древней письменности и искусства, т. CLXIII. СПб., 1906, с. LXXIV—LXXVIII, 97—102 (текста на житието); Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904, 457—461; Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. — Известия ОРЯС, т. XIII, 1908, кн. 2, 168—171; Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, 274—276; П. Диневков. Из истории русско-болгарских литературных связей XVI—XVIII вв. — ТОДРЛ, XIX. 1963, 318—324; П. Диневков. Из историята на българската литература. С., 1969, 120—129; И. И. Калиганов. К вопросу о текстологическом изучении русского жития Георгия Нового. — Советское славяноведение, 1974, № 3; Появата на житието на Георги Нови в старата руска литература. — Език и литература, 1975, № 3; „Повесть о Георгии Новом“ в русской рукописной традиции XVI—XVII вв. — Советское славяноведение, 1975, № 5.

Става дума за една служба за мъченика-българин, написана от руския книжовник Василий, чието име узнаваме от канона: „Творение Василиево, емѣ же краегранесіе снцѣво“²². Тази служба, написана през XVI в., се среща често в руски ръкописи; в нея са изказани възторжени чувства към мъченика Георги и към град София (Средец): „Радвай се и весели се, българский граде, славний Средец, гордей се и ликувай, понеже в тебе израсна плод славен прекрасният и добропобедният велик Христов мъченик Георги“. Василиевата служба в чест на Георги Софийски аз обнародвах по ръкопис от XVI в.: „В'тонже днь страдаіе стго великомчника Хва Геургіа новаго, мчнв'шаго сѧ в Средецѣ градѣ болгарском ѿ безбожнаго црѧ Селма турскаго“²³. При съставянето на своята творба, Василий широко е заимствувал от службата, която Григорий Цамблак написал за прослава на румънския светец Йоан Нови Акермански (наричан още Белградски, Сучавски), също така много разпространена в старата руска литература: „Мцѧ іоуліа в. Служба стго Іоанна новаго“. Както казах, доскоро тази служба се считаше за оригинално съчинение на руската книжнина от XVI в. Направените съпоставки обаче между нейния текст и текста на службата за Йоан Сучавски дават основание в случая да се говори за компилация, изградена върху творбата на Григорий Цамблак.

През 1671 г. в Киевопечорската лавра е напечатана книгата „Преподобнаго отца нашего Иоанна Рилскаго житие и вся служба по преданию церковному“ — най-старата славянска печатна книга, изцяло посветена на Иван Рилски, подготвена за печат от Антоний Радивилowski.

В едно от своите проучвания върху тази книга Н. М. Дилевски пише: „Сравнение службы в издании А. Радивиловского 1671 года с известными нам службами Иоанну Рыльскому (...) не привело к никаким положительным результатам. Оригинал или списки (список) службы, использованные Радивиловским, остаются пока невыясненными“²⁴. У Дилевски има и такава мисъл: „Что касается канона в службе киевопечерского издания, по всем признакам нового и не совпадающего ни с одним в просмотренных нами рыльских рукописях служб, то он не содержит в

²² Василий с бил свещеник в Псков, а после станал монах. Той е един от сътрудниците на прочутия московски митрополит Макарий (1542—1564). Василий е автор на няколко жития и служби в чест на руски светци, например Александър Невски, Арсений Копевски, Сава Криницки, княз Всеволод, Никита Новгородски и др. Той написал и житие на Исидор Юревски, убит от латинците на 8. XI. 1472 г., т. е. по тема близко на неговата служба в чест на българския мъченик Георги Софийски (Архиеп. Филарет. Обзор русской духовной литературы. 862—1720. Харьков, 1859, 209—210; Н. П. Лихачев. Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. СПб., 1908, VIII—XI; тук е напечатан текстът на едно проложно житие за Исидор; В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых. М., 1871, с. 252.

²³ Б. Ст. Ангелов. Стари славянски текстове. — Изв. Инст. бълг. лит., VIII. С., 1959, 274—286. Ръкописът е в Москва — ГБЛ, ф. 256 — Румянцовски музей, № 397.

²⁴ Н. М. Дылевский. Страница из истории болгаро-украинских культурных связей в конце XVII столетия. — В: Сборник в чест на акад. Ст. Романски. С., 1960, с. 977.

себе никаких указаний на время и место своего происхождения²⁵. Както неговите предходници, така и Дилевски не попада на изворите на службата и по-точно на канона, за които става дума в послесловието на изданието от 1671 г., дето изрично е казано: „Правовѣрный чнтателью, подлежащее препѣнаго Іоанна Рылскаго житіе, іако же шеврѣтохом' в' древннхъ рѣкопнсанны кннггахъ', вѣрнѣ любовь твоен типографією вѣрчнхомъ. Н сіе чтвщн, въ блгочестін н житін по бзѣ утвержданса . . .“ Наличието в стари славянски ръкописи на тази служба на Иван Рилски потвърждава мисълта на А. Радивилowski, че е заимствувал от книжовната традиция — „іакоже шеврѣтохом в древннхъ рѣкопнсанны кннггахъ“. Познавам няколко преписа на тази служба, която ще обнародвам на друго място (най-старинен от XVI в., № 397 от сбирката на Румянцовския музей в Москва — ГБЛ). Поместените тук служба и канон се свързват с други старинни редакции на служби за Иван Рилски, заемат отделни стихирни от тях. При съпоставка на текста на службата по печатното киевопечорско издание от 1671 г. и текста на службата в ръкописите се вижда, че съществени разлики между тях няма. Възникнала на славянския Юг, тази служба за Иван Рилски прониква в руската ръкописна традиция, а оттук и в печатното издание от 1671 г. Ще приведа само един пример за общност в текстовете:

Румянцовски ръкопис

В постннцѣхъ възсѣвшемоу
 прообразованіе,
 пустынное възспнтаніе,
 средеческаго свѣтланнка
 словесы н пѣсеннымн всн
 вѣоны похвалнмъ, зовуще:
 Радунся, велнкая слава,
 нже в нашн дни явнся,
 преблажанне.

Издание от 1671 г.

В постннцѣхъ восіавшемоу про-
 образованіе, пустынное воспнтаніе,
 средеческаго свѣтланнка
 словесы пѣсеннымн всн вѣрнн
 похвалнмъ, зовуще: Радунся,
 велнкая слава, нже въ нашн дни
 явнся, преблажанне.

²⁵ Н. М. Дылевский. Цит. съч. с. 978; вж. още: Трехсотлетие первого печатного издания „Жития Иоанна Рылского“ болгарского патриарха Евфимия Тырновского (1671—1971). — В: Търновска книжовна школа 1371—1971. С., 1971, 127—135.

О. С. ПОПОВА (СССР)

ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО И КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ МОСКВЫ И НОВГОРОДА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIV В. СВЯЗИ С ВИЗАНТИЕЙ

Почти весь XIII в. был одним из самых мрачных периодов русской истории. Нашествие татар прервало нормальное течение жизни. Города были сожжены и разграблены, земли опустошены, многие храмы и дворцы разрушены, жизнь обеднела. Княжеские дворы были столь истощены, что мало могли покровительствовать искусству, а монастыри обнищали и перестали быть заметными центрами просвещения. Церковные контакты с Византией не были прерваны, однако исконные связи русского искусства с византийской традицией значительно ослабли.

По сравнению с этим тяжелым временем, русская жизнь и культура первой половины XIV в. являет собой гораздо более разнообразную и богатую картину. Очевидны восстановление сил страны, ее материальных возможностей, настойчивое стремление к самостоятельности по отношению к татарам, интенсификация культуры. Общее оживление жизни в России в первой половине XIV в. не раз отмечалось историками.¹ Соперничество Москвы и Твери за преобладание, развертывавшееся в эти годы, завершилось переносом митрополичьей кафедры в Москву,² что способствовало окончательной ее победе. Заурядный до этого, маленький город³ теперь быстро расширяется и обогащается (темпы экономического развития Москвы этих лет опережал другие русские города,⁴ с... гся каменными храмами; возрастает его слава, растут пре... роль общерусской столицы. С именем Москвы все больше со-

¹ М. Н. Тихомиров. Россия и Византия в XIV—XV столетиях; Пути из России в Византию в XIV—XV веках. — В: М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969, с. 38, 75; D. Obolensky. The Byzantine Commonwealth. London, 1971, 356—357.

² Митрополит Максим переносит в 1300 г. митрополичью кафедру из Киева во Владимир (Е. Голубинский). История русской церкви. Т. II, первая половина. М., 1900, 94—95). Митрополит Петр (ум. в 1326 г.) переносит кафедру из Владимира в Москву (Е. Голубинский). История русской церкви. Т. II, первая половина, 134—136, 138).

³ В житии митрополита Петра (первое житие, составленное вскоре после смерти Петра неизвестным автором, возможно, Прохором) о Москве говорится: „Смиренна кротостию“, „честная кротостию“. (Е. Голубинский). История русской церкви. Т. II, первая половина, с. 135, 142).

⁴ М. Г. Рабинович. О древней Москве. М., 1965.

единяется национальное самосознание русских. Это было начало процесса, протекавшего в течение всего XIV в. и завершившегося на рубеже XIV—XV вв. победами над татарами и объединением Руси вокруг Москвы.

Уже в первой половине XIV в. Москва стремится стать не только политическим, но и культурным центром. Начиная с Петра, все митрополиты жили в Москве, благодаря чему общение с Константинополем, поездки, посольства, переписка и тем самым знакомство с жизнью византийской столицы были здесь активнее, чем где бы то ни было на Руси. Благодаря этому, в Москве уже в первой половине XIV в. больше, чем всюду, знали о духовной и художественной жизни Константинополя. Прежде, чем Москва стала настоящей политической столицей, она выделилась, возвысилась сперва в культурной,⁵ а затем в духовной сфере,⁶ ибо оказалась практически самой близкой к Константинополю среди всех других русских городов.⁷ Процесс византинизации ее искусства

⁵ Для росписи митрополичьего Успенского собора Феогност приглашает в 1344 г. в Москву артель греческих живописцев из Константинополя. В течение трех лет (1344—1346) греки и их русские ученики расписывают четыре церкви (Успенскую, архангела Михаила, Спаса и Иоанна Лествичника). — См. Троицкую летопись под 6852—6854 гг. (М. Д. Приселков. Троицкая летопись. М.—Л., 1950, 365—366).

Константинопольское происхождение греческих художников, работавших в Москве, справедливо предполагал и аргументировал Г. В. Жидков (Московская живопись середины XIV в. М., 1928, 68—70).

Такой размах живописных работ не был доступен другим русским городам, даже Новгороду, хотя интенсивность художественной жизни именно в Новгороде в этот период несомненна. Однако же многие из выстроенных в Новгороде в это время церквей были расписаны позже, уже во второй половине XIV в., когда для Новгорода настает пора настоящего расцвета искусства. Среди них: Благовещение на Городище (построена в 1342—1343 гг.), Спас на Ковалево (построена в 1345 г.), Успения на Волоотовом поле (построена в 1352 г.), архангела Михаила на Сквородке (построена в 1355 г.). Новгородская летопись отмечает в период 30—50-х годов XIV в. только следующие живописные работы: в 1338 г. — роспись церкви Входа в Иерусалим „гречинном Исайей с други“; в 1341 г. — создание икон для св. Софии и ремонт храма после пожара 1340 г.; в 1348 г. — роспись церкви Воскресения на Деревянице (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Под ред. и с пред. А. Н. Насонова. М.—Л., 1950, с. 348, 353, 361).

Происхождение грека Исая, работавшего здесь в 1338 г., неизвестно. Нет никаких оснований полагать, что он был выходец из Константинополя. Напротив, характер новгородского искусства интересующего нас круга, близкого византийскому, заставляет думать, что Новгород в это время был знаком с провинциальным греческим искусством (В. В. Филатов. Иконостас Новгородского Софийского собора. Предварительная публикация. — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968, 63—82; Праздничный ряд Софии Новгородской (Древнейшая часть главного иконостаса Софийского собора. Л., 1974).

Художественная жизнь Новгорода этих лет выглядит достаточно оживленной, но по-новгородски привычной, не имеющей и грандиозности, и аристократизма московских замыслов.

⁶ Можно предположить, что в Москве, во второй четверти XIV в., при митрополичьем дворе существовал круг богословски образованных людей. Эрудицией славился митрополит Феогност (см. прим. 27). Вероятно, просвещенность ценилась и культивировалась в московском Богоявленском монастыре, монахи которого были близки Феогносту (ПСРЛ, XI, с. 31).

В середине XIV в. именно в Москве зарождается духовное „движение“, близкое византийскому исихазму и широко распространившееся на Руси во второй половине XIV в. Первой и самой яркой фигурой в нем был Сергей Радонежский, выходец из московских боярских кругов, тесно связанный с митрополичьим двором и с московским иночеством (см. здесь, прим. 45).

⁷ Об очень большой роли Византии в русской истории и русской культуре XIV в. справедливо и настойчиво писал М. Н. Тихомиров. Кроме работ, указанных в прим. 1,

был, видимо, ускорен отсутствием здесь старой художественной школы. Как это ни парадоксально, Москва, провинциальная и незаметная ранее, начинающая свою историю культуры в XIV в. как бы с самого начала, оказалась во многом в наиболее выгодном положении. На новом месте высокоразвитая богатая культура, в то время палеологовская, могла привиться легче, чем там, где существовали уже укоренившиеся локальные традиции, являвшиеся предметом местной гордости. Именно Москва сумела стать наиболее восприимчивой к византийской культуре.

Разумеется, это не значит, что Москва затмила другие города уже в первой половине XIV в. В большинстве из них либо сохранялись, либо складывались местные школы, где ценились старые традиции, где однотипные или вовсе не меняющиеся вкусы держались, как во всяком патриархальном замкнутом мире, иногда веками, где и способ духовного созерцания, и художественный образ лишь в общем плане были сходны с византийскими, но во всем остальном соответствовали именно местному складу сознания и культуры. Таковы были Владимир, Суздаль, Ростов, Ярославль, Тверь, Псков. Среди местных русских культур такого типа в XIV в. явно выделяется Новгород. Один из самых больших городов уже в домонгольской Руси, он играет видную роль в первой половине XIV в. Не знавший татарского нашествия, неразрушенный, отделяющийся выплатой Орде дани, Новгород во всем основном строе жизни сохранял практическую независимость. Правда, общее обеднение жизни в XIII в., видимо, коснулось и Новгорода, что было связано также с его военными столкновениями с Орденом и Литвой. Однако в первой половине XIV в. он выпрямляется более, чем другие русские города. Не раз он служит богатой казной для московской митрополии, нуждающейся в деньгах. Но несмотря на то, что подчинение новгородской архиепископии митрополиту давало возможность Москве отчасти контролировать северный город, Новгород ведет себя всегда самостоятельно, а часто — почти заносчиво, имеет разнообразные связи с миром, в том числе и особенно с Византией.⁸ Отношения новгородских архиепископов с константинопольской патриархией иногда были личные, не касающиеся Москвы, даже обходящие⁹ Москву. В результате Новгород в это время имел достаточно конкретные представления о византийской культуре, был восприимчив к ней и, видимо, хотел приблизиться к ней, подражать ей, а не только самолюбиво сохранять свои старинные художественные заветы. В искусстве его самым причудливым образом переплелись черты местного и византийского стиля.

этой теме он посвятил статью „Византия и Московская Русь“, 1945 г. (перепечатана в книге: М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией, 15—26), и главы в своих книгах: Древняя Москва. М., 1947, и Средневековая Москва в XIV—XV века. М., 1957.

Основные идеи работ М. Н. Тихомирова по этой теме: активность разнообразных русско-византийских связей в XIV в.; оживление их с начала XIV в.; Москва — центр их; широта византийского просвещения на Руси в XIV в.; Москва — главный центр византийского просвещения; тесные связи Москвы с Константинополем.

⁸ О самостоятельности отношений Новгорода с Византией, об интенсивности этих связей в первой половине и середине XIV в. см. М. Н. Сперанский. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934, 42—44; Д. О б о л е п с к у. Указ. соч., 356—357.

⁹ См. здесь, прим. 56.

Из всех многочисленных городов обширных русских земель в первой половине XIV в. явно выделяются два, выступают как самые крупные центры, видные за пределами России и претендующие играть заметную роль в истории культуры. Это молодая, весьма жизнеспособная Москва, честолюбивая, жадная, деятельная, ученически восприимчивая по отношению к Византии, однако очень скоро ставшая учительствующей по отношению ко всей Руси. Это старый, однако оказавшийся столь же жизнеспособным Новгород, с судьбой более счастливой, чем у других русских городов, с крепким самостоятельным хозяйствованием, со старомодными, часто провинциальными установками в искусстве и, в то же время, с желанием не отстать от века, с любопытством к новинкам, с заинтересованной обращенностью к византийской культуре.

Другие старые русские центры все больше становятся культурными очагами местного значения. Все они так или иначе входят в орбиту притяжения Москвы или Новгорода. Некоторые из них долго хранят оригинальность облика своей культуры, облика иногда столь лирически привлекательного, как Суздаль, или впечатляющего своей напряженностью, как Псков, что в воображении исследователей они иногда разрастаются до размеров значительных и важных центров, чуть ли не определяющих процесс развития русской культуры. Думается, что ни Суздаль, ни Пскову не суждена была самая видная роль в русской художественной жизни. Искусство их сумело сохранить примечательное своеобразие и не затеряться в общем потоке интенсивного развития русской культуры. В этом упорстве и устойчивости — большая его притягательность. И все же оригинальность ростовской, суздальской или, например, тверской живописи XIV в. основана именно на хранении черт архаических для этого времени. Особенности эти либо лежат далеко от основных путей развития палеологовской культуры, либо являются окраинными репликами на нее. Самолюбивая и часто наивная художественная независимость маленьких центров сочеталась с их заурядной исторической провинциальностью. Не случайно все местные художественные стили были в конце концов, часто очень быстро, но иногда — позже, поглощены Москвой или Новгородом. Исторический процесс развития искусства на Руси был таков, что всякому явлению, отъединенному и держащемуся за свою архаическую или провинциальную оригинальность, не суждено было обрести языка в качестве высокой культуры.

В условиях русской действительности XIV в., когда и материальную жизнь, и культуру надо было после почти векового перерыва восстанавливать из пепла, прогрессивным оказывалось все то, что было не отделено, а обращено к византийскому палеологовскому миру. Инициативу в этом уже в первой половине XIV в. берет на себя Москва, ей следует Новгород. Эти воззрения они сохраняют и во второй половине XIV в. Правда, соотношение сил временами меняется, и Новгород, имеющий, видимо, хорошую историческую ориентацию и не желающий оказаться на заднем плане, во второй половине XIV в. даже более активен в своих художественных контактах с греческой культурой, чем Москва. Все остальные русские художественные центры, школы, мастерские по-прежнему живут вдали от этого процесса, и если подчас и воспринимают палеологические вкусы, то только эпизодично и всегда опосредованно, как правило, из Москвы или Новгорода. Исключение, быть может, представ-

ляет только искусство Пскова второй половины XIV в., при всей своей замкнутой локальности все же адекватное современной позднепалеологовской культуре Византии.

Среди художественной продукции Москвы и Новгорода первой половины и середины XIV в. можно выделить иконы и миниатюры лицевых рукописей, сходные с произведениями византийского искусства, причем близкие им весьма конкретно и в своем общем строе, и в деталях. При этом они являются отнюдь не огрубленными копиями греческих образцов, а созданиями хорошего, иногда высокого мастерства. Скорее всего, все они созданы на Руси. Быть может, некоторые из них написаны приезжими греческими мастерами. Однако, так или иначе, они принадлежат истории русской культуры, хотя и выпадают резко из основной массы русских произведений живописи этой эпохи, выделяясь и утонченным художественным обликом, и усложненным духовным содержанием, и классически благородными и вместе с тем более хитроумными стилистическими приемами. Количество таких произведений невелико по сравнению с основным потоком русских икон и миниатюр этого времени. Но в художественной жизни первой половины XIV в. именно они являются несомненной вершиной.

Художественных явлений такого рода в первой половине XIV в. нет более нигде, кроме Москвы и Новгорода. Вряд ли это случайность. Не будет преувеличением сказать, что искусство, близкое греческому, особенно константинопольскому, могло быть достоянием только этих городов.

Итак, мы можем увидеть в живописи первой половины XIV в. прямое следование современным византийским нормам. Процесс „византинизации“ осуществляется после прерванных в XIII в. традиций как бы заново. Именно поэтому в нем нет постепенного развития некогда усвоенного стиля, который затем мог бы иметь уже свою эволюцию. Напротив, высокоразвитый художественный стиль перенимается сразу, в готовом виде. Самый факт этот предполагает существование прямых и не единичных художественных контактов Москвы и Новгорода с Константинополем.

Однако интересно, что подобное явление невозможно проследить ни в одной другой сфере русской культуры этого периода, кроме живописи. Ничего подобного не было в литературе. Широкая полоса переводческой деятельности на Руси начинается позже, во второй половине и особенно в конце XIV в.¹⁰ Оригинальных русских литературных сочинений этого времени, которые свидетельствовали бы о близости к визан-

¹⁰ А. И. Соболевский. Переводная литература московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903.

Однако около середины XIV в. возникает русский перевод „Чина православия“, включающий новые пункты, присоединенные к греческому Синодику в Константинополе приблизительно в это же время — см. подробнее прим. 44. Разумеется, случаи переводческой деятельности на Руси в первой половине и особенно середине XIV в. были. Картина, нарисованная А. И. Соболевским, сейчас, быть может, нуждается в некоторых комментариях и дополнениях, но в целом она остается существенно верной. Видимо, состояние русской литературы и переводческой деятельности на Руси в первой половине XIV в. было не адекватно процессам, происходившим в развитии русской живописи.

тийской литературной традиции, тоже не возникает.¹¹ И уже тем более далекой от прямых византийских воздействий оказывается русская архитектура. Можно отметить довольно широкое строительство и в Москве, и в Новгороде. В течение 20—30-х годов XIV в. в Москве возводится семь, а в Новгороде — четыре каменных храма.¹² После глухих десятилетий XIII в., когда слишком многое было разрушено и почти ничего не было выстроено, это выглядит значительным. Поспешное воздвижение в городах хотя бы и небольших (размаха киевского зодчества Москва повторить не сумела!), но каменных и многочисленных храмов, рассказывает об общем оживлении жизни, о материальном достатке, о сообразительных заказчиках, не только обладающих необходимой состоятельностью, но и расположенных рассуждать о культурном престиже города. И, однако, ничто в архитектуре этих лет не выдает стремления уподобиться или приблизиться к константинопольским строительным вкусам. И общая типология, и стиль архитектуры Москвы и Новгорода повторяют старые владимирские и новгородские образцы XII — первой трети XIII вв. Разумеется, в этом есть своя простая и глубокая правда. Архитектура, связанная с материальной стороной жизни больше всякой другой сферы культуры, стороной достаточно затрудненной в средневековье, вряд ли могла столь быстро и гибко реагировать на новшества, как живопись. Привезенных из Византии нескольких икон могло быть достаточно, чтобы в русских художественных мастерских сразу же появились реплики или переосмысления. Архитектура по самой природе своей была лишена этих возможностей. Интересно, что на Русь вплоть до XV в. не звали иноземных зодчих, но „призывали“ живописцев или скульпторов-камнерезов. Лишь в XV в. в Москву были приглашены архитекторы из Италии, а в Новгород — из Германии. Византийцы же в этой роли не выступали в России никогда, кроме Киевской Руси, когда Византия в роли миссионера „подарила“ русским всю православную культуру и Киевская Русь с превосходной восприимчивостью переняла и переделала на свой лад все ее стороны, в том числе и архитектуру. Однако это была лишь начальная стадия. Далее, с определением национальных форм русского зодчества, византизм в нем было всегда меньше, чем в живописи и в словесности. К интересующему нас процессу византизации русского искусства московская и новгородская архитектура этой эпохи по существу отношения не имеет.

Столь же мало перемен по сравнению со старыми русскими традициями можно обнаружить и в орнаменте, и в общем облике рукописных книг, и в палеографии. Весь орнамент, как и в XIII в., остается тератологическим. Возрастает лишь причудливость звериных мотивов, фантастическая запутанность композиций, вычурность плетений, обширность изображенного мира и странное разнообразие его гротескных порождений. Но не меняется сама тема. Ни византийских орнаментальных узоров, похожих на неживые, драгоценные, эмалевые цветы, ни даже простых

¹¹ Филарет, архиеп. Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859; История русской литературы. Т. II. Ч. 1. М.—Л., 1945, 33—162.

¹² Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина, с. 138, 149—150, вторая половина, с. 390, 395—396. Кроме указанных у Голубинского, — церковь Богородицы в Зверином монастыре (1335 г.) и церковь в монастыре на Ковалеве (1345 г.).

балканских плетений нет ни в рукописях, ни на убранстве металлических вещей первой половины XIV в. По-прежнему книги сшиваются из толстых листов пергамента и пишутся полууставным почерком, достаточно медлительным и тяжелым, отличающимся от более старого русского полуустава лишь в деталях, но отнюдь не принципиально. Как известно, подлинно существенные перемены в рукописном деле произошли только на рубеже XIV—XV вв.

Более того, даже в живописи этого времени прямое воздействие византийского искусства можно ощутить только в отдельных произведениях. Основная же масса икон и миниатюр исполнена в традициях русской живописи XIII в. и ничего общего не имеет с палеологовскими новшествами. Лишь иногда легкие отзвуки более гармонического византийского стиля XIV в. улавливаются в плоскостном, ярко декоративном русском письме, выразительность которого именно в неклассическом схематизме, в завораживающей отрешенности, в преувеличенной, впечатляющей потенциальной мощью неподвижности.

Все эти наблюдения приводят к выводу, что в истории русской культуры первая половина и середина XIV в. вряд ли представляют собой какой-то особо очерченный период, для которого было бы характерно повышенное внимание к византийской художественной жизни. Напротив, все основное в русской культуре этого времени существует по старинке. Тем более заметным представляется возникновение здесь произведений живописи, обладающих отрешенными, устоявшимися византийскими приемами письма.

В предшествующий период XIII в. мы не видим ничего подобного, даже как исключение. Но в первой половине XIV в. таких исключений становится много. Как объяснить возможность появления их в малоподвижной художественной среде, и внешне, и внутренне удаленной от классического средиземноморского мира? Разумеется, жизнь в России стала менее отягощенной, более свободной, чем в XIII в., и общий стиль этой жизни мог быть фоном для более интенсивного духовного и художественного развития. В такой ситуации всегдашнее почтительное преклонение перед византийской культурой могло сочетаться с живым интересом к ее сегодняшним установкам. Процесс этот ускорился благодаря частым встречам русских с греками, происходившим как в Константинополе, так и на Руси. Митрополит, поставленный на русскую кафедру из греков,¹³ несомненно, приезжал на Русь не один, а в окружении переводчиков, переписчиков и всевозможных помощников, которые вели канцелярские дела митрополита и, возможно, даже обслуживали его лично. Трудно сказать, сколь велик был этот штат и могли ли в него входить и лекарь, и библиотекарь, и церковный греческий хор, и мастера-художники. Правда, о приглашении мастеров из Константинополя летопись сообщает особо,¹⁴ видимо, как о выдающемся событии. Однако летопись говорит о прибытии целой артели художников, призванных в короткий срок расписать храм. О каком-либо отдельном, менее заметном греческом мастере, занимающемся, например, мелким художественным

¹³ Ф. Терновский. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси, II. Киев, 1876, с. 39.

¹⁴ См. здесь, прим. 5.

ремеслом, приехавшем с митрополитом или по его приглашению, летопись могла и не упомянуть.

Несомненно также, что митрополит — византиец, привозил с собой греческие рукописные книги,¹⁵ некоторые из которых могли быть иллюстрированы, и, вероятно, икону или иконы, лично ему принадлежащие.

На Русь приезжали греческие художники, выполнявшие и в Москве, и в Новгороде различные заказы.¹⁶ Разумеется, работы их возбуждали любопытство и были наглядной школой для русских живописцев. Некоторые же из греков непосредственно выступали в роли учителей и брали русских в свои артели.¹⁷

Бывали в это время на Руси и представители византийской интеллигенции, скорее всего с какими-либо дипломатическими или церковными поручениями. Известно, например, что в Москву приезжал византийский писатель-гуманист Мануил Фил.¹⁸

Оживленное общение русской церкви с константинопольской патриархией осуществлялось через посольства, часто ездившие из Москвы в византийскую столицу и обратно. Кроме этих посланцев митрополиты как единого целого, в патриархию ездят послы из Новгорода, Твери, Галицкой Руси, Литвы, чтобы защищать свои местные интересы.

Кроме церковных связей, оживляются и дипломатические государственные контакты. От византийского императора привозятся на Русь хрисовулы, от великого князя едут в Константинополь послы по разным вопросам. Вполне возможно, что посольства с той и другой стороны везли с собой дары, среди которых могли быть произведения искусства, иллюминированные рукописи, предметы дорогой церковной и светской утвари. Указания на это есть в русских летописях и житиях.¹⁹

¹⁵ Известно, например, что митрополит Феогност привез из Константинополя греческий требник, с которого был сделан по повелению Ивана Калиты славянский перевод, исправленный самим же Феогностом. См. Евг. Б о л х о в и т и н о в. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. Т. II. СПб., 1827, с. 280.

¹⁶ См. здесь, прим. 5.

¹⁷ Летопись отмечает, что в Москве в 1345 г. над росписью церкви Спаса трудилась артель художников, в которой „мастеры старейшины и начяльницы быша Русстии родом, а Гречестии ученицы: Гонтан, и Семен, и Иван, и прочии их ученицы и дружина“ (см. ПСРЛ, X. СПб., 1885, с. 216). Значит, „пачальницы“ этой артели годом раньше, в 1344 г., входили на правах учеников в артель греческих живописцев, расписывавших Успенский собор (см. прим. 5.)

¹⁸ См. Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969, с. 331.

¹⁹ После смерти митрополита Максима (ум. в 1305 г.) в Константинополь отправляется искать постановления в митрополиты владимирский игумен Геронтий, кандидат князя Михаила Тверского. Как рассказывает Прохор, автор жития митрополита Петра, Геронтий берет с собой из Успенского Владимирского собора „ризницу. . . и многие иконы. . . и ону икону святую Богородицу, юже написа угодник Божий Петр, еще сый игумен“. См. П л. С о к о л о в. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913; Е. Г о л у б и н с к и й. История русской церкви. Т. II, первая половина, 99—101.

В 1353 г. новгородский архиепископ Моисей „посла послы своя в Царьград. . . зъ дары и со мноюу честию. . .“ (Никоновская летопись, 6861 — ПСРЛ, X, с. 227).

В „Завещании“ Лазаря Муромского, написанного якобы с его слов в XIV в. Феодосием, игуменом монастыря на Муромском острове Онежского озера, говорится: „Написав послание к епископу Василию (архиепископу новгородскому—прим. а.) своею рукою и приготовив в почесть многия иконы и одеяния святительские, украшенные золотом, он (Василий, епископ Кессарии—прим. а.) заставил меня отправиться с посла-

Русские паломники, отправляющиеся к святым местам, по возвращении на Русь не только рассказывают и даже описывают свои впечатления,²⁰ но, возможно, привозят что-либо из греческих художественных изданий.

Русские монахи живут в Константинополе, переписывают книги и посылают их на Русь.²¹ Греческие монахи-подвижники, ища спасения, уходят на край земли, на дикий, по византийским понятиям, русский

нием к епископу Василию в Новгород. . .“ (А м в р о с и й. История российской иерархии. Т. V. М., 1813, 115—130; Ф и л а р е т. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Чернигов, 1862, март, с. 56).

Вопрос о времени возникновения „Завещания“ Лазаря Муромского (другие названия: „Повесть о Муромском острове“ и „Житие“ Лазаря Муромского) — дискуссионный. Теорию подложности „Завещания“, возникновения его во второй половине XVII в., тенденциозную направленность его текста, имеющего целью доказать древность монастыря и его права на земельные владения, — разделяли: А. В о р о н о в. Памятники древней письменности в СХ. СПб., 1895, 31—32; С. Н. В а л к. Начальная история древнерусского частного акта. — В: Вспомогательные исторические дисциплины. М.—Л., 1937, 301—303. За подлинность „Завещания“ высказываются: В. И к о н н и к о в. Опыт русской историографии. Т. II, первая половина. Киев, 1908, с. 603, 641, 646 и др.; А. А н д р е е в. Обзор русских исторических работ по изучению финно-угорских народностей. — В: Финно-угорский сборник. Л., 1928, с. 289; Н. П о л я к о в. Исследования по каменному веку. — В: Записки Русского Географического общества по отделению этнографии, IX, 1882, с. 52; М. Н. Т и х о м и р о в. О частных актах в древней Руси (Исторические записки, 17, 1945, с. 226).

Однако, когда бы ни была сочинена эта повесть, для нас интересен факт описания подарков, которые могли быть посланы с посольством.

²⁰ Описания путешествий в Константинополь и достопримечательностей Константинополя, составленные русскими паломниками в первой половине XIV в.:

а) „Сказание о св. местах, о Костянтинограде и о св. мощах, спасшихся в Иерусалиме, а собранных Костянтином царем в нарицаемый Царьград“ — М. Н. С п е р а н с к и й. Указ. соч., 83—126 (исследование), 127—137 (текст).

б) „Беседа о святых и других достопримечательностях Царьграда“ — Л. Н. М а й к о в. Материалы и исследования по старинной новгородской литературе. — Сб. ИОРЯС, т. I. СПб., 1890, № 4, 1—50. В состав „Беседы“ входит т. наз. „Аноним“ — безымянный путеводитель по Константинополю, написанный одним из побывавших там паломников из Новгорода.

в) По мнению М. Н. Сперанского, источник „Сказания о св. местах. . .“ и „Аноним“ — один: некое „Хождение“, не дошедшее в списках и, вероятно, являвшееся сочинением новгородского паломника 20-х годов XIV в., быть может даже Григория Калики, будущего архиепископа Василия (М. Н. С п е р а н с к и й. Указ. соч., 104—108). Переработка „Хождения“ и в „Беседу“, и в „Сказание“ произошла позже, в конце XIV в. или в XV в. (там же, с. 112). Л. Н. Майков (указ. соч.) и А. Н. Пыпин (Древнерусское паломничество. СПб., 1903, 56—57) датировали ранее „Беседу“ концом XIII в. — началом XIV в. (ок. 1300 г.).

г) „Странник“ Стефана Новгородца, совершившего путешествие в Константинополь „с осмыю други своими“, приблизительно ок. 1350 г. — И. С а х а р о в. Путешествия русских людей в чужия земли. Ч. 2. СПб., 1837, 1—28; М. Н. С п е р а н с к и й. Указ. соч., 1—49 (исследование), 50—82 (текст).

²¹ По свидетельству Стефана Новгородца, бывшего в Константинополе около 1350 г. и описавшего свое „хождение“, в Студийском монастыре живут русские, переписывающие книги священного писания и богослужебные для пересылки их на Русь: „Странник“ Стефана Новгородца (см. указ. издание И. Сахарова), с. 26.

В середине XIV в. в Константинополе был осуществлен новый перевод евангелия на русский язык (текст старого, известного на Руси перевода сличен с греческим и исправлены ошибки). И перевод, и сам список обычно считаются сделанными митрополитом Алексеем во время его жизни в Константинополе в 1353—1354 гг. По предположению Е. Голубинского, Алексей, возможно, не сам делал перевод и писал список, но поручил это одному из русских, живших в Студийском монастыре; этм анонимным переводчиком мог быть Елифанй Премудрый (История русской церкви. Т. II, первая

север и основывают здесь монастыри.²² Византийские купцы постоянно живут в Москве, имеют здесь свою слободу, церковь и монастырь,²³ где наверняка были греческие иконы и книги, а, возможно, и росписи.

Русские купцы ездят в Константинополь и остаются в постоянно существующей там русской колонии.²⁴ Наконец, русские монахи-отшельники живут на Афоне, и хотя сведений именно первой половины XIV в. об этом нет, но русский монастырь св. Пантелеймона существует там с XI в.²⁵

Разнообразных и разбросанных по разным источникам упоминаний о контактах Руси с Византией в первой половине XIV в. достаточно много. Здесь и официальные встречи, и внешние дела, государственные, хозяйственные, церковные, и ситуации, рожденные внутренними побуждениями, происходящими от религиозной общности Руси и Византии. За каждым из этих фактов угадывается живая человеческая связь, возможность художественных впечатлений и даже вероятность проникновения на Русь изделий византийского искусства. За каждой из этих дат (а источники отразили их, конечно, отнюдь не полностью) стоит возможность для русских приобретения духовного и художественного опыта.

И все-таки вся эта сумма фактов раскрывает только условия, благодаря которым на Русь могла привиться византийская культура, но не обнаруживает причины этого явления. Вряд ли оно может быть объяснено количественным увеличением поездок русских в Константинополь или усилившейся политической и материальной заинтересованностью Константинополя в русских возможностях.²⁶ Ведь и в XIII в., даже в самые тяжелые годы татарского гнета, в годы сплошного разрушения материальных ценностей в русских землях в Византию периодически отправлялись посольства, ибо церковные связи русской митрополии с па-

половина, 218—220, 222—223). Рукопись хранилась в ризнице Чудова монастыря. Исчезла в 1917 г.

²² Греческие монахи Лазарь (из Константинополя) и Феодосий (с Афона) основали (приблизительно в середине XIV в.) монастырь на острове Мучь (Муромском) Онежского озера. Лазарь Муромский ум. в 1391 г. в возрасте 105 лет. Грек, воспитывался и постригся в Константинополе. Пришел в поисках монашеского подвижничества на дальний Север, на Онежское озеро. Старец Феодосий, прибывший с Афона, — „премудр бе книжной мудрости“, игумен этого монастыря. — Ф. Терновский й. Изучение византийской истории, с. 40; Филарет. Русские святые. . . , 54—66; Н. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, с. 322; Амвросий й. Указ. соч., 115—127. См. также прим. 21.

²³ Ф. Терновский й. Изучение византийской истории. . . , с. 40; М. Н. Тихомиров. Византия и Московская Русь. — В: М. Н. Тихомиров. Исторические связи России. . . , 18—19; Россия и Византия в XIV—XV столетиях. — Там же, с. 44.

²⁴ М. Н. Тихомиров. Пути из России в Византию в XIV—XV вв. — В: Исторические связи России. . . , 74—75; Россия и Византия в XIV—XV столетиях. — Там же, с. 31.

²⁵ Пантелеймонов монастырь был передан русским инокам около 1089 г. Впервые же русские иноки поселились на Афоне в монастыре Ксилургу на несколько десятилетий раньше. См. П. Успенский й. История Афона. Ч. III, отд. 2. СПб., 1892. Афон монашеский, 6—10.

²⁶ В 1350 г. великий князь Симеон Иванович отправляет в Константинополь большую сумму денег и обещает прислать еще — в помощь византийскому императорскому дому, испытывавшему тяжелые финансовые затруднения. Предлогом для акции была необходимость ремонта св. Софии, в которой рухнула часть алтаря в 1346 г. См. П. Л. Соколов. Указ. соч., 305—308; Е. Голубинский й. История русской церкви. Т. II, первая половина, с. 162.

триархией не были нарушены и митрополиты-греки занимали русскую кафедру. Однако тогда ни в какой сфере культуры, в том числе и в живописи, такого притяжения к византийскому искусству не было. Оно появляется явно в первой половине XIV в. Одну из важнейших причин его можно видеть не столько в цепи мелких благоприятных обстоятельств, сколько в некоей исключительной ситуации, повлиявшей на развитие искусства. Такая ситуация определилась и в исторической судьбе Москвы, и в ее искусстве. В этот период здесь проводится активная византинизация культуры, здесь очевиден достаточно высокий уровень художественной, а, возможно, и духовной жизни, что вскоре, во второй половине XIV в., даст поражающе яркие результаты. Путь узнавания и наследования византийской культуры был здесь исключительным. Это не подражание греческому искусству вообще, всякому, любому, случайно узнаному, не поклонение, в котором проступает обожание ученика, хотя бы даже и темпераментного и самостоятельного, но ощущающего себя несомненно ниже учителя. Напротив, это, скорее, миссионерски-плановое перенесение византийского искусства на восприимчивую, но еще мало обработанную почву; это выбор определенного и притом господствующего направления константинопольской живописи, в котором ощущается личность и вкус грека, во многом определившего характер московской культуры первой половины XIV в. — митрополита Феогноста. Константинополец по происхождению, получивший образование в столице и выделявшийся там своей образованностью, Феогност²⁷ был послан на Русь и занял митрополичью кафедру в 1328 г.

Жизнь и обучение Феогноста в Константинополе падает, очевидно, на 10—20-е годы, годы царствования Андроника II Палеолога, период Палеологовского Ренессанса. Известно, что Феогност был близок с Никифором Григорой, прославленным уже в те годы литератором и философом.²⁸ Исходя из этого, можно угадать, к какой духовной среде столичного общества примыкал Феогност. Очевидно, это был круг палеологовских гуманистов,²⁹ хитроумных знатоков эллинской философии, поклон-

²⁷ Е. Г о л у б и н с к и й. История русской церкви. Т. II, первая половина, 145—170; П. Л. С о к о л о в. Указ. соч., 265—317; N i c e p h o r i G r e g o r a e. *Historiae Byzantinae*, XXV, cap. 47, XXXV, capp. 24—31 (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, III. Воннае, 1855). Григора называет Феогноста мужем разумным и боголюбивым, „украшением Константинополя“, приобретшем знание „божественных законов“ еще в юности в Константинополе. Русская летопись называет Феогноста великим наставником (Воскресенская летопись, 6861. — ПСРЛ, VII. СПб., 1856, с. 217).

²⁸ К. Р а д ч е н к о. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, 140—147; П. У с п е н с к и й. Указ. соч., 256—259; R. G u i l l a n d. *Essai sur Nicephore Gregora*. Paris, 1926; H. G. B e c k. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959, 719—720; *Humanismus und Palamismus*. — In: *Rapports du XXI^e congrès international des études byzantines*. Ochride, 1961, III, p. 67, 69, 74; J. M e y e n d o r f f. *Introduction aux études de Grégoras Palamas*. Paris, 1959, 139—141; H. B e y e r. *Nicephores Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychnasten*. — *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 20. Wien, 1971, 171—188.

²⁹ H. G. B e c k. *Theodore Methochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München, 1952; H. H u n g e r. *Theodore Methochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz*. — *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 45, Heft I. München, 1952, 4—19; *Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit*. — *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 8. Graz—Köln, 1959, 121—155; J. Š e v č e n k o. *Etudes sur la polémique entre Théodore Méthochite et Nicéphore Choum-*

ников неоплатонизма, утонченных ценителей поэзии и живописи. Можно представить, что Феогност, друг Григоры, был знаком с самыми яркими своими современниками, константинопольскими интеллектуалами, поклонниками классического наследия, такими, как Федор Метохит, Мануил Фил, Георгий Пахимер, патриарх Иоанн Глика и др., и принадлежал, вероятно, к той части столичного духовенства, которая была близка придворному кругу и образованности и учёное богословие ценила выше, чем монашескую аскезу. Легко можно вообразить, сколь много времени проводил Феогност в монастыре Хора, любимом детище Федора Метохита, поселившем здесь в отдельном доме своего самого близкого ученика Никифора Григору, монастыре, ставшем, подобно императорскому дворцу, центром византийского гуманизма. Феогност мог подолгу созерцать мозаики и фрески церкви монастыря Хора и воспитывать свой вкус на лучших образцах классицистического искусства. С этой классической образованностью и аристократической воспитанностью понятий Феогност приехал на Русь. Следуя желанию Ивана Калиты во всем и всегда, умело и настойчиво поддерживая его политику возвышения Москвы как новой столицы, Феогност вместе со своим митрополичьим двором поселяется в Москве. Стремление митрополита превратить Москву, место своей резиденции, в видный город, совпадало со страстной мечтой великих князей, сперва Ивана Калиты, а затем Симеона Гордого, возвеличить, обогатить Москву, придать ей блеск столицы. И митрополит, совместно с великими князьями, Москву обстраивает и украшает. Для этих целей выписываются живописцы из Константинополя. Росписи их не дошли до нашего времени, но московские иконы этого периода могут рассказать, какие философские и эстетические критерии ценились в среде художников, прибывших из византийской столицы. Феогност не изменил своим вкусам, сформировавшимся в Константинополе, и, видимо, пригласил мастеров, придерживавшихся традиций живописи монастыря Хора.

Роль Феогноста в формировании московской культуры трудно переоценить. Она была не менее замечательна, чем роль Ивана Калиты в становлении политического приоритета и величия Москвы.

В те же десятилетия, когда на митрополичьей кафедре был Феогност, место новгородского епископа занимал Василий (1331—1352 гг.),³⁰ человек по-своему яркий, личность заметная не только в Новгороде, но и за его пределами.³¹ Выходец из престолярства, демократизмом своего

nos. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues. Bruxelles, 1962; Théodore Méthochites. Chora et les courants intellectuels de l'époque. — In: Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971, 15—39; Society and Intellectual Life in the 14th Century. — XIVe congrès international des études byzantines. Bucarest, 1971. Rapports, I, 7—30.

³⁰ С. Артоболовский. Св. Василий, архиепископ новгородский (историко-биографический очерк из церковной жизни Новгорода в XIV в.). — Московские церковные ведомости. М., 1904 (№ 47), 1905 (№№ 3, 10, 15, 17—18); A. Sedel'nikov. Vasilij Kalika. L'histoire et la légende. — Revue des études slaves, VII, 1927, 224—240; Н. Порфирдов. Древний Новгород. М.—Л., 1947, 233—235; Б. А. Рыбаков. Ремесло древней Руси. М., 1948, 767—775; В. Н. Лазарев. Васильевские врата 1336 г. — В: В. Н. Лазарев. Русская средневековая живопись. М., 1970, 179—182.

³¹ В 1346 г. архиепископ Василий ездил в Москву и получил от митрополита Феогноста крещатые ризы (Новгородская первая летопись, с. 358). Новгородский владыка, в отличие от всех других, издавна имел почетный титул „архиепископа“.

мышления и поведения истинный новгородец, умный и любимый в городе владыка,³² архиепископ Василий во всех своих начинаниях умел сочетать крепкую почвенность с московской и грекофильской симпатиями. В его отношении к митрополии никогда не было гордыни и вызова, столь характерных для его предшественника и последователя владыки Моисея.³³ Моисея обычно считают выразителем интересов боярского круга, новгородской оппозиции Москве, человеком с уязвленным новгородским самолюбием. Думается, что в нем можно также видеть покровителя монастырской жизни и приверженца мистически окрашенного религиозного чувства. Василий был личностью совсем иного склада. Инициативный, живой человек, он был как бы попечителем города, связанным с его самыми широкими слоями. Не раз пытался он уладить конфликты между держащимся за свою автономию Новгородом и стремящейся к ликвидации этой автономии Москвой, ибо именно в союзе с ней видел возможности для процветания своего города. В сфере культуры ориентация на Москву в тех исторических условиях означала ориентацию на Византию, а, следовательно, возможность выхода за рамки местной замкнутости и приобщения к интернациональному искусству Византии.

Архиепископскую кафедру Василий занял уже после того, как совершил под именем Григория Калики паломничество к святым местам. В Константинополе он мог осматривать памятники искусства, к которым, несомненно, должен был иметь особое влечение, ибо сам был художником.³⁴ Во время своего пребывания там он, возможно, видел уже ансамбль монастыря Хора. О живописи классической Палеологовской эпохи он должен был иметь представления конкретные и личные. Вероятно, вернувшись в Новгород, он продолжал поклоняться византийскому искусству и стремился иметь у себя греческих мастеров (в 1339 г. в Новгороде работают греческие художники)³⁵ или хотя бы греческие образцы, приобщить новгородское искусство к византийским художественным идеалам.

Представителем живой византийской культуры, человеком из Константинополя на Руси для Василия был Феогност, которого он знал, ввал у него в Москве и принимал его у себя в Новгороде. Почтительное отношение его к митрополиту известно.³⁶ В этом было не только иерархи-

Василий получил к этому от митрополита еще и архиепископский полиставрий (Пл. Соколов. Указ. соч., с. 331).

³² См. оценку, данную архиепископу Василию новгородской летописью (здесь прим. 58.).

³³ Пл. Соколов. Указ. соч., 331—338; Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина, с. 167.

³⁴ По преданию, архиепископ Василий сам написал иконы для церквей: Козьмы и Дамьяна, Благовещения на Городище, Бориса и Глеба и Параскевы Пятницы. См. С. Артоболовский. Св. Василий, архиепископ новгородский. — Московские церковные ведомости, 1905, № 3, с. 30, с ссылкой на Новгородские губернские ведомости, 1850, № 14, неофиц. часть, с. 106.

³⁵ Новгородская первая летопись... , с. 348.

³⁶ Впрочем, в некоторых исследованиях дается явно преувеличенная оценка дружественности и любви Василия к Феогносту. См.: С. Артоболовский. Указ. соч. (Василий „сыновне относился к митрополиту Феогносту“). Вероятно, реальная атмосфера их взаимоотношений была более сложной. Новгородский патриотизм Василия, который должен был бы быть направлен против Москвы, сочетался с его здоровой и умелой дипломатией, сглаживающей все острые углы. В указанном труде Б. А. Рыбакова вся деятельность Василия обрисовывается как ярко выраженная промосковская. Более гибкая интерпретация дана в кн. Пл. Соколова, с. 291 (новгородские

ческое, дисциплинированное смирение местного владыки перед владыкой всей Руси, но, возможно, и восторженность провинциала перед блестящим представителем константинопольского духовенства.

Архиепископ Василий был не только сторонником благополучных отношений с Москвой,³⁷ но, как увидим позже, перенял духовную и философскую позицию Феогноста и даже пропагандировал ее.

Греческие образцы, питавшие новгородских мастеров, были иные, чем в Москве, не столь первоклассные, не столь капитальные для времени, вероятно, часто провинциальные, а не константинопольские. Способы добывания их были в Новгороде достаточно случайные по сравнению с обширными возможностями Москвы. Однако желание их иметь и использовать, заинтересованная обращенность к византийскому искусству очевидны в Новгороде, как и в Москве, а, возможно, даже во многом были восприняты Новгородом от Москвы, архиепископом Василием от митрополита Феогноста.

Итак, историческая обстановка первой половины XIV в. благоприятствовала появлению в культуре Новгорода и особенно Москвы византийских влияний. Однако возникновение греческого типа живописи на русской почве рождено было отнюдь не только конкретными историческими событиями. Существовало еще одно явление, внешне менее видное, чем материальные связи, но не менее, а иногда более существенное для судеб церковного искусства. Это — развитие религиозного сознания, импульсы, приходящие из Византии и с Афона на Русь и способствующие все большему интересу здесь к мистическому акценту религиозного восприятия. Подражание византийскому искусству иногда вызывалось горделивым желанием „быть не хуже“, иногда же — более смиренным, рожденным в религиозно-духовной жизни желанием „быть такими же“ или „быть похожими“. Разумеется, оба устремления могли сливаться вместе. Первое более соответствовало внешней стороне поднимающейся русской государственности и русской культуры. Второе — внутренней стороне русской церковной жизни, еще мало видной в первой половине XIV в., но уже заметной к середине его,³⁸ жизни, связанной с мистической стороной византийской духовности. Широко распространяющаяся практика созерцания и самопогружения вызывала изменения как во многих сторонах внешнего существования церкви, так и в характере церковного искусства. Этот путь духовной жизни был воспринят на Руси в устной передаче, возможно, раньше, чем отражен в русской письменности.

Когда же становится известен на Руси опыт аскетического религиозного созерцания? В какой мере в первой половине XIV в. русское об-

владыки „лавировали между желаниями веча и требованиями митрополита, от которого они зависели; они умилостивляли митрополитов подарками и добивались того, чтобы митрополит сам в Новгород не приезжал. . .“).

³⁷ Разумеется, улаживая конфликты между Москвой и Новгородом и даже идя навстречу Москве, архиепископ Василий заботился прежде всего о благе Новгорода. Во имя новгородских интересов он стремился избежать возможных конфликтов с Москвой. Москве неоднократно жертвуются затруднительные для Новгорода денежные суммы, видимо, немалые, шедшие в митрополичью казну или даже отправлявшиеся в патриаршую казну в Константинополь. Умный политик, архиепископ Василий, видимо, хорошо ориентировался в реальной исторической обстановке и не считал возможным не признавать московское первенство и власть.

³⁸ См. здесь прим. 41.

щество, хотя бы только в церковной его части, было заинтересовано вопросами, волновавшими Византию? Как говорилось, история русской культуры первой половины XIV в. не является завершенным периодом, обладающим ясно обозначенной программой. В Византии же, напротив, именно в эти десятилетия видны отчетливые очертания двух замкнутых этапов: „Палеологовского Ренессанса“ (первая треть века) и богословских споров (30—50-е годы). В атмосфере первого из них был воспитан Феогност. Деятельность его на Руси совпадает со вторым этапом, с годами ожесточенных теологических споров Григория Паламы и его противников. Среди последних, впрочем, отнюдь не было единства: напротив, можно распознать немало оттенков православного мышления.³⁹ Однако все спорящие с учением Паламы в конце концов соединились в единой антипаламитской партии. К ней примкнул и Никифор Григора, гуманист эпохи Андроника II, близкий знакомый митрополита Феогноста по Константинополю.

Мы не будем излагать ни сущности, ни истории паламитских диспутов. Об этом существует большая литература.⁴⁰ Будущее принадлежало паламизму. „Мистический реализм“ богословия Паламы, учение о сущности и энергиях, могущих отделяться от сущности и сообщаться человеку, об исихии, о реальности обожения и возможности его достичь, данной каждому, кто воспринял определенный строй духовной жизни с его тончайше разработанной практикой молитвы, — широко распространялось в различных краях православного мира, иногда в форме отвлеченной, построенной на неоплатонических основах философской теории, соединенной с религиозной практикой (Константинополь, Фессалоники, Афон), иногда же, например, на Руси — в основном как практика монашеского созерцания, молитвы и нравственного усовершенствования.

Многочисленные данные свидетельствуют о быстром разрастании этого явления во второй половине XIV в.⁴¹ Можно без преувеличения сказать, что вся русская религиозная жизнь второй половины XIV в. так или иначе связана с исихазмом. Возможность выделения различных

³⁹ К. Радченко. Указ. соч., 146—147; Н. Г. Векк. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 330—333; Humanismus und Palamismus, 67—69; J. Meyendorff. Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries. — In: Art et société à Byzance sous les Paléologues, Venise, 1971, 65, 67.

⁴⁰ П. Успенский. Восток христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский, 211—274; Ф. И. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892, 246—364; Х. Радченко. Указ. соч., 98—168; А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, 849—855, 875—883; В. Кривошеин. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. — В: Seminarium Kondakovianum, VIII. Praha, 1936, 99—151; J. Meyendorff. Introduction aux études de Grégoire Palamas; St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959; Н. Г. Векк. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 322—332, 356—367; Humanismus und Palamismus, 63—82 (приведена обширная библиография); V. Lossky. Vision de Dieu. Neuchatel, 1962, 127—140.

⁴¹ С XI в. до раннего XIV в. в России основано 87—90 монастырей. В течение XIV — первой половины XV вв. возникают около 150 монастырей, из них 80 — в XIV в., причем большая часть их — во второй половине XIV в. См. Древние пустыни и пустынножители на северо-востоке России. Православный собеседник. Ч. 3. Казань, 1860, с. 204; В. С. Иконников. Опыт исследования культурного значения Византии в русской истории. Киев, 1870, с. 119.

ветвей внутри этой религиозной жизни, соотношение их с вариантами византийской мистики XIV в., отражение этого в русской живописи, — пока еще недооценены и неизучены.

Вероятно, духовные импульсы из Византии довольно быстро проникли на Русь. Уже в середине XIV в. на Руси знали о победившем паламитизме (окончательная победа — на соборе 1351 г.); становится очевидной установка на монашескую аскезу, пустынножителство, исихию. Около середины века в древнерусских списках появляется „Чин православия“ с добавлениями, сделанными в Константинополе приблизительно в этот же период (прочтены впервые в Константинополе в 1352 г.), в которых перечислены главные пункты паламитской программы.⁴² Примерно в это же время, уже в 40-е годы, становится известен своим отшельничеством и молчаливничеством в лесной пустыне Сергей Радонежский.⁴³ Растет слава его духовного подвига, притягательность его пути для русских иноков. Этот новый для Руси опыт монашеского одиночества, мистического Богопознания сходен с исихией афонских старцев. Он был одобрен в Константинополе, ибо в целом соответствовал паламитскому учению. Патриарх Филофей в 1354 г. посылает Сергию крест, монашескую одежду и грамоту с предложением ввести в монастырь общежительный устав.⁴⁴ Духовная жизнь Сергия, судя по описаниям его биографа Епифания Премудрого, — путь приобщения Божеству через мистические видения, различные, однако, реально, „телесными очами“, роль божественного света в описании этих видений — совершенно той же природы, что и исповедуемый исихастами путь Богопознания через мистические откровения, достигаемые практикой „умного делания“, что и толкование ими несотворенного света, явившегося апостолам на Фаворе.

Итак, влияние византийской мистики становится явным на Руси уже в 50-х годах, т. е. сразу же после интересующего нас периода первой половины XIV в. Но в 30—40-е годы на Руси такой духовной программы еще не существовало. Правда, в эти годы она не была узаконена и в Византии. Церковные споры в Константинополе еще не завершились,

⁴² См. подробнее: Г. М. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе. — ТОДРЛ, XXIII. Л., 1968, 104—105.

Синодик с 15 новыми пунктами, из которых первые 6 отражают основные положения исихазма, был впервые прочтен в Константинополе в 1352 г. На Русь он стал известен приблизительно в это же время: А. Соболевский. Рецензия на книгу Е. В. Петухова „Очерки по литературной истории Синодика“. СПб., 1895. — ЖМНП, ССС, июль—авг., 1890, 185—186.

Текст „Чина православия“, греческий и русский: П. Успенский. Указ. соч., 781—785, 260—265 (русский перевод); Ф. И. Успенский. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893, 30—38 (древнерусский перевод); А. Л. Лосев. Указ. соч., 877—882.

⁴³ Сергей Радонежский родился ок. 1314 г.; монашество принял 23-х лет, т. е. ок. 1337 г. В полном уединении провел несколько лет, после чего к нему присоединилась братия в 12 человек. Игуменом стал в 1344 г. — Е. Голубинский. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909, с. 15, 26, 31.

⁴⁴ Житие Сергия, составленное Епифанием. — Памятники древней письменности, VIII. СПб., 1885, 106—107.

О Сергии патриарх узнал, вероятно, от Алексея в 1354 г., когда Алексей находился в Константинополе для поставления в митрополиты. Дары Сергию были переданы с Георгием Пердикой, сопровождавшим Алексея в Москву. — Е. Голубинский. Преподобный Сергей. . . , 37—39; Г. М. Прохоров. Указ. соч., с. 105; Ф. Терновский полагает, что событие это относится ко времени ок. 1376 г.: Изучение византийской истории. . . , 40—41.

победа Паламы отнюдь не казалась обязательной. Самое существенное и характерное для этого периода византийской духовной жизни — это атмосфера яростных религиозных диспутов. На Руси ничего подобного не было, и русская церковная жизнь этих лет в целом, в толще своей, осуществлялась в стороне от острой византийской ситуации. Однако единичные случаи отзвуков ее в русской церковной сфере существовали. Несомненно, на Руси знали, и притом своевременно, о сущности теологических споров, о позициях Паламы и его противников, так как митрополит получал из Константинополя списки соборных постановлений, но, кроме того, вероятно, и благодаря личным связям Феогноста. Отношение его к учению Паламы известно по описаниям Григоры:⁴⁵ резко отрицательное, гневное, с последующим письменным опровержением, опирающимся на писание и святоотеческую литературу, посланным патриарху и всем крупным греческим иерархам. И хотя в исторической литературе было выражено недоверие к сообщению Григоры,⁴⁶ впрочем, неоднократно же опровергавшееся,⁴⁷ мы склонны общую характеристику позиции Феогноста, данную Григорой, считать несомненной. Антипаламитизм позиции Феогноста подтверждается взглядами новгородского архиепископа Василия, вряд ли осмеливавшегося бы в таком важнейшем вопросе иметь точку зрения, противоположную воззрениям митрополита. Если бы это было так, то конфликт был бы неизбежен, ибо митрополит, не побоявшийся идти на разрыв с Константинополем и обвинявший патриархальный паламитский собор в ереси, вряд ли простил бы такую же „ересь“ подчиненному ему епископу. Позиция Василия достаточно ясно видна в его „Послании к тверскому епископу Федору“ о земном рае.⁴⁸ Утверждение, что мысленного рая не существует, что он будет только после второго пришествия, а до тех пор его не могут „во плоти“ видеть даже святые, что мысленный рай есть не что иное, как „видение“, которое „мнится“, — это рассуждения современника теологических околопаламитских споров, настроенного антипаламитски и отрицающего возможность видеть телесными, чувственными очами мысленный рай, т. е. проявление божественной сущности.⁴⁹

⁴⁵ Nicephori Gregorae. *Historia Byzantina*. XXVI, 47—48 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae, III. Bonnæ, 1855, 113—115).

⁴⁶ Наиболее резко — в указанной работе Г. М. Прохорова. 104—105.

⁴⁷ П. Л. Соколов. Указ. соч., с. 267: „Такое стремление обвинить Феогноста в ереси по меньшей мере странно. В ту пору быть противником Паламы отнюдь еще не значило быть неправославным. . . Шел спор о православии самого Паламы, и сами патриархи Константинопольские сомневались еще в этом пункте. . . То же, что Феогност был противником Паламы, едва ли может подлежать сомнению. Григора говорит о нем как об одном „из наших назареев“ (т. е. антипаламитов) и свидетельствует, что даже в России Феогност занимался полемикой против Паламы и не признавал соборов в пользу последнего. . .“ См. также J. Meunier. *Society and Culture in the Fourteenth Century. Religious Problems*. — In: XI^e congrès international des études byzantines. Bucarest, 1971. Rapports, I, p. 58.

⁴⁸ Послание Василия, архиепископа новгородского, тверскому епископу Федору. — ПСРЛ, т. XXI, ч. 2. СПб., 1913, 387—390.

⁴⁹ При рассмотрении „Послания“ архиепископа Василия обычно обращают внимание на его положение о том, что земной рай не погиб, его можно найти и увидеть. Между тем, этот сюжет отнюдь не оригинален и представляет собой известный апокриф, весьма распространенный в средние века как на Западе, так и на Востоке. Гораздо более существенными являются его рассуждения о невозможности видеть „во плоти“ мысленный рай, об обманчивости его „видений“: „но все мысленно мнится ви-

Итак, в 40—50-х годах XIV в. паламитское учение было известно и в Москве, и в Новгороде. Мы можем узнать об этом, к сожалению, только по негативной стороне процесса — по отрицанию его высшими кругами церковного клира. Неизвестно, было ли оно в это время знакомо монашеской среде, встречало ли приверженцев в русских монастырях, или же Сергий Радонежский был первым русским монахом, практически присоединившимся к исихазму XIV в.⁵⁰ Точно так же неизвестно, широко ли распространились на Руси антипаламитские воззрения. Последнее, впрочем, трудно предположить. Гораздо вероятнее, что они могли возникнуть только в самой образованной и богословски эрудированной среде, которая, быть может, существовала вокруг Феогноста. Еще вероятнее, что они принадлежали только ему, и лишь некоторое отражение нашли в Новгороде, у архиепископа Василия, вдохновленного идеями своего митрополита.

В русской истории сохранились отдельные факты, которые косвенно могут свидетельствовать о некотором распространении в церковных кругах аскетических исихастских и, быть может, паламитских идей. Однако данных этих столь мало и они так неконкретны, что вряд ли допустимо делать настойчивые выводы. Приверженцем Паламы мог быть тверской епископ Федор, доказывавший возможность созерцания мысленного рая⁵¹ и своими суждениями и аргументами вызвавший к

днем. . .“; „мысленный (рай—прим. а.) будет, а насажденный (земной) не погиб. . .“
„ . . мысленный рай (будет—прим. а.), егда вся земля искушена огнем будет. . . егда вся земля просвещена будет светом неизреченным. . .“ (т. е. после второго пришествия — прим. а.).

„ . . Невозможно бо его, брате, ни святым видети мысленаго рая во плоти суще“.

Смысл этих высказываний совпадает с положениями антипаламитских theologов о невозможности приблизиться к Богу, к божественной сущности (в „Послании“ — мысленный рай) с помощью „телесного зрения“ и каких-либо материальных ощущений, о невозможности видеть Бога, о непознаваемой сущности Бога и божественной энергии (у Василия: „невозможно бо его, брате, ни святым видети мысленаго рая во плоти суще“), о демонизме видений исихастов (у Василия: „ . . и ныне брате, мьнит (в Твери—прим. а.) ти ся мысленный (рай — прим. а.). Но все мыслено мьнится видением. . .“).

Таким образом, главным в дискуссии архиепископа Василия с епископом тверским Федором нам представляется не вопрос: погиб или не погиб земной рай (Федор: „рай погиб, в нем же был Адам“; Василий: „насажденный не погиб, но и ныне есть...“), а вопрос: есть ли „мысленный“ рай, доступный для созерцаний (Федор: „рай мыслен (есть — прим. а.)“; Василий: „ . . мысленный будет“, „невозможно бо его. . . ни святым видети. . . во плоти суще“).

На основании „Послания архиепископа Василия“ вряд ли возможно точно определить, под влиянием какого именно из ответвлений антипаламитского богословия он находился; однако с большой долей уверенности можно сказать, что это не была крайняя позиция Варлаама. Так, по Василию, апостолы на Фаворской горе видели „Царствие Божие“ (а отнюдь не чисто материальный свет, как утверждал Варлаам) и „ударша собою о перстную землю, не могуще видети светлости Божества Его“ (т. е. были охвачены энергией божественного сияния, явленной реально, а отнюдь не бывшей только символом, как учил Варлаам). О различиях между антипаламитскими богословами по вопросу о фаворском свете см.: Н. Г. В е с к. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, p. 330.

⁵⁰ Приведем мнение Е. Голубинского: „Монашеское подвижничество посредством совершенного уединения началось на Руси именно от преподобного Сергия, и он был первый, кто ввел его у нас. . . (Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра, с. 26).

⁵¹ Такое мнение Федора можно восстановить, исходя из суждений Василия, отстаивавшего противоположную точку зрения. По Василию, даже святые не могут созерцать мысленный рай (т. е. отражение Божественной сущности) реальными „телесными глазами“, или, как говорит Василий, „во плоти суще“.

жизни дискуссионной сочинение архиепископа Василия. Неизвестны ни содержание учения Федора, ни причины зарождения его особой духовной позиции.⁵² Они могли быть в существенном знании и ответственной причастности к учению Паламы, но могли сводиться к более внешней, по сути своей политической ситуации давней тверской вражды к Москве, и в данном случае — к антипаламизму митрополита, выбравшего Москву, а не Тверь своей резиденцией. Вероятно, был близок исихазму (вряд ли, впрочем, именно паламизму) и Моисей, ставший архиепископом Новгорода во второй раз, с 1352 г., после Василия, живший во время владычества Василия в монастыре и в монастыре же умерший,⁵³ приверженец строгого монашеского существования, ревнитель новгородской церковной автономии,⁵⁴ противник союза с Москвой, выступавший против постановления в митрополиты Алексея,⁵⁵ ставленника Москвы и Феогноста. Видимо, не случайно посольство Моисея было милостиво принято в Константинополе в 1353 г. патриархом — паламитом Филофеем, между тем как одновременно посольство Алексея, прибывшего в Константинополь в качестве кандидата и наследника Феогноста, было встречено весьма холодно.⁵⁶ Впрочем, точных данных об исихастских воззрениях Моисея⁵⁷

⁵² Возможно, в Твери уже в начале XIV в. существовала более, чем, например, в Москве, строгая или даже аскетическая атмосфера религиозной жизни. Ср. характеристику Пл. Соколовым (Русский архидиакон из Византии, с. 241) тверского монаха Акиндина, бывшего в 1311 г. в Константинополе у патриарха с поручением (жалобой на митрополита Петра) от князя Михаила Тверского: „Монах Акиндин, как истый идеалист, говорил об евангельской бедности мыслями, если не словами патриарха Афанасия. . .“ О суровом аскетизме и монашеском мироощущении патриарха Афанасия см.: А. П. Лебедев. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV века. М., 1902, 237—247, 251—257; Ф. И. Успенский. История византийской империи. Т. III. М.—Л., 1948, 600—661; J. Meunier. Spiritual Trends in Byzantium. . . , 59—62, 70. О выступлениях Твери против мнимой симонии в начале XIV в. также см.: Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина, 109—115, 123—125.

⁵³ См. здесь, прим. 33.

⁵⁴ В 1353 г. Новгород пытается освободиться от власти московской митрополии: вновь избранный архиепископ Моисей, видимо, не обращается за благословением к митрополиту Феогносту. Возникает конфликт („непотребные вещи, приходящие с насильем от митрополита“ — Новгородская первая летопись. . . , с. 363), который Новгород пытается разрешить, послав посольство в Константинополь с жалобой на Феогноста и с целью добиться возможно большей независимости новгородской архиепископии от Москвы. См.: Пл. Соколов. Указ. соч., с. 326, 331—334; Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина, с. 167.

⁵⁵ Одна из целей новгородского посольства в Константинополь в 1353 г. — помешать поставлению в митрополиты Алексея. См.: Пл. Соколов. Указ. соч., с. 333, 346—347.

⁵⁶ Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина, 185—186; Пл. Соколов. Указ. соч., с. 348.

Взгляды самого Алексея в этот период неясны. Известно, что впоследствии, став русским митрополитом, Алексей был покровителем Сергия Радонежского и всего духовного движения русского монашества, связанного с исихазмом XIV в.

⁵⁷ Архиепископ Моисей, монах и, очевидно, выразитель воззрений аскетической монашеской партии, вероятно, был близок церковной околпаламитской среде Византии. По мнению Пл. Соколова, „в Моисее патриарх (Филофей—прим. а.) имел, видимо, единомышленника“ (Русский архидиакон из Византии, с. 347). Причинами, по которым Моисей был против кандидатуры на митрополичью кафедру Алексея, помимо специфически новгородских интересов (вражда с Москвой; Алексей — ставленник Феогноста; желание освободиться от подчинения митрополии и перейти в ведение патриархии), могли быть, по предположению Пл. Соколова, следующие: назначение по заве-

нет, и мы можем лишь догадываться о разной богословской позиции двух несхожих новгородских владык.⁵⁸

Все эти выводы из неясных рассказов истории могут быть частично подтверждены анализом памятников изобразительного искусства. Ни в Москве при Феогносте, ни в Новгороде при Василии в живописи, во внутреннем осмыслении образов и стилистических чертах письма не существовало никаких примет, которые были бы косвенно соотносимы с паламатскими, или даже шире — исихастскими идеями. Напротив, все произведения живописи Москвы и Новгорода первой половины XIV в., близкие византийским, родственны искусству Палеологовского Ренессанса, разным его направлениям, уже достаточно, правда, измененным по сравнению с началом века, но верным главным принципам классицизма периода палеологовского расцвета.

К сожалению, мы почти не знаем живописи Твери этого периода. Отдельные известные нам произведения, созданные в тверских мастерских,⁵⁹ не имеют ничего общего с палеологовским искусством и хранят традиции русского стиля XII в. Грекофильская тверская живопись этой эпохи не сохранилась.⁶⁰ Мы не смеем даже предполагать, была ли она, и если была, то как она соотносилась с возможно существовавшей там в первой половине XIV в. и отличной от Москвы более аскетической атмосферой духовной жизни и религиозных идей.

щанию предшественника и волею великого князя, без канонического избрания. В таком случае Моисей разделял точку зрения той партии, которая была за свободное избрание епископов, за независимость церкви от императора и ее приоритет, партии, к которой принадлежал и Филофей. Соглашаясь по существу с возражениями Моисея, патриарх Филофей, принужденный целым рядом обстоятельств утвердить Алексея русским митрополитом, старался придать фактам, приведенным Моисеем против Алексея, иное освещение (изобразить, что Феогност не завещал, а только рекомендовал Алексея!): П. Л. Соколов. Указ. соч., с. 347.

Эта ситуация, хотя и косвенно, но очерчивает не только внутрирусскую политическую позицию Моисея, но и его позицию духовную, религиозную, видимо, противоположную той, что была у архиепископа Василия.

⁵⁸ Интересна оценка летописью обоих новгородских архиепископов:

О Василии: „и възлюбиша весь Новѣград от мала и до велика, игумени и попове Богомъ назнаменена Григориа Калику, мужа добра, кротка и смирена, попа бывша святого Козмы и Дамнана на Холопьи улицы. . .“ — Новгородская первая летопись, с. 342.

О Моисее: „Многы писца изыскав и книги многы исписав. . . многы утвердив учением своим. . .“ . . . „Много подвизався по благочестии, и многы утвердив и на разум истинный наставив. . . много писание оставив. . .“ — Прибавления к Новгородской второй летописи — ПСРЛ, III. СПб., 1841, с. 182 (правда, эта летопись возникла в XVI в.).

⁵⁹ Г. В. Попов. Пути развития тверского искусства в XIV — начале XVI века (живопись, миниатюра). — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV—XVI вв. М., 1970, 310—358.

⁶⁰ Единственное из сохранившихся тверских художественных произведений первой половины XIV в., созданное в стиле, вызывающем некоторые ассоциации с палеологовским искусством — это медная пластина с резным изображением Троицы, представляющая собой часть церковных врат (сейчас — в Покровском соборе г. Александрова). См.: Н. М а л и ц к и й. К вопросу о датировке „тверских“ врат Александровской Слободы. — Известия Гос. академии истории материальной культуры, V. Л., 1927, 399—403; А. И. Н е к р а с о в. „Тверские“ врата Александровской Слободы. — Труды Отделения археологии и искусствознания Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук, I. М., 1926; Г. Н. Б о ч а р о в, В. П. В ы г о л о в. Александровская Слобода. М., 1970, с. 17, табл. 12.

Особое явление в искусстве, о котором мы говорили выше, было эпизодом, ярко и замкнуто выделяющимся в истории русской культуры. Оно внезапно началось и внезапно кончилось. У всех произведений живописи этого круга нет предшественников в русском искусстве и нет прямых продолжателей. Это был момент (если несколько десятилетий можно назвать моментом!), когда византийское искусство палеологовской эпохи вдруг ожило в архаическом художественном окружении традиционной русской живописи. Этот эпизод в искусстве был столь же краток, как и антипаламитская направленность богословия в Москве и Новгороде. И то, и другое явления были в значительной мере связаны с крупной личностью грека, стоявшего во главе русской церкви, митрополита Феогноста, с его философскими воззрениями и художественными вкусами, вынесенными из Константинополя раннего XIV в.

Разумеется, ни одна из икон и миниатюр 40—50-х годов не иллюстрирует буквально антипаламитские воззрения. Соотношение их с этими воззрениями — лишь косвенное. В их стиле нет ничего „анти“ паламитского, т. е. направленного „против“. Священный образ не может нести в себе никаких элементов отрицания. Но рассмотрение смысловой стороны их стиля позволяет распознать в них отзвуки философских мыслей, приведенными которых были православные эрудиты-гуманисты типа Григория. Кроме того, все эти произведения искусства, не имея прямого отношения к антипаламитской программе, восходят, вместе с последней, к одному источнику — к традициям гуманистической византийской культуры, некоторые представители которой не приняли паламитского учения и вступили с ним в непримиримую борьбу. Самой яркой фигурой такого типа был Никифор Григора; видимо, одним из таких богословов, далеких от мистической и аскетической стороны религиозной жизни и чувства, ценящих философскую, интеллектуальную сторону в религиозном познании, был и митрополит Феогност. Отсюда — культивирование им на Руси живописи избранного типа, близкой недавно пережитому Константинопольскому искусству Палеологовского Ренессанса.

Будущее русского искусства принадлежало не этому направлению. Правда, русское искусство во второй половине XIV в. все больше сближается с греческим. Однако связи с Византией, византийской культурой в целом и византийской живописью становятся совсем иными. Исчезает чувство уникальности для Руси этих контактов, заметность и значительность каждого из них. Их очень много, они превращаются в привычное явление, осуществляются виришь. Наибольшее место среди них принадлежит церковному общению, паломничеству, хождениям и в константинопольские монастыри, и на Афон. Византийские влияния распространяются в монашеской среде, происходит широкое и практическое восприятие русским иночеством исихазма XIV в. Почти вся русская живопись этого периода теснейшим образом соприкасается с византийской. Среди образов русской живописи второй половины XIV в., чаще всего суровых в своей экзальтированности или безмолвной сосредоточенности, но иногда трогательно лиричных и душевно раскрытых, уже не было места образам искусства эпохи Феогноста. И только в живописи Андрея Рублева еще раз, как бы воспоминанием, всплывает этот спокойный классицистический стиль, однако он будет пережит здесь совсем иначе, и отвлеченная, чуть холодная идеальность, которая была во второй трети века, растворится в про-

никновенной молчаливой созерцательности рублевского Спаса, рублевских ангелов и святых.

Но несмотря на эпизодичность и изолированность византизирующей живописи первой половины и особенно середины века в развитии русского искусства, несмотря на несколько „оранжерейную“ ее взращенность по сравнению с более широкой стихией русского искусства второй половины XIV в., несмотря на отсутствие будущего у всей этой верхушечной культуры, связанной с уже ушедшей и тоже эпизодической эпохой Палеологовского Ренессанса, — несмотря на все это, думается, что значение ее в судьбе русского искусства очень велико. Это был мощный импульс к дальнейшему развитию, хотя, быть может, и несколько искусственный, как бы извне пришедший на Русь. Это был опыт образования, художественного вкуса, и еще важнее — опыт духовной жизни. Это была хорошая во всех отношениях школа. Эпоха первой половины XIV в., особенно вторая ее часть — 30—50-е годы, была для Москвы временем знакомства вплотную с греческим искусством и, через Феогноста, очевидно, и с греческой мыслью, причем в высоких константинопольских традициях.

Самый факт рождения на Руси искусства, близкого палеологовскому, более того, — константинопольскому, раскрывает, что в русском обществе в первой половине XIV в. существовал круг (возможно, узкий),⁶¹ достаточно подготовленный для рецепции современной византийской культуры. Характер этого искусства, его глубина и качество обрисовывают склад духовной сосредоточенности, уровень интеллектуального восприятия и художественной образованности этого круга русского общества.

Эти десятилетия для Руси, особенно Москвы, были временем накопления не только политических, но и духовных, и художественных сил. Богатые плоды его станут видны во второй половине XIV в., хотя развитие осуществляется не по пути, выбранному в первой половине XIV в.

⁶¹ См. здесь, прим. 7: О монахах Богоявленского монастыря в Китай-городе, о духовной их близости митрополиту Феогносту летопись говорит следующее: „Любляше же их и Феогност митрополит всея Руссии и часто к себе призываше, и упокаиваше, и прохладяше, и почиташе их добре“ (ПСРЛ, XI, с. 31). По предположению М. Н. Тихомирова, кружок образованных москвичей группировался в XIV в., и уже в первой его половине, именно вокруг Богоявленского монастыря (М. Н. Тихомиров, Византизм и Московская Русь. — В: М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией, 23—24). Из монахов Богоявленского монастыря особенно выделялись: Алексей, будущий митрополит, избранник Феогноста, и Стефан, игумен этого монастыря, брат Сергия Радонежского, духовник Симеона Гордого и московской знати.

Алексей, как известно, был достаточно образованным человеком. Несомненно, он знал греческий язык. Сохранилась его подпись по-гречески на грамоте, принадлежавшей домовою казне рязанских митрополитов (Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880, с. 172). Ему приписывается исправленный перевод на русский язык Нового завета (см. здесь, прим. 21). К нему, как к переводчику, обращается Сергий Радонежский, получив грамоту от патриарха Филофея в 1354 г. (Житие Сергия, составленное Елифаном. — Памятники древней письменности, VII, 106—107). Алексей прожил 12 лет (1341—1353) при митрополите Феогносте в качестве его наместника. Постоянно находясь в обществе греков, составлявших двор Феогноста, он мог хорошо овладеть греческим языком еще в Москве, до своей поездки в Константинополь, где он был в первый раз (поставление в митрополиты) более года (лето 1353 г. — осень 1354 г.), а во второй раз — в 1356 г.

Н. К. ГОЛЕЙЗОВСКИЙ (СССР)

**„ПОСЛАНИЕ О РАЕ“ И РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЕ
ОТНОШЕНИЯ В СЕРЕДИНЕ XIV В.**

Послание новгородского архиепископа Василия Калики тверскому епископу Федору Доброму о рае издавна привлекало внимание историков.

Одним из первых заинтересовался содержанием „Послания“ В. Н. Татищев, смешавший тверскую распрю 1347 г. с происшедшей в 1311 г. на Переславском соборе полемикой между митрополитом Петром и неким — в изложении В. Н. Татищева новгородским — еретиком, поддержанным тверским епископом Андреем (в действительности, еретик и епископ Андрей — одно лицо). О переславской полемике упоминает „Сказание о смерти митрополита Петра“¹. В. Н. Татищев вложил в уста Андрея высказывание Федора Доброго о гибели земного рая и приурочил этот искусственно синтезированный эпизод к 1313 г.²

Н. М. Карамзин, представив „Послание о рае“ как „образец тогдашних богословских понятий“, снисходительно восклицал: „Уважая гражданские и пастырские достоинства Василия, великодушно умершего для облегчения страждущих псковитян, осудим ли сего знаменитого мужа за то, что он искал рая на Белом море и верил, что некоторые путешественники новгородские видели оный издали?“³

Первый историк русских еретических движений Н. А. Руднев охарактеризовал „Послание о рае“ как „памятник образа мыслей несогласного с здоровыми христианскими представлениями“⁴. Высказывания Василия, по мнению Н. А. Руднева, „плод легковерного простодушия, непросвещенного ума, фантазии, привыкшей к чувственному, и баснословных рассказов века“⁵.

Замечания Н. М. Карамзина и Н. А. Руднева надолго определили отношение исследователей к „Посланию о рае“ как памятнику примитивного средневекового мировосприятия.

¹ В. А. Кучкин. Сказание о смерти митрополита Петра — Труды Отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ), XVIII. М.—Л., 1962, 77—78.

² В. Н. Татищев. История российская. Т. V. М.—Л., 1965, с. 72.

³ Н. М. Карамзин. История государства российского. Т. 4. Изд. 5. СПб., 1842, с. 168.

⁴ Н. А. Руднев. Рассуждение о ересь и расколах, бывших в русской церкви во времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838, примечания, с. 22.

⁵ Там же, с. 23.

Макарий (Булгаков)⁶ в своем известном произведении более подробно перечислил встречающиеся в „Послании“ „странности“, призвав читателей не „ставить в укор нашему архиепископу мнения о чувственном рае, которое разделяли не только тогда, но и прежде и после многие в христианском мире“⁷. Все же он отметил, что противопоставление будущему духовному раю нынешнего земного, где якобы находятся пока Богоматерь и святые — „мысль — противная учению Церкви, которая исповедует, что пресв. Богородица, равно как и все святые Божии, и теперь находятся на небеси вместе с ангелами, т. е. в раю мысленном, духовном“⁸.

„Послание о рае“ привлекало исследователей то как источник для изучения славянских воззрений на загробную жизнь, то как объект для сравнительно-исторических литературных экскурсов, то как материал для выяснения символики иконостаса или для исследования эсхатологических представлений, то как яркий образец использования древнерусскими авторами апокрифов. Однако никто не относился всерьез к филосоfoскому содержанию памятника.

Первым шагом вперед в этом направлении стали работы А. Д. Седельникова. А. Д. Седельников высказал и обосновал предположение о том, что тверское прение и отклик на него новгородского архиепископа — отголосок византийских богословских споров между сторонниками Григория Паламы и Варлаама.⁹ По мнению исследователя, сомнения в существовании земного рая были вызваны деятельностью исихастов. Вопрос о земном рае, указывал он, „неизбежно начинал казаться праздным по мере признания, популяризации мистических способов, доступных каждому, желающему получить созерцательное „райское блаженство“¹⁰. „То, что земной рай, как апокрифная идея, отживал свое существование, — писал он далее, — теперь еще резко могло броситься в глаза — особенно тем из неученых участников споров, кто был способен лишь на примитивное понимание, не укладывавшееся в гибкую богословскую казуистику“¹¹.

Таким спорщиком, недостаточно искушенным в богословии, но захваченным „волной торжествующего паламизма“, представлялся А. Д. Седельникову Федор Добрый, и его выступление в поддержку тезиса о гибели земного рая расценивалось исследователем как „пропаганда —

⁶ Макарий, арх. История русской церкви. Т. V. СПб., 1866, 153—155.

⁷ Там же, с. 153.

⁸ Там же, с. 154.

⁹ А. Д. Седельников. Мотив о рае в русском средневековом прении. — *Byzantinoslavica*, VII. Praha, 1938, 164—173. Впервые такое предположение было выдвинуто им в статье „*Vasilij Kalika — L'histoire et la légende*“. — *Revue des études slaves*, VII, 1927, f. 3—4, p. 231. В последнее время мнение о зависимости тверской распри от исихастских споров оспаривается И. Ф. Мейендорфом. Он указывает: „Попытка установить связь между византийскими богословскими спорами и тверской „распией о рае“ между новгородским архиепископом Василием Каликой и тверским епископом Федором Добрым мне кажется неубедительной: „спор о рае“ был, возможно, связан с возникновением еретических движений на Руси, но в сущности это был элементарный спор русских „книжников“, может быть, интересный сам по себе, но стоящий совсем в стороне от настоящей богословской мысли в Византии“ (И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, XXIX. Л., 1974, с. 298).

¹⁰ Там же, с. 169.

¹¹ Там же, с. 170.

безразлично, сознательная или бессознательная — формулировок, опрощающих сложную доктрину „умного делания“ в богомильском духе¹². „Наставлять на его, земного рая, „тленности“, — пояснял А. Д. Седельников, — и на том, что вообще рай, по образцу созерцательного состояния при *θεορία*, может быть исключительно нематериальным, „мысленным“, — звучит как нельзя лучше в духе богомильствующих адептов исихазма¹³.

Свою оценку воззрений Василия Калики А. Д. Седельников четко не сформулировал, однако из контекста цитируемой работы можно заключить, что он считал их более ортодоксальными, чем взгляды Федора Доброго. При этом он отметил, что у Василия и Федора не было разногласий по вопросу о божественности фаворского света; Василий доказывал только, „что существование „мысленного рая“, явившегося людям, между прочим на Фаворе, нисколько не мешает существованию также и библейского земного рая“¹⁴.

Среди исследователей, занимавшихся изучением „Послания о рае“ после А. Д. Седельникова, наиболее обстоятельно аргументированные точки зрения высказали в своих трудах Б. А. Рыбаков, А. И. Клибанов, Л. В. Черепнин и В. А. Плугин. Опираясь на общепринятые представления о „Послании“, эти исследователи по-разному истолковали высказывания Василия Калики и пришли к прямо противоположным оценкам его позиции.

„Все послание, — писал Б. А. Рыбаков, — проникнуто демократической идеей, развившейся из еретических учений и шедшей вразрез с каноническими церковными представлениями, — идеей земного, существующего рая.“¹⁵ Василия Калику он считал выразителем интересов „черных людей“ новгородского посада.¹⁶

Если Б. А. Рыбаков причислил архиепископа Василия к еретикам, то А. И. Клибанов вернул его в лоно православия и даже объявил последователем Григория Паламы. „Различие между мистикой Паламы и Василия, — писал А. И. Клибанов, — состоит разве лишь в том, что Василий придал мистическим утверждениям Паламы крайнее выражение, воспользовавшись для этого сюжетами апокрифической литературы.“¹⁷ По мнению А. И. Клибанова, „суть религиозного мировоззрения Василия состоит в утверждении возможности опытного познания сверхъестественного“¹⁸. Что касается тверского епископа, то в изображении А. И. Клибанова это типичный рационалист. Мысленный рай он считал внутренним, духовным содержанием человека¹⁹ и своими взглядами порывал „не только со средневековой религией, но в какой-то мере и со средне-

¹² А. Д. Седельников. Мотив о рае... с. 171. Проведенное в статье сближение взглядов Федора Доброго и византийских исихастов с воззрениями богословов осталось ничем не аргументированным.

¹³ Там же, 171—172.

¹⁴ Там же, с. 168.

¹⁵ Там же, с. 770.

¹⁶ Там же, с. 774.

¹⁷ А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960, с. 143.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, с. 144—145, 149.

вековым отношением к рядовому человеку как к безличному, безответному и бесправному существу²⁰.

Выводы Б. А. Рыбакова и А. И. Клибанова подверглись критике Л. В. Черепнина, который подчеркнул, что „и Василий, и Федор защищали хотя и не одинаковые, но близкие идеи, в целом не расходившиеся с представлениями официальной церкви“²¹. Л. В. Черепнин указал, что Василий не отрицал существования мысленного рая и соглашался в этом пункте с Федором Добрым.²² Предлогом для выступления Василия послужило лишь заявление Федора о том, что земной рай погиб, утверждение, неприемлемое для новгородского владыки прежде всего потому, что мировоззрение его отличалось „более реалистическими чертами по сравнению со взглядами Федора“²³. „Василий, — писал Л. В. Черепнин, — был органически связан с реальной действительностью, мыслил конкретными образами. Поэтому его никак не могло удовлетворить понятие лишь „мысленного рая“. Он хотел воплотить это понятие в зримые формы („все мысленное мнится видением“) и поэтому искал местонахождение рая на земле“²⁴. При этом, подобно Б. А. Рыбакову, Л. В. Черепнин не отрицал воздействия на Василия народной идеологии, что выражалось, по его мнению, в низведении чудес „на степенъ жизненных, земных, хотя бы в какой-то мере материальных“ явлений и в интересе к апокрифам.²⁵

Отвергнув предложенную А. И. Клибановым характеристику Федора Доброго как религиозного вольнодумца, предтечу реформационного движения,²⁶ Л. В. Черепнин был, тем не менее, склонен видеть в идеях тверского епископа „какие-то зачатки рационализма“, однако, по мысли исследователя, „в основе своей идеи Федора — это идеи господствующей церкви, лишь с некоторыми элементами рационализма, не подрывающего веру в чудеса, но придающего ей менее примитивный характер“²⁷.

В. А. Плугин выделил в „Послании о рае“ две черты, наиболее ярко, по его мнению, характеризующие мировоззрение Василия: веру в нетленный земной рай, свойственную иаковитам и несторианам, и способ аргументации — „скорее юридического, чем богословского характера“²⁸. По убеждению В. А. Плугина, в системе представлений Василия „решительно не было места для понятия „мысленного рая“ как некоторым образом существующего“; „мысленное“ новгородский владыка мог принять только в качестве категории, однозначной с будущим.²⁹

²⁰ А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв., с. 149.

²¹ Л. В. Черепнин. Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках. М., 1960, с. 528.

²² Там же.

²³ Там же, с. 529.

²⁴ Там же, с. 528.

²⁵ Там же, с. 529.

²⁶ Там же, 526—527.

²⁷ Там же, с. 529.

²⁸ В. А. Плугин. Мировоззрение Андрея Рублева (Некоторые проблемы). — В: Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974, с. 48. Заимствованное у Н. А. Руднева и Филарета (ср.: Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884, с. 70) сближение „верований“ Василия Калики с взглядами иаковитов и несториан осталось необоснованным.

²⁹ Там же, с. 50.

В. А. Плугин отмечает отдельные ошибки, допущенные предыдущими исследователями „Послания о рае“, однако в целом его трактовка „Послания“ примыкает к традиционной, буквальной. За фигурой Василия В. А. Плугину, так же, как и большинству его предшественников, видится „образ типичнейшего новгородца, чувства которого сформированы относительным свободомыслием вечевой республики и меркантильными отношениями торгово-ремесленного города, новгородца с чрезвычайно трезвым, практическим взглядом на жизнь, презрительно равнодушным ко всякой отвлеченности“³⁰.

Как видим, со времен Н. М. Карамзина отношение к Василию Калике не изменилось ни на йоту, несмотря на констатацию причастности его к варлаам-паламитским спорам. „Послание“ воспринималось исследователями только буквально, как подборка свидетельств в пользу существования земного рая, и никакого самостоятельного философского значения за ним не признавалось.

Между тем, иначе относились к „Посланию о рае“ в древности. Еще в XVI в. оно рассматривалось как высокий образец „богомудрия“, как выдающийся памятник учительной литературы. Отмечая, что русские святители, когда кто-нибудь из них по неведению ошибочно толковал Писание, „богомудрено друг друга исправляху“, автор пространного предисловия к „Посланию“ в Степенной книге с гордостью указывает на философскую глубину сочинения Василия Калики, доступную только для „достовернейших и истинноведущих божественное писание“³¹.

В чем же древнерусские книжники усматривали философский смысл „Послания о рае“?

Разбор взглядов Федора Доброго начинается с критики его высказывания „рай погибл, в нем же был Адам“³². Василий Калика утверждает, что о гибели рая, насажденного богом на востоке в Эдеме, нигде в писании не сказано. Из этого рая был изгнан Адам после грехопадения, и в этот рай обещал его ввести Спас.

Свидетельства о четырех реках, вытекающих из рая,³³ о брахманах, живущих в труднодоступных местах на горах близ рая, говорят о том, что рай по-прежнему находится на земле. Приведенные вслед за этим примеры из Пролога о пребывании в раю святых подтверждают тезис, что рай может быть доступным для святых еще при жизни, материален и воспринимается чувствами.

³⁰ В. А. Плугин. Указ. соч., с. 48.

³¹ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ), XXI, вторая половина. СПб., 1913, с. 387.

³² ПСРЛ, VI. СПб., 1853, с. 87. Здесь и далее цитаты из „Послания“ приводятся по древнейшему (середины XV в.) из дошедших до нас списков, опубликованному в составе Софийской I летописи. Цитаты из других списков оговариваются в примечаниях.

³³ „Тигр, Нил, Фисон, Ефрат со вьстока, Нил же под Египтом, ловять на нем силолои, течеть же с высоких гор, иже суть от земля и до небеси, а место непроходимо есть человеком, а верху его Рахмане живут“ (ПСРЛ, VI, с. 87). Силолон — калька с греч. *ξύλαλον* — алойное дерево. И. И. С р е з н е в с к и й. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. III. СПб., 1903, стлб. 352. Ср. в Сборном приговоре 1490 г. выражение „крест силолоен“ (Н. А. К а з а к о в а, Я. С. Л у р ь е. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.—Л., 1955, с. 383).

И вот теперь, рассуждает Василий, несмотря на все эти указания, мнится тебе, что земной рай — аллегория („И ныне, брате, мнится ти мысленный“³⁴). Но всякая аллегория — только субъективное создание мысли, кажущийся образ („но все мыслено мнится видением“³⁵). Впрочем, может быть, и сказанное Христом в Евангелии о втором пришествии вы тоже принимаете за аллегория? („А еже рече Христос в Еуангелии о втором пришествии, и то ли мыслено скажете?“³⁶). А ведь Христос, указывает Василий, обещал „преже сложения миру“ не „мысленные“, а чувственные воздаяния: праведным — рай, а проклятым — муки.

Но рай, продолжает Василий, простым смертным „не речено Богом видети“, в то время как муки на западе видели многие новгородцы: „на дышащем море червь неусыпающий, скрежет зубный и река молненная Морг, и что вода въходить в преисподняя и паки исходить трижда днем“³⁷. Если же не погибло место мучений, то как могло погибнуть святое место рая, где находятся Богородица и множество святых?

В Блаженне сказано: „Снеди ради древняя изведе из рая враг Адама, крестом же разбойника Христос в-онь введе“³⁸. Значит, рай этот — тот же самый, эдемский.

Когда приблизилось преставление Богородицы, ангел принес знак награды — ветвь из рая, указывая, где ей быть. Но если рай — аллегория, то почему ангел принес настоящую ветвь, а не „мысленную“? — иронизирует Василий. — Ведь ее видели апостолы и множество иудеев.³⁹

Эдемский рай не мог погибнуть еще и потому, что „вся дела Божия нетленна суть“⁴⁰. В подтверждение Василий указывает, что собственными глазами видел в Иерусалиме врата, запертые Христом и до сих пор не отворенные, нетленную постницу Христа и сто посаженных им фиников.

Может быть, ты подумаешь, — пишет далее Василий Калика, — если бог насадил рай на востоке, то почему тело Адама оказалось в Иерусалиме? („Аще насади Бог на въстоце рай, почто обретеса в Иерусалиме тело Адамле?“⁴¹). Но бог способен „едином словом“ переместить Адама из рая в Иерусалим. А после воскресения он повелел Адаму войти в рай, а с ним — множеству святых.

Мысль о земной природе рая пронизывает и следующий затем рассказ о новгородских мореплавателях Моиславе и сыне его Якове, занесенных ветром к высоким горам, где находится „место святого рая“. Оно окружено необыкновенными явлениями, свидетельствующими о локальном проявлении божественной силы. Гора скрывает рай от человеческих глаз, но на внешней ее стороне, обращенной к миру, „написан Деисус лазорем чудным и велми издивлен паче меры, яко не человекьскыма рукама творен, но Божнею благодатию“⁴². За горой слышны „ли-

³⁴ ПСРЛ, VI, с. 87.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, 87—88.

³⁷ Там же, с. 88.

³⁸ Там же. Блаженны — стихиры, читавшиеся вместе с евангельскими стихами о блаженствах на литургии после третьей ектении перед малым входом в воскресные дни, а также в те праздники, когда не положены антифоны.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

кования многа“ и радостные голоса. Здесь нет солнца, но свет сильнее солнечного.

Один из новгородцев по просьбе своих друзей забрался на гору по бревну с зарубками (шегла). Но вместо того, чтобы возвратиться и поведать об увиденном, он всплеснул руками, засмеялся и побежал туда, откуда раздавались голоса. Путешественники очень удивились и послали другого, приказав ему обязательно вернуться и рассказать, что происходит на горе. Однако с ним повторилось то же, что и с первым. Тогда послали третьего, привязав его за ногу веревкой. И этот хотел убежать, в радости забыв о веревке; когда его стащили вниз, он оказался мертв.

Эпизод о рае, найденном новгородцами, — кульминационный момент „Послания“. Он завершает первую часть „Послания“, посвященную защите идеи земного рая, и открывает собой вторую его часть, где говорится о рае мысленном. В интерпретации Василия Калики рассказ этот становится не только композиционным, но и смысловым звеном, указывающим, что земной рай — чувственный образ будущего сверхчувственного мысленного рая, царства божия.

Из всех исследователей „Послания о рае“ один лишь А. Д. Седелников обратил внимание на его литературные особенности, отметив, что для этого памятника „типична опрошенная, вульгаризованная форма прения сравнительно с формой византийских философских споров“⁴³. Далее он констатировал, что „к тонкостям отвлеченного мышления русские умы отнюдь подготовлены не были, а если все же задевающий такие тонкости вопрос кем-нибудь ставился, то это должно было вызвать прежде всего сумбур мнений, отмеченный с психологической необходимостью одним общим признаком: стремились, насколько было доступно, перенести вопрос с абстрактных понятий на конкретные и образные“⁴⁴.

Трудно согласиться с А. Д. Седелниковым в его оценке состояния русских умов в XIV в., но нельзя не выделить в ней важного замечания — пусть неразвитого и отрицательно окрашенного — о перенесении вопроса „с абстрактных понятий на конкретные и образные“. Именно эта особенность определила выбор литературной формы, в которую Василий Калика облек доказательство своих положений.

Для средневекового мыслителя все предметы и явления окружающего пространственно-временного мира имели двоякий смысл: явный и скрытый, буквальный и символический. Двойственное восприятие мира отразилось в произведениях древнерусской литературы.⁴⁵ Особенность эта ярче всего выразилась в учительной литературе, где притча, аллегория, символ оказывались подчас незаменимыми для доходчивого истолкования отвлеченных понятий. Авторские комментарии здесь, как правило, отсутствовали — символика была традиционна, устойчива, привычна и не требовала расшифровки.⁴⁶ Отсутствуют подобные коммента-

⁴³ А. Д. Седелников. Мотив о рае... , с. 172.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Д. С. Лихачев отмечал, что на это своеобразное и типичное явление, названное им „бинарностью художественного мышления“, исследователями „до сих пор не было обращено никакого внимания“ (Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, с. 120).

⁴⁶ Пример использования символики такого рода в изобразительном искусстве — выполненные по заказу Василия Калики медные врата для новгородского Софийского собора, где рядом с традиционными изображениями на евангельские сюжеты поме-

ри и в „Послании о рае“, тем более, что адресат его прекрасно знал, о чем идет речь, и в пояснениях не нуждался.

Выступая против представления земного рая как аллегии, за буквальное понимание рассказов о нем, Василий Калика одновременно предлагает символическое их толкование. Не случайно он дважды — в начале и в конце „Послания“ — подчеркивает, что цель его многодневных поисков — верное изъяснение священного писания („пробых много дний во взискании исправления божественного закона“⁴⁷), выявление скрытого в писании смысла учения о рае („яко же ти изъяхих от божественного писания“⁴⁸).

На символическое прочтение рассчитан и рассказ о новгородских путешественниках. При этом Василий настойчиво акцентирует эмпирическую реальность земного рая, реальность способов его достижения, реальность „многочастного“ света рая и т. д. Этот реализм служил для исследователей „Послания“ главным препятствием на пути к его расшифровке. Между тем, в глазах средневекового философа реальность факта отнюдь не исключала возможности его символической интерпретации.

Так, например, в комментарии на трактат Сангедрин Моисей Маймонид категорически отстаивает реальность существования земного рая и одновременно сетует, что большинство верующих воспринимает все описания земного рая буквально. „Верить таким образом, — пишет он, — все равно, что быть школьником, который ждет орехов и сластей за свое прилежание. Смертный не в состоянии постигнуть небесных наслаждений, как не может слепой понять игру красок или глухой оценить музыку“⁴⁹.

Казалось бы, в пользу однозначного, буквального понимания рассказа о рае, найденном новгородцами, убедительнее всего говорит указание Василия Калики на живых свидетелей, которые могут, если потребуется, подтвердить достоверность сообщения („а тех, брате, мужей и нынеча дети и внучата добры здоровы“⁵⁰). Споры нет, на свидетелей ссылаются, когда нужно доказать действительность происшествия. Но как любого средневекового богослова, событие интересует Василия не само по себе, а прежде всего как зримое материальное выражение скрытой за ним истины. Указание на достоверность факта становится для него ручательством достоверности заключенного в рассказе духовного смысла.

Прежде чем перейти к детальному разбору этого эпизода, необходимо подчеркнуть, что сюжет о путешественниках, нашедших место земного рая, не оригинален. А. Н. Веселовский обнаружил ряд интересных параллелей к нему.⁵¹

щены „Притча о сладости мира сего“, „Ликование царя Давида“, „Единоборство Давида с Голиафом“, „Китоврас с царем Соломоном“ и „Весы духовные“. Попытка истолковать эти изображения сделана В. Н. Лазаревым в статье „Васильевские врата 1336 года“. См.: В. Н. Лазарев. Русская средневековая живопись. М., 1970, 191—192.

⁴⁷ ПСРЛ, VI, с. 87.

⁴⁸ Новгородские летописи. СПб., 1879, с. 230.

⁴⁹ Коммент. на Х. Сангедрин. Цит. по кн.: Еврейская энциклопедия. Т. 13. СПб. (6. г.), стлб. 296.

⁵⁰ ПСРЛ, VI, с. 89.

⁵¹ А. Н. Веселовский. Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия. — В: А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII—XXIV. Вып. VI (Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. 53, № 6). СПб., 1891, 93—96.

Один из таких рассказов включен в немецкую стихотворную обработку романа об Аполлонии Тирском, выполненную в конце XIII в. Генрихом фон дер Нойенштадтом. По словам Нойенштадта, многочисленные вставные эпизоды заимствованы им в какой-то древней книге. Рассказ о путешественниках, обнаруживших место земногорая, читается в тексте одной из таких вставок.

Во время морского путешествия к Галатии Аполлоний и его спутники встретили высокую стену. Стена казалась бесконечной, и входа не было. Тогда один из путешественников поднялся на стену, чтобы посмотреть, что находится за ней. Заглянув туда, он весело засмеялся, замахал руками и исчез за стеной. Его ждали, но он не вернулся. На стену поднялся другой. И он исчез за этой белой стеной, откуда никто не желал возвращаться. Но путники хотели узнать истину, и тогда третий моряк сказал: „Привяжите меня веревкой, а когда дух вселится в меня и я захочу спрыгнуть за стену, стащите меня оттуда, и я расскажу вам, что происходит за стеной“. Когда он забрался туда, с ним повторилось то же, что и с другими. Он закричал громким голосом, стал жестикулировать и хотел спрыгнуть за стену. Путешественники стащили его вниз. Но он словно окаменел и не говорил ни слова. Глаза его не смотрели на них. Он был мертв. И тогда они поняли, что за этой стеной находится рай.⁵²

Три других эпизода, приведенные А. Н. Веселовским, дошли до нас в позднейших записях среднегерманских сказаний. Варьируется та же тема, но отсутствует море и фигурируют другие лица.

Казалось бы, есть основания предположить, что легенда о рае возникла в средневековой Германии, откуда и попала в Новгород. Однако вопрос решается не так просто. Список литературных параллелей, предложенных А. Н. Веселовским, можно продолжить. Вот аналогичная притча, записанная в XIX в. со слов индийского проповедника Рамакришны одним из его учеников:

„Четыре путешественника открыли неизвестное место, окруженное высокой стеной, без каких-либо отверстий. Путешественникам очень хотелось видеть, что находится за этой стеной, и один из них влез на стену, но поднявшись туда и заглянув за стену, он только испустил крик радости и изумления и, не сказав больше ничего своим товарищам о том, что он видел, спрыгнул по ту сторону стены. Другие путешественники тоже решили подняться на стену. Они спрыгивали вниз и больше не возвращались. И всякий, кто поднимается на верх стены, с необыкновенной радостью прыгает вниз по ту сторону и никогда не возвращается, чтобы рассказать, что он там нашел. Таково царство Абсолюта. Великие души, познавшие Бога, не возвращаются назад, потому что достигнув высшего знания Брахмана, человек абсолютно теряет чувство „я“. Ум перестает быть деятельным, и всякое чувственное сознание исчезает. Это называется Брахма-жнана, или божественная мудрость“⁵³.

⁵² Веселовский приводит немецкий текст подлинника по изданию: Strobl. Heinrich von Neuenstadt. Apollonius. Wien, 1875, 80—81. В дошедших до нас древнерусских списках повести об Аполлонии, не восходящих ранее XVII в., этот эпизод отсутствует.

⁵³ Провозвестие Рамакришны. Рига, 1931, с. 162. Несколько иначе передает эту притчу другой ученик Рамакришны. Четвертый странник возвращается, чтобы рассказать, что случилось с его спутниками за стеной. Стена — Майя, т. е. воспринимаемый чувствами материальный мир, обманчивая видимость, за которой скрывается истина. См.: Суоми Вивекананда. Философия Веданты. Вдохновенные беседы. Рига (б. г.), 83—84.

Итак, притча о путешественниках была известна не только в Германии, но и на Востоке, по крайней мере, в устной традиции.⁵⁴ Едва ли этот сюжет пришел в Индию с Запада. Вероятнее обратное: восточная притча, существенно переосмысленная, послужила прототипом для загадочной древней книги, на которую ссылается Генрих фон дер Нойенштадт, а также и для других немецких средневековых версий, одна из которых, в свою очередь, могла послужить образцом для новгородской легенды.

Но как бы ни близки были западные версии бродячего сюжета о рае к новгородской легенде, рассказ Василия Калики, помимо колоритных местных деталей (юмы, шегла), имеет существенное отличие. Если обнаруженные А. Н. Веселовским параллели относятся, как отмечал исследователь, к популярным в торговых приморских городах „баснословным рассказам о странах неизвестных, которые распространились в Европе с литературою путешествий“⁵⁵ и носили преимущественно авантюрный характер, то в изложении Василия Калики сюжет приобретает философскую окраску. В привычных для средневекового читателя образах отчетливо выступает традиционная символика.

Яркая и многозначительная деталь — деисус — отсутствует во всех остальных известных версиях (впрочем, деисус для Запада чужд) и придает рассказу особый, апологетический оттенок. Не введена ли эта деталь самим Василием Каликой для уточнения философского смысла эпизода?

Икона — промежуточная ступень лестницы, возводящей человека к созерцанию рая. Лазурь — синий цвет — с глубокой древности считался символом созерцания и, согласно учению византийских мистиков, передавал умственную среду, в которой при „внутреннем делании“ возникали объекты созерцания. Исаак Сирий писал, что чистота ума во время молитвы „уподобляется небесному цвету“⁵⁶.

Деисус помещается на горе. Известно множество славянских преданий, в которых гора отождествляется с небесным сводом. Славяне верили, что душа человека для того, чтобы попасть в рай, должна взобраться на высокую гору.⁵⁷ В библейской герменевтике гора — образ восхождения духа к богу.⁵⁸ Расположение деисуса на склоне горы, как бы в преддверии рая, выражало традиционную идею о возвышении к созерцанию бога с помощью чувственного воздействия неземной красоты изображения (деисус „велики издивлен паче меры, яко не человеческыма рукама творен“). Чтобы „посетить“ рай, увидеть земной образ „царства божия“, необходимо „подняться на гору“ духовности и безвозвратно уйти от мира, умереть для мира, т. е. освободиться от страстей.⁵⁹

⁵⁴ Рамакришна был неграмотен и не мог воспользоваться какими-либо письменными источниками.

⁵⁵ А. Н. Веселовский. Эпизоды о рае и аде. . . , с. 96.

⁵⁶ Исаак Сирий. Творения. Сергиев Посад, 1911, с. 67: „Когда ум совлечется ветхого человека и облечется в человека нового, благодатного, — пояснял Исаак Сирий, — тогда узрит чистоту свою, подобную небесному цвету“.

⁵⁷ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М., 1865, с. 115, 119—125; А. Н. Соболев. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913, 94—95.

⁵⁸ См., например, Исход, XIX, 3; Второзак., IX, 9, 15; X, 1, 5, 10; Ис., XXVII, 13; XL, 9; LVI, 7; Мих., IV, 1—2; Захар., VIII, 3; Пс. III, 5, X, 1, XIV, 1, XXIII, 3, XXIX, 8, XXX, 4 и др.

⁵⁹ „Слово мир есть имя собирающее, обнимающее собою так называемые страсти“ (Исаак Сирий. Указ. соч., с. 14).

Детали, подтверждающие реальность земного существования рая и реальность его достижения, свидетельствуют о реальной возможности достигнуть опосредствованного, но реального общения с богом (деусус, созданный „яко не человеческими руками“ и помещенный как бы на границе между миром и раем). В достижении рая участвуют два фактора: с одной стороны, стремление человека и приложенный им труд — борьба со страстями (плавание по бурному морю) и восхождение по лестнице совершенств (на гору поднимаются по шегле); и, с другой стороны, — божественное произволение, благодать Духа, без которой достижение рая невозможно (ветер приносит новгородцев к райской горе).⁶⁰

Особенно впечатляет образ убегающих друзей Моислава. Перед очищенным взором тех, кто оставил мир и поднялся по лестнице совершенств, открывается земной рай — чувственный образ мысленного рая, царствия божия. Эмпирическая действительность теряет для них всякую ценность, и они отворачиваются от нее, покидают ее навсегда, сознательно переходя в область чувственного проявления истинной реальности, дающей блаженство, о котором невозможно рассказать.

Наконец, труп, сдернутый „ужищем“ с горы, может быть истолкован как образ „ветхого человека“ — греховной оболочки, сброшенной подвижником. Только после аскетического очищения, „совлечения ветхого человека“⁶¹ подвижник становится способным созерцать истинный образ божества.

Тезис Федора Доброго о гибели земного рая означал, что общение с божеством, видение бога достижимо теперь без посредства чувственных образов. Такая трактовка могла привести к выводу, что внешнеобрядовая сторона церковного культа, подобно бывшему эдемскому раю, имеет лишь символическое значение и не может играть реальную роль в обожении человека. Иными словами, не нужны храмы, иконы, богослужебные обряды. Разумеется, ничего подобного Федор и его сторонники не утверждали. Однако Василий Калика в „Послании о рае“ стремится предотвратить самую возможность такого вывода. Отстаивая идею земного рая, новгородский архиепископ защищает идею земной церкви и всей церковной обрядности как непреложного божеского установления („вся дела Божия нетленна суть“), дающего единственную в земных условиях возможность соединения с богом.

Признавая, что святые могут при жизни посещать земной рай и пользоваться его плодами, Василий указывает, что для большинства людей, для тех, кто крепко связан с мирской действительностью, этот идеал остается недостижимым („не речено Богом видети святаго рая человеком“). Они не могут „подняться на гору“ и заглянуть за ее вершину („не дано есть им дале того видети светлости тоя неизреченны“⁶²). Но если эдемский

⁶⁰ Близкая по структуре символическая параллель встречается в одном из слов Исаака Сирина: „Смрадное море между нами и духовным раем можем переплыть только на ладии покаяния, на которой есть гребцы страха. . . Покаяние есть корабль, а страх — его кормчий, любовь же — божественная пристань“ (И. С и р и н. Указ. соч., с. 399).

⁶¹ Ефес., IV, 22; Колос., III, 9; Рим., VI, 6.

⁶² „Созерцание мысленных вещей есть рай, — пишет Илья Экдик. — Муж духовный входит в него в молитве, как в дом; а муж деятельный в отношении к нему походит на прохожего, который хотел бы заглянуть туда, но не может, потому что ограда того дома выше его духовного роста“ (Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. III. М., 1889, с. 480).

рай доступен только святым, то церковь — образ земного рая — доступна для всех.

Еще Кирилл Туровский в „Притче о человечьстей душе и о телеси“ сравнивает эдемский рай с алтарем церкви: „Рай бо место есть свято, яко же церкви олтарь. . . Олтарь же свят, сиречь едемскы рай, неудобь въходим, аще и врата незаключена имать“⁶³.

В рассказе о новгородцах „место святого рая“ трактуется Василием Каликой как образ храма, где каждый может с помощью достоверных чувственных восприятий не только получить представление об этом рае, но и возвыситься до непосредственного его созерцания. Миряне, те, кто остается по эту сторону алтарной преграды (откос райской горы), созерцают образ того, что по ту сторону (деисус), слышат богослужебное пение („веселия гласы“), видят сияние многочисленных светильников („свет многочастный“).⁶⁴

Василий Калика подчеркивает необычные свойства райского света, указывающие на его божественное происхождение. Этот свет не имеет земного источника, но светится сам из себя, так, что словами не выразить („самосиянен, яко не мощи человеку исповедати“⁶⁵). Он прошел сквозь ослабившую его преграду небесной тверди и переменялся при этом из единого во множественный („многочастный“⁶⁶), из сверхчувственного в земной, доступный человеческому восприятию. Его стало можно видеть.

Эпизод о рае, найденном новгородцами, подготавливает ответ на вопрос, что же представляет собой рай мысленный, существование которого Василий Калика сомнению не подвергает. Если земной рай дает праведникам и святым максимальное приближение к божеству, возможное для человека до изменения его состояния после второго пришествия, то мысленный рай — окончательное обожение — осуществится лишь „егда вся земля искушена огнем будеть, по апостольску словеси: чаем небес новых и земли новые, егда истинный свет Христос снидеть на землю“⁶⁷.

Если прошедший сквозь твердь свет земного рая сильнее солнечного, то насколько же сильнее свет мысленного рая, свет открытый, а не „запятый твердию“ („размысли себе, брате, коль светел свет именуется в Бытии запятый твердию, паче же много дивнее и светлее свет Христос истинный есть“⁶⁸). Мысленный рай — это будущее состояние, когда „вся

⁶³ ТОДРЛ, XVI. М.—Л., 1956, с. 342. Можно вспомнить, что центральные двери алтарной преграды в храме нередко называли райскими дверями. „И егда же заутреннюю пети хотят у святых Софiei, прежде поют пред царьскими дверьми во притворе, и вышед поют посреде церкви, и двери отворят райския и третья поют у олтаря“, — отмечает новгородский архиепископ Антоний в описании путешествия в Константинополь в 1200—1204 гг. (Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872, стлб. 83).

⁶⁴ Ср., например, у Симеона Нового Богослова: „Возжигаемые тобою лампы представляют мысленный свет, чтобы напоминать тебе, что как церковь вся в свете от множества лампад, так и дом твоей души. . . должен быть весь в духовном свете. . .“ (Симеон Новый Богослов. Слова. Вып. I. М., 1892, с. 336).

⁶⁵ Там же, с. 88.

⁶⁶ Видно, это калька с греч. *πολυμερῶς* — многообразный, состоящий из многих частей; с оттенком указания на изначальное единство этих частей. См.: И. И. Срезневский. Материалы для словаря. . . , т. II. СПб., 1895, стлб. 211; И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь. Т. II. М., 1958, с. 1347.

⁶⁷ ПСРЛ, VI, с. 89.

⁶⁸ Там же.

земля просвещена будет светом неизреченным, исполнена радости и веселия, якоже апостол Павел глаголетъ, егда възшищен бысть до третияго небеси: „око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не взиде, еже уготова Бог любящим его“⁶⁹.

Итак, мы встречаемся в „Послании о рае“ с полисемией слова „мысленный“. В первой части говорится об „аллегорическом рае“ („рай мыслен“) и осуждается иносказательное понимание эдемского рая Федором Добрым и его единомышленниками. Во второй части словосочетание „мысленный рай“ имеет совершенно иной смысл: здесь это *ὁ νοητὸς παράδεισος*, переводной термин, обозначающий царство божие. Это обстоятельство не было отмечено предыдущими исследователями, что существенно затрудняло как расшифровку смысла „Послания“, так и понимание взглядов Федора Доброго.

Отстаивая аллегорическое толкование эдемского рая, Федор Добрый не был оригинален. Мысль о необходимости такого толкования встречается уже у Филона.⁷⁰ Среди христианских писателей здесь можно вспомнить Афанасия Александрийского,⁷¹ Григория Нисского⁷².

С другой стороны, осуждая аллегорическое понимание земного рая, не был одинок и Василий Калика. За буквальное прочтение библейского рассказа о рае выступали такие авторитеты, как Феофил Александрийский,⁷³ Ириней Лионский⁷⁴ и его ученик Ипполит Римский,⁷⁵ Мефодий Олимпский,⁷⁶ Епифаний Кипрский⁷⁷.

Следует, однако, помнить, что Василий Калика, защищая тезис о реальном существовании земного рая, не отрицал и существования рая мысленного.

Идея о взаимозависимости двух видов рая — чувственного и духовного — была высказана еще Анастасием Синантом в его „Вопросах и ответах“. Анастасий подчеркивает, что у земного рая — особая природа: так же, как Адам, он создан „посреди тления и нетления“⁷⁸. Но особенно

⁶⁹ ПСРЛ, VI.

⁷⁰ De typ orif., p. 26, 27.

⁷¹ По мнению Афанасия, пребывание в раю следует понимать как обитание Духа в душе первого человека. Адам „устремлен был. . . умом к Богу и сожительствовал со святыми в созерцании мысленного, в месте, которое святой Моисей в переносном смысле назвал раем“ (PG, 25, col. 5—7; ср. русский перевод: Афанасий Александрийский. Творения. Т. I. М., 1902, 127—128.).

⁷² Григорий Нисский считал, что рай — вне материальной сферы, там, где находится только умственная и бестелесная природа (PG, 44, col. 116 В; русский перевод: Григорий Нисский. Творения. Ч. I. М., 1861, с. 65).

⁷³ PG, 6, col. 1073 В; русский перевод: Преображенский. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895, с. 159.

⁷⁴ PG, 7, col. 818 С—819 А, 1135 А—В, 1884 С; русский перевод: Ириней, еп. Лионский. Сочинения. СПб., 1900, с. 202, 454, 494.

⁷⁵ G. N. Wopwetsch, H. A. Schelis. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hippolytus. Bd. 1, Heft 2. Leipzig, 1897, 52—53, см. также p. 44; русский перевод: Ипполит, еп. Римский. Творения. Вып. II. Казань, 1899, с. 44.

⁷⁶ Мефодий. Полное собрание творений. СПб., 1877, с. 207.

⁷⁷ Например, в „Панарии“ он утверждает, что рай — „прекрасное место на сей земле, конечно назначенное святым для беспечального успокоения и жизни“ (PG, 41, col. 1148 С; русский перевод: Епифаний Кипрский. Творения. Ч. III. М., 1872, 158—159).

⁷⁸ PG, 89, col. 540 С. „Вопросы и ответы“ Анастасия были чрезвычайно популярны в древней Руси и встречаются во многих списках, начиная с Изборника Святослава

рельефно тенденция примирить сторонников буквального и аллегорического истолкования рассказа об эдемском рае выступает у Иоанна Дамаскина, развивающего мысль о двоякой природе рая в сравнении с двоякой природой человека. „Некоторые представляли себе рай чувственным (*αἰσθητὸν*), другие духовным (*νοητὸν*), — пишет он в „Точном изложении православной веры“. — Мне кажется, что соответственно тому, как человек был создан вместе и чувственным, и духовным, так и священнейший его удел был вместе и чувственным, и духовным, и имел две стороны; ибо телом человек, как мы сказали, обитал в божественнейшем и прекраснейшем месте, душою же жил в месте несравненно более высококом и несравненно более прекрасном, имея жилищем обитавшего в нем Бога и, облекаясь в Него, как в светлую ризу, покрываясь Его благодатию и наслаждаясь, подобно какому-нибудь ангелу, только сладчайшим плодом Его лицезрения и питаюсь им. . .“⁷⁹ „Таким образом, — пишет он далее, — я думаю, что божественный рай был двоякий (*διπλοῦν*), и поэтому одинаково правильно учили богоносные отцы — как те, которые держались одного взгляда, так и те, которые держались другого“⁸⁰.

После Иоанна Дамаскина дихотомическая теория восторжествовала в византийском богословии. Современник Василия Калики Григорий Синаит в „Акростихических главах“ отмечает: рай, подобно человеку, „двояк: чувственный и мысленный, иначе: эдемский и благодатный“⁸¹.

В статье „Мотив о рае в русском средневековом прении“ А. Д. Седельников, процитировав фрагмент о рае из „Акростихических глав“, утверждает, что хотя текстуальной близости с „Посланием о рае“ здесь не наблюдается, „сходство в защите идеи, несмотря на видимое отсутствие полемизма за только что приведенным рассказом, — бесспорно: как Григорий Синаит указывает на особую „нетленную“ природу рая, так и Василий Калика защищает положение, согласно которому „вся дела божия (среди них и насажденный на востоке рай) нетленна суть“. Единство апологетики могло вызываться аналогичностью процесса мысли у тех, кого приходилось убеждать или опровергать“⁸².

Вопреки мнению А. Д. Седельникова, Григорий Синаит и Василий Калика высказали совершенно различные идеи. В „Акростихических главах“ мотив о двух аспектах рая тесно переплетается с рассуждением о возможности обожения человека. При этом, в отличие от Василия Калики, Григорий Синаит не говорит о нетленности рая. Развивая схему Анастасия Синаита, он указывает, что рай, подобно человеку, был создан „посреди тления и нетления“⁸³.

Признавая факт параллельного существования чувственного и духовного рая, Василий Калика заявляет, что в нынешней жизни людям доступен только земной рай, а мысленный совершенно недостижим до изменения человеческой природы. Естественно, что при таком взгляде не

1073 года. Приведенный вопрос 23 нередко фигурирует отдельно в рукописных сборниках различного состава (ср., например, сборники: ГИМ, Син. № 316, л. 175 (XV в.); ГБЛ, ф. 173, № 77, л. 295 (XV в.) и др.).

⁷⁹ PG, 94, col. 916 B—C; русский перевод: Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. I. СПб., 1913, с. 210.

⁸⁰ PG, 94, col. 917 A; русский перевод: Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с. 211.

⁸¹ PG, 150, col. 1241 B—C.

⁸² А. Д. Седельников. Мотив о рае. . . , с. 171.

⁸³ PG, 150, col. 1241 C.

могло быть и речи о том переходе из рая земного в рай мысленный, о непосредственном созерцании мысленного рая, о котором писали Максим Исповедник и многие другие византийские авторы. Единственное отношение, которое допускал Василий Калика между чувственным и духовным раем — взаимодействие между образом и прообразом. Земной рай — образ мысленного рая; свет земного рая — образ света мысленного рая. Насколько самостоятельно это воззрение?

Если верить Руфину, то еще Ориген, не отрицая существования рая как некоторого места на земле (*in terra posito*), где после смерти будут находиться праведники, намекал, что здесь они получают представление „о том будущем, которое с полной ясностью открывается в своем месте и в свое время“⁸⁴. Согласно Ефрему Сирину, рай облечен в образы, доступные человеку, для того, „чтобы возвести его к первообразу“⁸⁵. Особенно четко выразил эту идею патриарх Фотий. „Рай был для Адама местом подвига и предначинанием царства небесного, но еще не это царство, — писал Фотий. — Первоначальный свет, который сиял еще до сотворения солнца, позволяет нам представить себе небесное царство еще более совершенным, чем рай“⁸⁶.

Таким образом, и эту мысль Василия Калики нельзя признать самостоятельной. Но в передаче новгородского архиепископа сравнение усложняется. Оно преподносится в оригинальной форме и приобретает специфическую окраску защиты церковного культа. Образом невидимого царства божия — мысленного рая — становится образ церкви. Церковь — образ земного рая — трактуется как необходимая ступень на пути к недоступному пока человеческим чувствам мысленному раю.

„О сем раю мысленом, — развивает свою мысль Василий Калика, — Христос рече: суть етери от зде стоящих, иже не имуть вкусити смерти, дондеже узрять царствие Божие пришедшее в силе. То суть, брате, видевше царствие Божие Моисей и Илия, Петр и Яков и Иоан на Фаворстей горе. Якоже видевше ученици его, удариша собою о перстную землю, не могуще видети светлости божества его; не възможно бо его, брате, ни святым видети, мысленаго рая, в плоти суще, того ради си святии видевше не могоша стояти, ниць на землю падоша.“⁸⁷

⁸⁴ P. Koetschau. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten. — Origenes Werke, V. Leipzig, 1913, 189—190; русский перевод: Ориген Александрийский. Творения. Вып. I. Казань, 1899, с. 178.

⁸⁵ Ефрем Сирин. Творения. Ч. V. Троицкая Сергиева Лавра. 1900, с. 294.

⁸⁶ PG, 101, col. 109 A.

⁸⁷ ПСРЛ, VI, с. 89. В сочинении Григория Паламы „Главы физические, теологические, этические и практические“ есть фрагмент, посвященный той же теме. „Господь, после того, как сказал своим ученикам, что „есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, пока не увидят Царствие Божие, пришедшее в силе“, спустя шесть дней, взял с собой Петра, и Иакова, и Иоанна, и на Фаворскую гору взойдя, воссиял, как солнце, и одежды его сделались белыми, подобно свету, так что не могли они взирать более, а скорее не в состоянии были смотреть и пали на землю ниц, однако видели, по общанию Спасителя, Царствие Божие, божественный тот и неизреченный свет. . .“ (PG, 150, col. 1221 C—D; русский пересказ: Порфирий Успенский. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты. . . в 1845 году. Ч. I. Киев, 1877, с. 258). А. И. Клибанов сопоставил этот фрагмент в пересказе Порфирия с текстом „Послания о рае“ Василия Калики и пришел к выводу, что „тема „мысленного рая“ — „фаворского света“ раскрывается Василием точно так же, как и Паламой“ (А. И. Клибанов. Указ соч., с. 143). Между тем, сходство здесь только формальное, выводы же — прямо противоположны. Палама не отрицает возможности созерцать

На этих словах обрывается текст „Послания о рае“ в Софийской I и Воскресенской летописях и в Степенной книге, оставляя впечатление незавершенности, усугубляющееся отсутствием традиционного прощального приветствия.

Исчезнувшая концовка появляется в Новгородской Уваровской летописи,⁸⁸ откуда переходит в полную редакцию Новгородской III,⁸⁹ а затем в Новгородскую Забелинскую⁹⁰ и в краткую редакцию Новгородской III летописи⁹¹. Вот она:

„И ты, брате Феодоре, о сем словеси не смущайся, рай на востоце не погибл, созданный Адама ради, и сими словесы уверися, брате, и весь освященный собор тако научи и укрепи сице мудрствовати, якоже ти изъявих от божественнаго писания в сем послании. Мир и любовь о всемогущем Бозе Господе нашем Иисусе Христе, Ему же слава (ныне и присно и) во веки (веков). Аминь.“⁹²

В этой концовке скрыт ключ к верному пониманию „Послания о рае“. Здесь указана также побудительная причина тверской распри.

Споры шли о значении слова „видети“ в евангельском тексте о преображении Христа. Влиятельная часть тверских полемистов во главе с епископом Федором Добрым, убежденная „лихими людьми“, утверждала, что слово „видети“ в этом контексте следует понимать буквально. По мнению Федора, текст этот недвусмысленно указывает на реальность существования мысленного рая, на возможность уже теперь, в этой жизни, созерцать именно его, а не давно погибший эдемский рай, созданный „Адама ради“. Василий же советовал Федору не смущаться словом „видети“ и не строить на нем далеко идущие выводы. По мнению Василия, евангельский рассказ о преображении не только не дает никаких оснований для утверждения о гибели земного рая, но и свидетельствует о том, что теперешняя физическая природа человека не приспособлена к восприятию мысленного рая, что даже святые до изменения их тел не могут созерцать бога непосредственно.

После устранения концовки получилось, что главный и единственный предмет полемики — вопрос о нынешнем существовании земного рая, что послание Василия разрешает только это сомнение Федора и его единомышленников. Заключительная часть послания — о мысленном рае и фаворском свете — превратилась в своего рода терминологический ком-

мысленный рай. Он утверждает, что апостолы видели царство божие, причем именно телесными очами. Совершенно иначе комментирует этот текст Василий Калика. Апостолы *видели* фаворский свет, но слово это означает лишь, что он действительно был перед их глазами. Ведь в самый момент его появления они были ослеплены и упали на землю, „не могуще видети светлост божества его“. В нынешнем состоянии, во плоти, даже святые не могут видеть мысленный рай, что как раз подтверждается примером апостолов, упавших на землю. Антипаламитский характер этого фрагмента отмечен Г. М. Прохоровым в статье „Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.“ (ТОДРЛ, XXIII. Л., 1968, с. 103). С мнением Г. М. Прохорова согласен В. А. Плугин. Он указывает, что по вопросу о возможности видеть „царствие божие Григорий Палама и Василий Калика „приходили к совершенно противоположным выводам“ (В. А. Плугин. Указ. соч., с. 49).

⁸⁸ ГИМ, Ув. № 568 (1391), л. 263 об.

⁸⁹ ГБЛ, ф. 205, № 127, л. 250 об. — 251.

⁹⁰ ГИМ, Забел. № 261, л. 244.

⁹¹ Новгородские летописи, с. 230.

⁹² Там же. Слова в скобках читаются не во всех списках летописи.

ментарий, где Василий не полемизирует с Федором о возможности видеть мысленный рай и фаворский свет, как было в действительности, а, наоборот, констатирует свое согласие с ним и лишь поясняет, что мысленный рай — только термин для обозначения будущего царства божия.

В результате удаления концовки в „Послании“ произошло смешение смыслового акцента, причем настолько существенное, что нельзя не видеть в этом сознательной редакторской работы.⁹³ Цель этой правки ясна: после победы паламитов и официального утверждения их учения мысль о том, что даже „достойные“ не могут видеть фаворский свет, который есть „царствие небесное“⁹⁴, стала рассматриваться как ересь.

Отрицание возможности даже для святых видеть еще в этой жизни будущее царство божие — наиболее существенное расхождение Василия Калки не только с исихастами XIV в., но и с византийскими авторами более раннего времени.

„Кто не видит в себе царствия небесного, т. е. не видит, что в нем царствует Бог, — указывал Симеон Новый Богослов, — тот не родился еще свыше от божественной благодати, и надлежит ему всячески взыскать того, чтобы родиться свыше, да узрит царствие Божие еще здесь на земле.“⁹⁵ Отвечая тем, кто считает, что такое созерцание станет возможно только в будущем веке, Симеон подчеркивал, что „всякий чистый сердцем в настоящей еще жизни узревает Бога. . . Ибо после смерти не будешь уже ты иметь возможности делать богоугодные дела, чтоб посредством их сделать сердце свое чистым“⁹⁶.

Согласно Григорию Паламе, созерцатель удостоивается личного общения с богом и созерцает „само вечное и бесконечное царство Божие, сам превосходящий ум и недостижимый свет, свет небесный“⁹⁷. Паламит Филофей в Житии Саввы Нового, словно отвечая Василию Калнке, пишет, что подвижник может увидеть бога „не только в будущем, как кто-нибудь мог бы подумать, но даже и в настоящее время. . .“⁹⁸

Учению исихастов противоречит и утверждение Василия Калки о „сотворенности“ света ангелов („ангелы явят светлость свою, створеную от Бога“⁹⁹). Свет ангелов, по учению Григория Паламы, — то же

⁹³ В рукописных сборниках XVI—XVII вв. встречается еще одна редакция „Послания о рае“, сохранившая сокращенный вариант концовки (этот вариант опубликован: Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских. М., 1889, кн. 3, отд. I, Библиографические материалы А. Н. Попова, 39—40). Показательно, что здесь удалено именно ключевое начало концовки, указывающее на главный предмет „смущения“ Федора — на слово „видети“ в евангельском рассказе о преображении: „И ты, брате Феодоре, о сем словеси не смущайся, рай на востоце не погыл, созданный Адама ради“. В остальном эта редакция „Послания“ совпадает с опубликованной. Тем самым в сокращенном варианте концовки сохранены и смысл редакторской правки, и впечатление завершенности, отсутствовавшее в древнейших летописных текстах.

⁹⁴ Ф. И. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892, с. 359.

⁹⁵ Симеон Новый Богослов. Указ. соч., вып. 1, с. 214.

⁹⁶ Там же. Вып. 2. М., 1890, 111—112.

⁹⁷ Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Louvain, 1959, p. 711.

⁹⁸ А. Παπαδοπούλου-Κεραμίδου. Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυλογίας. Τ. V. Ἐν Πειραιῶνι, 1898, σ. 249; русский перевод: Ф и л о ф е й. Житие и деяния Саввы Нового, на Афонской горе подвизавшегося. М., 1915, с. 74.

⁹⁹ ПСРЛ, VI, с. 89.

божественное озарение, что и фаворский свет,¹⁰⁰ а этот свет — не-созданный¹⁰¹.

Через все „Послание“ Василия Калки последовательно проведена мысль, что созерцание бога возможно только посредством образов и символов. Такое мнение разделяло большинство противников Григория Паламы. Например, Никифор Григора писал: „У нас есть церковный догмат, от Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и Его угодников мы приняли, что никто никогда не может видеть Бога иначе, как при посредстве символов и телесных прообразов“¹⁰².

Фактический материал, содержащийся в „Послании о рае“, показывает, что вопросы, дебатировавшиеся на исихастских соборах сороковых годов XIV в., вызвали оживленную полемику в образованных кругах русского общества. Распря в Твери затронула вопрос о возможности созерцания бога без посредства каких-либо чувственных образов.

Для тверских полемистов тезис о гибели земного рая означал, что взамен ветхозаветного эдемского рая пришел рай новозаветный, благодатный, а взамен чувственного созерцания земного рая — духовное созерцание рая мысленного. Возможно, тверские исихасты противопоставляли непосредственное созерцание мысленного рая опосредствованному созерцанию его в чувственных образах, не отрицая, разумеется, почитания икон, иначе Василий Калика назвал бы Федора Доброго и его единомышленников еретиками. Во всяком случае, новгородский архиепископ счел необходимым предостеречь тверского владыку и „освященный собор“: утверждение о гибели земного рая может привести к еретическому выводу о том, что церковная обрядность утратила жизненную силу одновременно с гибелью своего прообраза — земного рая.

На обстоятельства, сопутствовавшие проникновению в Россию паламитских и противопаламитских воззрений, проливает дополнительный свет сообщение участника исихастских споров Никифора Григоры.

В своей „Истории“ Никифор Григора пишет, что после собора 1351 г. приверженцы учения Паламы послали Феогносту, как и всем другим архиереям, „новые томы“, но Феогност, „прочитав и увидев множество этих кощунств и деспотически господствующее там над всем эллинское многобожие, тотчас бросил на землю и, заткнув от нечестивых слухов уши, с большой поспешностью отступил. И, написав много укоризн вместе с надлежащими опровержениями и доказательствами из священного писания, отослал и патриарху, и единым с ним епископам, называя их политеистами, безбожниками, крайне бесстыдными отступниками и преследователями отеческих догматов, одновременно подвергнув их подо-бающим анафемам“¹⁰³.

Это известие было взято под сомнение большинством историков. Е. Е. Голубинский указывал, что сообщение Никифора Григоры „вовсе

¹⁰⁰ PG, 150, col. 1168 A—B; русский пересказ: Порфирий Успенский. Указ. соч., с. 254, 255.

¹⁰¹ PG, 150, col. 1168 B—C; русский пересказ: Порфирий Успенский. Указ. соч., с. 255.

¹⁰² PG, 149, col. 357 A—B.

¹⁰³ Nicephori Gregorae. Byzantina Historia, III. Bonnæ, 1855, p. 114.

не может быть признано за совершенно надежное¹⁰⁴. Более аргументированно выразил недоверие к сообщению Григоры А. Д. Седельников, отметивший, в частности, что неясно, „к какому, собственно, моменту приурочен Григорой вышеприведенный эпизод“¹⁰⁵.

Недоверие к сообщению Григоры проявили и некоторые современные исследователи. Так, например, Д. Оболенский утверждал, что „касаясь современных дел русской церкви, Григора, движимый ненавистью к исихазму и к патриарху Филофею, был способен иногда подбирать и искажать факты в соответствии со своими политическими целями“¹⁰⁶. Еще более категорично высказались А. Тахиаос¹⁰⁷ и Г. М. Прохоров¹⁰⁸.

Точка зрения Г. М. Прохорова подверглась критике И. Ф. Мейендорфом, который подчеркнул, что сомнения в правдивости рассказа Григоры недостаточно аргументированы.¹⁰⁹ Ранее в защиту правдивости сообщения Никифора Григоры выступил П. Соколов. „Что Феогност был противник Паламы, едва ли может подлежать сомнению“, — писал он.¹¹⁰

Все упомянутые историки считали возможным относить поступок Феогноста (если он действительно имел место) не к 1351 г., а к более раннему периоду. Так, например, Е. Е. Голубинский считал, что в рассказе Григоры речь может идти о паламитском „томе“ 1341 г.¹¹¹ К такой же датировке склонялся П. Соколов. Он писал, что старому и больному Феогносту „вряд ли было до полемических трактатов“ и что поэтому рассказ Григоры не может быть отнесен ко времени после собора 1351 г., тем более, что в этот период отношения русского митрополита с константинопольской патриархией были превосходными.¹¹²

„Что касается о какой-либо б о л е е р а н н е й, чем 1347 г., дате, — указывал А. Д. Седельников, — то таковая неприемлема из-за невозможности отнести Феогностово послание к патриарху и синоду, бывшим у власти до 1347 г. и державшим сторону Варлаама“¹¹³. Однако А. Д. Седельников считал, что и приурочение эпизода с Феогностом к 1351 г. „совершенно антиисторично. Не говоря уже о его психологической странности (столь поздний эффект учения паламитов), все данные, какие только имеются о взаимоотношениях между константинопольским синодом и русским митрополитом, исключают всякую возможность счесть приурочение к 1351—1352 гг. за правильное“¹¹⁴. Далее он писал: „если непременно искать момент, когда был возможен Феогностов ответ на паламит-

¹⁰⁴ Е. Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, первая половина. М., 1900, с. 168.

¹⁰⁵ А. Д. Седельников. Мотив о рае. . . , с. 164.

¹⁰⁶ D. Obolensky. Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations. — *Dumbarton Oaks Papers*, II, 1957, p. 29.

¹⁰⁷ Α. Α. Ν. Ταχιάος. Ἐπιδόσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσσίᾳ, 1328—1406. Ἐν Ἀθῆναῖς, 1962, 17—29.

¹⁰⁸ Г. М. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе, 104—105.

¹⁰⁹ J. Meyendorff. Society and Culture in the Fourteenth Century. Religious Problems. — In: XIV^e congrès international des études byzantines. Bucarest, 6—12 septembre 1971. Bucarest, 1971. Rapports, p. 58.

¹¹⁰ П. Соколов. Русский архиепией из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913, с. 267.

¹¹¹ Е. Е. Голубинский. Указ. соч., с. 168.

¹¹² П. Соколов. Указ. соч., 302—303.

¹¹³ А. Д. Седельников. Мотив о рае. . . , с. 166, прим. 6.

¹¹⁴ Там же, с. 165.

ско-варлаамитский спор по образцу, нарисованному Григорой, то подходящим моментом были бы только первые месяцы 1347 г. Весть о константинопольском перевороте, дошедшая, предположим, вместе с актом собора, в эти месяцы легко могла предвосхитить трезвую оценку положения, т. е. оценку того, насколько прочны у власти паламиты¹¹⁵.

Между тем, предположение о датировке эпизода с Феогностом 1347 г. тоже противоречит имеющимся в нашем распоряжении фактам.

В 1347 г. великий князь и митрополит „посоветова нечто духовне. . . послаша в Царьград к патриарху о благословении“¹¹⁶ (третьего брака Симеона Ивановича). От патриарха Феогност получил титул экзарха.¹¹⁷ В относящейся к сентябрю 1347 г. грамоте Симеону Ивановичу о присоединении галицкой митрополии к киевской Иоанн Кантакузин упоминает о каком-то послании великого князя, где тот — едва ли не по совету Феогноста — подчеркивал, что константинопольская церковь „есть источник всякого благочестия и училище законодательства и освящения“¹¹⁸. В императорском хрисовуле (август 1347) говорится об особом внимании Кантакузина „к отменно добродетельной и богоугодной жизни“ Феогноста.¹¹⁹ В грамоте самому Феогносту (сентябрь 1348) император пишет митрополиту, что „хорошо знает, какую любовь и духовное расположение имеет к нам твое святительство, и как ты молишься о нас завсегда“, и заверяет: „мы имеем то же самое благоволение и благорасположение к твоему святительству, какое и прежде, даже еще большее“¹²⁰.

Но если источники противоречат предположению о возможности конфликта между русским митрополитом и константинопольским патриархом до 1347 г. включительно, то относительно интересующего нас промежутка времени от константинопольского собора 1351 г. до смерти митрополита Феогноста (11. III. 1353 г.) таких противоречий не наблюдается.

Вот как сопоставляются имеющиеся факты с известием Никифора Григоры.

1. Осенью 1351 г., после константинопольского собора, состоявшегося в августе этого года, Феогност получает паламитские „новые томы“.

2. Зимой того же года (по византийскому сентябрьскому счету шел уже 1352 г.) патриарх Каллист получает послание Феогноста, содержащее опровержения „новых томов“ и анафемы Каллисту и его единомышленникам. Об этом событии Никифор Григора, находившийся в заключении в монастыре Хора, узнал от посетившего его ученика Агафангела в мае 1352 г.¹²¹

¹¹⁵ Там же, с. 166. К такой же датировке склонялся А. И. Клибанов (А. И. К л и б а н о в. Указ. соч., с. 146).

¹¹⁶ ПСРЛ, X. СПб., 1885, с. 218.

¹¹⁷ П. С о к о л о в. Указ. соч., с. 313.

¹¹⁸ Русская историческая библиотека (далее — РИБ), VI. СПб., 1880, приложения, стлб. 26.

¹¹⁹ Там же, стлб. 18.

¹²⁰ Там же, стлб. 26.

¹²¹ R. G u i l l a n d. Essai sur Nicéphore Grégoras. Paris, 1926, p. 41.

3. В ноябре 1353 г. (по русскому мартовскому счету это ноябрь 1352 г.) патриарх Каллист был обвинен в ереси и низложен.¹²² В том же месяце место Каллиста занял Филофей.¹²³

4. 6. XII. 1352 г. (по византийскому счету это декабрь 1353 г.) „пресвященный Фегнаст митрополит постави наместника своего в епископы Алексиа владыку в Володимерь, а по своем животе благословил его в свое место на митрополию и потом, погадав с сыномь своим с князем великим Семеоном и с его братиею с князем Иваном и Андреом и с бояры и с велможамы, и послаша послы в Царьгород от великаго князя Дементи Давидович(ь) да Юрьи Воробьев, а от митрополита Артеми Коробьин да Михаило Гречин Щербатой“¹²⁴. Послы, отправленные к императору Иоанну Кантакузину, получили указание просить, чтобы патриарх не ставил „ниого митрополита на Русь, кроме сего Алексия епископа“¹²⁵.

5. Феогност умер 11. III. 1353 г.

Надо полагать, что в придворных кругах Москвы давно вынашивались планы назначения русского кандидата на митрополичью кафедру. Планы эти получили реальную почву, когда осенью 1350 г. (по византийскому счету это начало 1351 г.) Феогност тяжело заболел.¹²⁶ Успех замысла могла обеспечить крупная сумма денег, посланная в том же 1350 г. великим князем Симеоном на ремонт константинопольского храма Софии, пострадавшего от землетрясения.¹²⁷ Непонятное умолчание русских летописей об этом пожертвовании находит объяснение в рассказе Никифора Григоры о выступлении Феогноста против Каллиста. Деньги адресовались патриарху, а всего лишь год спустя Каллист был анафематствован Феогностом, а затем и у себя на родине. Можно полагать, что в середине XIV в. русский летописец счел необходимым удалить из летописи эпизод, связанный с именем патриарха-еретика.

Анафематствование Феогностом патриарха и собора нарушило планы закрепить митрополичью кафедру за русским кандидатом. Надежды еще уменьшились, когда в июле 1352 г. во Влахернской палате состоялся собор, на котором было решено внести в Чин православия анафемы противникам Григория Паламы. Формально русский митрополит попал в число анафематствованных.

Низложение патриарха Каллиста вновь открыло возможность утвердить место Феогноста за русским ставленником, и Москва не замедлила этим воспользоваться. Поспешности требовала и непрочность положения Кантакузина, и, видимо, состояние здоровья Феогноста. И вот за три месяца до смерти Феогност завещает кафедру своему наместнику Алексею

¹²² Непосредственным поводом к свержению Каллиста послужило не его мнимое еретичество, а отказ короновать сына Иоанна Кантакузина. Каллист обвинял императора в незаконном захвате трона, в узурпации патриаршеской власти и в присвоении денег, присланных русскими на ремонт храма Софии.

¹²³ P. V. G u t t e l. La chréologie. Paris, 1958, p. 437.

¹²⁴ Под 6861 годом в Рогожском летописце (ПСРЛ, т. XV, ч. 1. Пг., 1922, стлб. 62).

¹²⁵ Московский летописный свод конца XV в. под 6860 годом (ПСРЛ, XXV. М.—Л., 1949, с. 179).

¹²⁶ ПСРЛ, т. XV, вып. 1, стлб. 60.

¹²⁷ О пожертвовании великого князя и о судьбе этих денег рассказывается в „Истории“ Никифора Григоры (кн. XXVIII, гл. 19). Ср. также: П. С о к о л о в. Указ. соч., с. 308, 336; Г. Ф. Г е р ц б е р г. История Византии. М., 1897, с. 468.

Плещееву. Затем в Константинополь отправляется посольство с просьбой утвердить эту кандидатуру.

Возможно, все это не противоречило интересам Феогноста. Согласно летописям, Алексей был учеником митрополита и пользовался его любовью. Если бы задуманное удалось осуществить, Алексей преградил бы дорогу ставленнику византийского патриарха-паламита.

Перед отправлением посольства Феогност и великий князь созвали совещание с участием братьев Симеона, бояр и вельмож для решения вопроса, своевременно ли отправлять послов с просьбой о поставлении Алексея. Необычное благословение Феогностом Алексея на митрополичью кафедру и колебания перед отправкой посольства в Константинополь свидетельствовали о серьезных сомнениях в успехе предприятия, исход которого зависел в конечном счете только от патриарха. Но расчет на поддержку со стороны Иоанна Кантакузина и на сговорчивость Филофея оказался верным. Дело о выступлении Феогноста против мешавшего Кантакузину Каллиста было замято. Официальное обвинение Каллиста и последовавшая вскоре после отправления посольства смерть митрополита Феогноста значительно упрощали эту задачу. Алексей был приглашен на поставление.

В грамоте новгородскому епископу Моисею (июль 1354) Филофей, объясняя поставление Алексея, указывает, что „сам кир Феогност, с такою честью занимавший сие святительское место, . . . признавал его, как мужа благоговейного и добродетельного, достойным управлять самою святейшею митрополнею“¹²⁸. Свидетельство Григоры об антипаламизме Феогноста объясняет, почему несмотря на эту рекомендацию, а вернее благодаря ей, Алексей был принят в Константинополе с осторожностью и недоверием и поставлен лишь „после надлежащего, самого тщательного испытания в продолжение почти целого года“¹²⁹.

Чем же объяснить запоздалое выступление Феогноста против Каллиста и паламитов? Этот неожиданный шаг едва ли имел политическую подоплеку и был, вероятно, продиктован голосом совести смертельно больного митрополита.

Противоречивые решения константинопольских соборов 1341 и 1345 гг. склонялись большей частью в пользу врагов Григория Паламы и едва ли могли всерьез обеспокоить Феогноста. Первые опасения возможности полной победы паламитов могли зародиться у него после получения „томоса“ 1347 г. Видимо, однако, и они не были еще настолько серьезны, чтобы вызвать реакцию, описанную, — быть может, с некоторыми преувеличениями, — Никифором Григорой. Открытому проявлению недовольства препятствовал такой важный фактор, как необходимость добиться от патриарха-паламита воссоединения галицкой митрополии с киевской. Кроме того, вмешательство в константинопольские споры могло повредить Феогносту: патриарх Исидор лишил кафедр всех противников Паламы.

Но если главной целью собора 1347 г. было восстановление авторитета Григория Паламы¹³⁰ и, как показали дальнейшие события, собор этот не нанес его противникам решающего удара, то полученный Феог-

¹²⁸ РИБ, VI, стлб. 52—54.

¹²⁹ Там же, приложения, № 9, стлб. 43—44.

¹³⁰ Ф. И. Успенский. Указ. соч., с. 348.

гностом соборный акт 1351 г.¹³¹ отразил решительное торжество паламитов, выступивших с позиции прочно укрепившейся у власти партии. Для объяснения поступка Феогноста существенным представляется и тот факт, что на соборе 1351 г. был лишен сана, отлучен от церкви и анафематствован его друг Никифор Григора.

Если рассказ Григоры о Феогносте заслуживает доверия, то возникает вопрос: не было ли антипаламитское послание Василия Калики санкционировано митрополитом?

Такая возможность не исключена. Хотя Феогност до 1351 г. открыто не осуждал паламитов, протест против провозглашенных ими тезисов не мог зародиться у него вдруг. Возникновению первых сомнений способствовали, вероятно, уже противоречивые акты соборов 1341 г. Определенную роль в формировании взглядов Феогноста на учение паламитов должно было сыграть публичное осуждение Григория Паламы патриархом Иоанном Калекой в 1345 г. Однако, как бы не был заинтересован Феогност в исходе богословских прений в Византии, до 1351 г. он предпочитал молчать.

Распря о рае вспыхнула в подчиненной ему епархии в год, когда паламиты одержали первую существенную победу. Выступление тверского епископа в поддержку паламитских взглядов на возможность непосредственного созерцания „мысленного рая“ не могло не вызвать неудовольствия Феогноста. Но после поражения, нанесенного противникам Паламы, открытое выступление с критикой паламитских воззрений могло оказаться серьезным политическим просчетом и становилось попросту опасным даже за пределами Византии.

Иное дело, если бы такое выступление не выходило за рамки местной внутрицерковной полемики, не было направлено непосредственно против паламитов и шло не от самого митрополита, а от лица, не подчиненного непосредственно константинопольскому патриарху, но обладавшего достаточными полномочиями и преимуществами перед другими русскими иерархами.

Такими преимуществами располагал именно новгородский архиепископ, получивший в 1346 г. от Феогноста „кресчатые ризы“ — знак высшего достоинства, составлявший в России до времени Фотия исключительную принадлежность митрополитов. О том, что пожалование Феогност сделал „по духовной любви и расположению“ к Василию Калике, было известно даже в Византии. Об этом упоминает патриарх Филофей в грамоте новгородскому епископу Моисею (июль 1354).¹³²

Итак, есть основания предполагать некоторую зависимость от митрополита выступления Василия Калики с посланием в Тверь. Выступление это надо понимать, конечно, не как принудительное, навязанное сверху мероприятие, а скорее как выгодный для самого Василия политический акт, с одной стороны, способствовавший улучшению отношений с Москвой, с другой — поднимавший престиж новгородского владыки. По сути дела, Василий Калика выступает в „Послании о рае“ с полномочиями митрополита, как учитель и наставник независимого от него епископа.

¹³¹ PG, 151, col. 717 A—764 C.

¹³² РИБ, VI, приложения, стлб. 56.

Характер „Послания“ говорит о том, что высказанные в нем положения самостоятельны и вполне искренни. В какой степени взгляды Василия Калики были близки взглядам Феогноста? Об этом можно только гадать.

„Послание о рае“ дошло до нас в трех редакциях: краткой (полностью отсутствует концовка, текст обрывается на словах „нищ на землю падоша“), сокращенной (концовка сохранена за исключением ремарки: „И ты, брате Феодоре, о сем словеси не смущайся, рай на земле не погибл, созданный Адама ради“) и полной (концовка сохранена целиком).

Каждый из трех редакторов имел в руках список полного текста „Послания“, хранившегося, вероятно, в архиве новгородских архиепископов.

О времени появления краткой редакции можно высказать следующие соображения.

Во второй половине XIV в., когда память об участниках и обстоятельствах тверской распри была еще жива, а отголоски варлаамопаламитских споров носились в воздухе, сочинение Василия Калики должно было восприниматься как еретический выпад против только что утвержденного церковью учения паламитов о божественной энергии, о возможности непосредственного созерцания мысленного рая. Поэтому не будет ошибкой предположить, что „Послание о рае“ было погребено в новгородском архиепископском архиве еще во времена преемника Василия — Моисея. Естественно, что и в Твери не испытывали желания популяризовать этот памятник.

Древнейшая среди известных нам летописей, включающих „Послание о рае“, — Софийская I — возникла во второй трети XV в. В эту эпоху тверская распря и антипаламитское выступление Василия Калики были основательно забыты, иначе редактор не решился бы включить „Послание“ в летописный свод даже в сокращенном виде. С другой стороны, редактор не уловил противопаламитского оттенка в высказываниях Василия и не удалил бы концовку, если бы споры о фаворском свете не были еще свежи в памяти.

Итак, появление краткой редакции „Послания о рае“ можно отнести к первой половине XV в. Для чего же потребовалось после столетнего забвения извлечь „Послание“ из архива, отредактировать и включить в летописный свод?

Как известно, одним из источников Софийской I был свод, составленный по распоряжению новгородского архиепископа Евфимия II (1429—1458). Евфимий выступал против централизаторской политики Москвы. Развернувшаяся при нем деятельность по созданию литературных произведений, возвеличивающих историческое прошлое Новгорода, строительство новых и реставрация древних церквей, открытие мощей новгородских епископов, канонизация местных святых — все преследовало цель утвердить самостоятельность Великого Новгорода, обосновать его право на независимость. „Послание о рае“ как нельзя лучше подходило для этой цели. Новгородский архиепископ выступает в нем на правах иерарха, независимого от московского митрополита и располагающего равными с ним учительскими правами.

Можно полагать, что первый редактор „Послания о рае“, включая его в летописный свод, руководствовался не только политическими соображениями, но и литературными достоинствами памятника, о чем свидетельствует бережное отношение к тексту: сокращена лишь концовка. Правда, из-за ее отсутствия „Послание“ утратило четкую полемическую направленность, но яркое и оригинальное изложение концепции земного рая как образа рая мысленного при этом не пострадало.

Дальнейшее распространение краткой редакции связано с деятельностью митрополита Макария, проявлявшего, как известно, особый интерес к новгородскому литературному наследию. В начале сороковых годов XVI в. „Послание“ было включено в Воскресенскую летопись,¹³³ затем — в Лицевой летописный свод¹³⁴ и, наконец, в Степенную книгу¹³⁵.

Краткая редакция „Послания о рае“ встречается иногда в рукописных сборниках.¹³⁶

Гораздо чаще в рукописных сборниках фигурирует сокращенная редакция,¹³⁷ отсутствующая в летописях. Можно полагать, что появилась она позднее краткой редакции (но не позже первой трети XVI в.), — в противном случае составитель протографа Софийской I летописи мог бы воспользоваться готовым вариантом, где сокращение проведено более умело и деликатно. На мой взгляд, появление сокращенной редакции вызвано желанием редактора по возможности вернуть тексту „Послания“ полноту и завершенность.

Третья редакция „Послания о рае“ появляется впервые в неопубликованной новгородской Уваровской летописи,¹³⁸ возникшей, по предположению С. Н. Азбелева, при дворе новгородских архиепископов после 1588 г.¹³⁹ Вероятно, полный текст „Послания“ попал сюда либо непосредственно из архиепископского архива, либо из несохранившейся новгородской летописи, использованной составителем Уваровской.¹⁴⁰ Другой источник менее вероятен, поскольку эта редакция дошла до нас только в составе летописных сводов и отдельно в сборниках не встречается. В списках полной редакции „Послания“ наличествует ряд смысловых иска-

¹³³ ПСРЛ, VII. СПб., 1856, 212—214.

¹³⁴ Древний летописец, II (БАН, 30. 7. 30), л. 424 и след.

¹³⁵ ПСРЛ, т. XXI, вторая половина, ч. II, 387—390.

¹³⁶ См., например, ГПБ, ф. 351, № 22/1099, л. 238—243 (II пол. XV в.); ГБЛ, ф. 304, № 39, л. 239—243 об. (кон. XV—нач. XVI в.); ГПБ, Соф. № 1449, л. 388—392 (XVI—XVII в.); ГБЛ, ф. 310, № 1071, л. 515 об.—519 об. (XVII в.).

¹³⁷ См., например, ГБЛ, ф. 304, № 774, л. 51—61 об. (1531 г.); ГБЛ, ф. 113, № 520, л. 25—29 об. (XVI в.); ГПБ, Q. XVII. 50, л. 174 об.—180 (XVI в.); ГПБ, Q. 17.64, л. 302—305 об. (XVI в.); ГБЛ, ф. 199, № 543, л. 286 об.—295 (1639 г.); ГБЛ, ф. 310, № 804, л. 735 об.—739 (1659 г.); ГПБ, СДА, № 270, т. I, л. 48—54 (XVII в.); ГИМ, Ув. № 568, л. 1—4 об. (посл. четв. XVII в.); ГБЛ, ф. 310, № 1309, л. 111—117 (XVII в.); ГБЛ, ф. 310, № 764, л. 72 об.—76 (1700—1704 г.); ГБЛ, ф. 218, ОР, № 86, л. 5 об.—9 об. (втор. пол. XVIII в.). Существенных разночтений в списках этой редакции нет; сводятся они, как правило, к различному написанию отдельных слов. Можно лишь отметить, что эта редакция „Послания“ сопровождается иногда краткой летописью жизни Василия Калики (нач.: „Сей архиепископ Василий возведен бысть на сень. . .“). См.: ГПБ, Q. XVII. 50; ГПБ, СДА, № 270, т. I; ГБЛ, ф. 310, № 1309.

¹³⁸ ГИМ, Ув. № 568 (1391), список последней четверти XVII в., л. 260—263 об.

¹³⁹ С. Н. Азбелев. Текстологическое исследование Новгородской Уваровской летописи. — ТОДРЛ, XVI. М.—Л., 1960, с. 287.

¹⁴⁰ Там же, с. 286.

жений,¹⁴¹ свидетельствующих о невнимательности переписчиков или о несправности списка, послужившего оригиналом.

В середине семидесятых годов XVII в. полная редакция „Послания“ попадает в пространную редакцию Новгородской III летописи,¹⁴² затем — в начале восьмидесятых годов — в Новгородскую Забелинскую летопись,¹⁴³ а несколько позже — в краткую редакцию Новгородской III летописи.¹⁴⁴

В эпоху, когда на свет была извлечена полная редакция „Послания о рае“, антипаламитский его смысл был окончательно забыт, и концовка не вызвала у составителей летописных сводов никаких сомнений.¹⁴⁵

Исследование содержания „Послания о рае“ приводит к выводу, что памятник этот позволяет существенно расширить наши представления о путях развития философской мысли в древней Руси. „Послание о рае“ приоткрывает завесу над малоизученным периодом интеллектуальной жизни России, свидетельствуя о значительно большей ее сложности и разнообразии, чем это считалось ранее.

¹⁴¹ Например: „... рече бо им: есть уже пламенное оружие хранит враг едемских...“ (ГИМ, Ув. № 568, л. 261 об.; ГБЛ, ф. 205, № 127, л. 249; ГИМ, Забел. № 261, л. 242 об.; и др.); „... рай... мыслен будет, пасажен же не погнбл и несть есть...“ (ГИМ, Ув. № 568, л. 263; ГБЛ, ф. 205, № 127, л. 250; ГИМ, Забел. № 261, л. 243 об. и др.).

¹⁴² ГБЛ, ф. 205, № 127, л. 247 об.—251.

¹⁴³ ГИМ, Забел. № 261, л. 241 об.—244.

¹⁴⁴ Текст опубликован в кн. Новгородские летописи, 224—230.

¹⁴⁵ Изучение истории текста „Послания о рае“ не входило в задачи исследования, поэтому высказанные здесь соображения носят предварительный характер и нуждаются в дальнейшей специальной разработке.

А. А. ТУРИЛОВ (СССР)

**К ВОПРОСУ О ПЕРИОДИЗАЦИИ РУССКО-ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ
ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ XV — НАЧАЛА XVI В.**

Культурные связи Руси с южными славянами в XV в. давно привлекли к себе внимание ученых различных специальностей: историков, литературоведов, искусствоведов, лингвистов и палеографов. Однако в основном их внимание сосредоточено на первой половине столетия — времени наиболее активного усвоения русской культурой т. наз. „второго южнославянского влияния“ и творчестве крупнейших культурных деятелей — выходцев со славянского Юга: митрополита Киприана, Григория Цамблака и Пахомия Логофета.

Иная картина наблюдается в отношении второй половины XV в. и начала следующего столетия. Хотя известно, что в это время в русскую книжность попадает ряд переводных (Сербская Александрия, Притча о кралех)¹ и оригинальных (например, житие Саввы Сербского)² сочинений, однако, они не рассматриваются в комплексе. Между тем, при внимательном рассмотрении источников становится ясно, что именно во второй половине XV в. происходит знакомство русских книжников не только с южнославянскими переводами светских произведений, но и с большей частью оригинальных болгарских и сербских сочинений XIII—XV вв.

В научной литературе установилось мнение, что пространные жития Иоанна Рилского, Илариона Мыгленского, Параскевы-Петки, Саввы Сербского, Стефана Дечанского и Стефана Лазаревича попали в русскую книжность уже в первой половине XV в.,³ однако оно основывается на двух устаревших к настоящему времени положениях:

1. На датировке Волоколамского сборника (ГБЛ, ф. 113, № 655), содержащий жития Стефана Лазаревича, Стефана Дечанского и Илариона Мыгленского, серединой XV в.⁴

¹ Истоки русской беллетристики. Л., 1970, 322—325.

² „В лето 7025 привезл к великому князю Василию старец Исана из Святыя горы, из Ватопеда монастыря книгу Житие святого Саввы, прьваго архиепископа срънскаго. . .“ — ГПБ, Кирилло-Белозер. собр., № 30/1269, лл. 1—3.

³ История русской литературы. Т. II. Ч. I. М.—Л., 1945, с. 175.

⁴ Датировка эта принадлежит О. М. Бодялкому. В предисловии к изданию Паралипомена Зонары (по этому списку) он писал: „Всматриваясь в бумажные знаки этого списка видим, что все они принадлежат половине XV века“. — ЧОИДР, I, 1847, с. VII второй пагинации. В описаниях монастырской библиотеки рукопись датировалась концом XV — началом XVI в. (П. М. С т р о е в. Описание рукописей монасты-

2. На гипотезе А. А. Шахматова о том, что Русский хронограф, для которого многие из этих памятников послужили источником, был составлен в 1442 г. Пахомием Логофетом.⁵

В настоящее время, когда установлено, что хронограф был создан не ранее 1512 г.⁶ и уточнена датировка Волоколамского сборника,⁷ нет более оснований относить появление этих сочинений на Руси к столь раннему времени.

Действительно, нет ни одного русского списка этих сочинений, относящегося хотя бы к середине XV в., в то время как переводные аскетические сочинения получили к этому времени широкое распространение.⁸ Нет этих памятников и в рукописях, привезенных на Русь из Константинополя и с Афона и сохранившихся в оригиналах и копиях.⁹

Не следует связывать появление пространных болгарских и сербских житий на Руси с именами митрополита Киприана¹⁰ и Пахомия Логофета (в особенности с первым). Такому заманчивому на первый взгляд предположению противоречит целый ряд обстоятельств. Например, пространное житие Иоанна Рилского в русской книжности XV—XVI вв. встречается лишь в редакции XI в., составленной Григорием Скилицей (перевод с греческого).¹¹ Трудно предположить, чтобы митрополит Киприан, друг и последователь патриарха Евфимия, привез с собою на Русь не его сочинение (в русских списках неизвестное), а старую переводную повесть.¹²

рей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина Сторожевского и Пафнутьева Боровского. СПб., 1891, с. 193; Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882, 303—304), впрочем тот же Строев датировал ее и XV в. (Библиологический словарь и черновые к нему материалы П. М. Строева. — Сб. ИОРЯС, т. XXIX. СПб., 1882, № 4, с. 65, 178—179).

⁵ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, 133—134.

⁶ Этой датировки придерживается О. В. Творогов (Древнерусские хронографы. Л., 1975, 192, 205). Б. М. Клосс в рецензии на книгу О. В. Творогова относит составление хронографа к 1518—1522 гг. (История СССР, 1977, № 3, 181—184).

⁷ В машинописном дополнении к печатному описанию рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря, составленном Л. В. Тигановой (хранится в ОР ГБЛ), сборник датируется началом XVI в.

⁸ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, 4—5.

⁹ Г. И. Вздорнов. Роль славянских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. — ТОДРЛ, XXIII. Л., 1968, 184—190.

¹⁰ Н. М. Дылевский. Жития Иоанна Рыльского русских древлехранилищ и их болгарские источники. — ТОДРЛ, XXIII. Л., 1968, с. 281.

¹¹ Великие Четьи-Миней, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 4—18. СПб., 1874, стлб. 1515—1530. Старшие русские списки: ГБЛ, ф. 113, Волоколамск. собр., № 591 (кон. XV в.); ф. 292, № 54 (сер. XVI в.); Ярославский музей-заповедник, № 410 (сер. XVI в.) и др. Мнение Н. М. Дылевского о том, что в Соловецкой Четье-Минее на октябрь 1491—1492 гг. (ГПБ, Соловец. собр., № 617/500) содержится Евфимиевская редакция жития (Н. М. Дылевский. Указ. соч., с. 289) основано на ошибке описателей собрания (А. В. Вадковской, Н. Ф. Красносельцев, И. Я. Порфирьев. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. 2. Казань, 1885, 368—375). В действительности это тоже редакция Скилицы.

¹² О том, что житие Иоанна Рилского в редакции Скилицы принадлежит к памятникам, новым для русской книжности кон. XV—XVI вв., свидетельствует его отсутствие в первом (Софийском) комплекте Великих Четьи-Миней.

Другое болгарское житие — преподобной Параскевы-Петки — не могло попасть с Киприаном на Русь чисто хронологически. Все известные русские списки этого памятника относятся ко второй форме распространенной редакции по классификации Э. Калужняцкого,¹³ т. е. содержат помимо собственно жития, составленного Евфимием Тырновским, написанную Григорием Цамблаком повесть о перенесении мощей преподобной в Видин и Белград и сербскую обработку похвалы ей, датируемую по упоминанию деспота Гюрга Бранковича 1428—1456 гг.¹⁴

Таким образом, наиболее вероятно связывать с именем Киприана лишь появление на Руси кратких болгарских и сербских житий, известных в русских списках Стишного пролога с первой половины XV в.¹⁵

Появление этих памятников на Руси связывалось и с именем Пахомия Логофета.¹⁶ Однако деятельность Пахомия протекала и в Москве, и в Новгороде, тогда как в последнем многие из южнославянских сочинений не были известны и в первой трети XVI в.¹⁷

Окончательно убеждает в отсутствии на Руси до конца XV в. этих сочинений описание библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, составленное около 1480 г.¹⁸ Отдаленный заволжский монастырь поддерживал тесные связи с Москвой и с Афоном, в Кириллове жил и Пахомий Логофет, составивший житие основателя монастыря. Библиотека монастыря была несомненно одним из лучших книжных собраний своего времени,¹⁹ однако в описании ее нет никаких сведений о южнославянских пространных житиях и переводных повестях.²⁰

Ситуация меняется в конце XV в. К этому времени относятся первые русские списки южнославянских житий и переводных повестей,²¹ наи-

¹³ E. Ka l u z n i a c k i. Die Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Wien, 1901, ss. LXXV—LXXX, CXIV—CXVII.

¹⁴ Великие Четы-Миней. Окябрь, дни 4—18, стлб. 1021—1042. Старшие русские списки: ГБЛ, ф. 113 (Волколамск. собр.), № 644 (кон. XV (?) — нач. XVI вв.), № 629 (1537 г.), ф. 292, № 54 (сер. XVI в.), и др.

¹⁵ О южнославянских проложных житиях см. нашу работу в сборнике докладов участников 2-й конференции молодых специалистов Института истории СССР.

¹⁶ А. А. Шахматов. Обзорение... 133—134.

¹⁷ В Софийском комплекте Великих Четий-Миней, составленном в Новгороде, отсутствуют жития Иоанна Рилского, Параскевы-Петки, похвальное слово Симеону и Савве Сербским, включенные позднее в Успенский и Царский комплекты.

¹⁸ Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897.

¹⁹ О значении библиотеки в конце XV в. свидетельствует письмо новгородского архиепископа Геннадия к ростовскому владыке Иоасафу (1489 г.) с просьбой выснить наличие антиеретических сочинений в собраниях Кириллова, Ферапонтова и Спасо-Каменного монастырей (ЧОИДР, 3, 1847, с. 56).

²⁰ В описи значится лишь сборник слов Григория Цамблака: „книга Григорьи Самблак“ (Н. К. Никольский. Указ. соч., с. 13), но вопрос о проповедях киевского митрополита относится скорее к области связей Северо-Восточной и Юго-Западной Руси.

²¹ ГБЛ, ф. 113, № 591 (житие Иоанна Рилского) (кон. XV в.); № 644 (житие Параскевы-Петки) (кон. XV (?)—нач. XVI вв.); № 655 (жития Стефана Лазаревича, Стефана Дечанского, Илариона Мыгленского, отрывки Сербской Александрии) (кон. XV (?) — нач. XVI вв.); ГПБ, Соловец. собр., № 617/500 (житие Илариона Мыгленского), 1491/92 гг.; Кирилло-Белозер. собр. № 11/1088 (Сербская Александрия) (1490—1491 гг.).

большее же число первых относится уже к первой половине XVI в., когда появляются и целые сборники, состоящие из этих сочинений.²² Интерес к ним не ограничивался простой перепиской. В первой половине XVI в. создаются сокращенные редакции житий Саввы Сербского,²³ Стефана Дечанского (в составе посмертных чудес Николая Мирликийского)²⁴ и Стефана Лазаревича²⁵. Возникают Русские проложные жития Саввы Сербского²⁶ и Стефана Дечанского²⁷. Житие последнего, написанное Григорием Цамблаком, использовал в своих сочинениях в защиту монастырских имуществ Иосиф Волоцкий.²⁸ Обличение армянской ереси, извлеченное из жития Илариона Мыгленского, вошло в состав русских кормчих XVI в.²⁹ Почти все эти сочинения послужили источниками русского всемирно-исторического свода — хронографа редакции 1512 г. (исключение представляет лишь житие Иоанна Рилского, так как составитель хронографа пользовался не редакцией Скилицы, а проложной). Целый ряд южнославянских житий вошел в состав московских комплектов Великих Четий-Миней митрополита Макария (см. прим. 17).

Быстрое распространение названных памятников в русской книжности конца XV — первой половины XVI в. при полном их отсутствии в первой половине XV столетия заставляет искать прежде всего внутренние причины этого явления. Интерес к южнославянскому культурному наследию возникает в условиях формирования идеологии централизованного государства, на начальном этапе которого естественно обращение к чужому опыту, зафиксированному в источниках, разнообразных по характеру. Если исторический опыт Византии был зафиксирован в многочисленных хрониках, то на славянских Балканах, где летописный жанр не получил достаточного распространения, их роль играли жизнеописания государственных и церковных деятелей. Болгарский и сербский опыт был использован и церковью в борьбе с ересями конца XV в. (житие Илариона Мыгленского в составе хронографа) и в спорах по вопросу о монастырском землевладении (житие Стефана Дечанского в посланиях Иосифа Волоцкого).

²² ГБЛ, ф. 304, № 686 (перв. четв. XVI в.) (жития Саввы Сербского, Стефана Лазаревича, Стефана Дечанского, Илариона Мыгленского); Одесская ГНБ им. Горького, № 1/102 (перв. пол. XVI в.), состав тот же; ГБЛ, ф. 113, № 620 (сер. XVI в.) (жития Саввы Сербского, Стефана Лазаревича и Стефана Дечанского).

²³ ГИМ, Син. 639 (перв. пол. XVI в.), Одесская ГНБ, № 1/102, (перв. пол. XVI в.). См.: Д. Б о г д а н о в и ћ. Нека запажања о руској редакцији Теодосијевог житија светог Саве. — Зборник Матице Српске за књижевност и језик, књ. XXIII/2 за 1975 г., с. 249.

²⁴ Великие Четий-Миней. Декабрь, дни 6—17, М., 1904, стлб. 645—659.

²⁵ ГБЛ, ф. 304, № 686 (перв. четв. XVI в.) (Издано А. Н. Поповым в „Изборнике славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции“. М., 1869, 92—130); Одесская ГНБ, № 1/102 (перв. пол. XVI в.) (Издано Я. Шафариком в „Гласнике српског ученог друштва“, књ. 28, Београд, 1870); ГБЛ, ф. 113, № 620 (сер. XVI в.).

²⁶ ГБЛ, ф. 92, № 39, лл. 364—365 об. Опубликовано: Д. Б о г д а н о в и ћ. Пролошко житије светог Саве у руском рукопису XVI в. — Зборник Матице Српске..., књ. XXIII/2 за 1975 г., 256—257.

²⁷ ГБЛ, ф. 92, № 39, лл. 358 об. — 360. Без начала, текст механически соединен с началом жития Стефана Сурожского (л. 358).

²⁸ Е. П. Н а у м о в. Из истории русско-сербских средневековых связей (Второе житие Стефана Дечанского в сочинениях Иосифа Волоцкого). — УЗИС, XXVI. М., 1963, 37—47.

²⁹ П. М. С т р о е в. Рукописи славянские и российские. . . , принадлежащие И. Н. Царскому. М., 1849, с. 190.

Вероятнее всего, южнославянские переводные повести и пространные жития попадают на Русь в 80-е гг. XV в., так как в кирилловской описи, составленной около 1480 г., они еще не значатся, а в начале 1490-х гг. уже встречаются первые списки. Судя по первоначальному кругу распространения (Волоколамский, Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев и связанный с ними Соловецкий монастыри), сочинения эти были в первую очередь известны в Москве.³⁰

При сопоставлении русских списков этих сочинений с южнославянскими выясняется, что русские списки каждого из памятников, вне сомнения, восходят к общему протографу.³¹ Откуда же и каким путем эти памятники попали на Русь?

Основными культурными связями Руси и Балкан принято считать XIV—XV вв. русско-болгарские.³² А. И. Соболевский полагал даже, что сербские памятники стали известны на Руси через болгарское посредничество.³³ Свое заключение он основывал на отсутствии сербизмов в языке сербских житий рукописи Троицкого собрания № 686, которая ошибочно датировалась концом XV в.³⁴ В действительности же этот сборник относится уже к первой четверти XVI в.³⁵ Отсутствие сербизмов в этом списке не может служить показателем.

Напротив, старшие русские списки большинства южнославянских сочинений, попавших в русскую книжность в конце XV в., изобилуют сербизмами. В первую очередь, конечно, следует упомянуть знаменитый Волоколамский сборник, об отдельных частях которого (Паралипомен Зонары, житие Стефана Лазаревича, Александрия), существовало даже мнение, что они написаны сербом.³⁶

По обилию сербизмов с ним может сравниться старейший русский список жития Параскевы-Петки (ГБЛ, ф. 113, № 644, лл. 224—244, кон. XV (?)—нач. XVI вв.). В позднейших списках памятника (ГБЛ, ф. 113, № 629, 1537 г.; ф. 117, № 89 (сер. XVI в.); ф. 292, № 54, сер. XVI в.) число их значительно меньше, но они присутствуют. Полностью исчезают они только в Великих Четьях-Минеях.

Труднее сказать что-либо определенное по поводу оригинала русских списков жития Иоанна Рилского в редакции Скилицы (так как старший из них — ГБЛ, ф. 113, № 591, кон. XV в. — явных следов языка протографа не содержит). Можно лишь предполагать, что список, попавший

³⁰ А. А. Турилов. Памятники южнославянской книжности в составе русских библиотек конца XV—XVII вв. — Советское славяноведение, 1977, № 1, 67—82.

³¹ Для житий Параскевы-Петки и Иларiona Мыгленского это легко установить по подстрочным вариантам в издании Калужняцкого (E. Kałuzniacki. Die Werke. . .).

³² А. И. Соболевский. Указ. соч., с. 15; В. А. Дыбо, В. А. Кучкин. Болгарский текст в русской Минее XVI в. — Byzantino-bulgarica, II. Sofia. 1966, p. 279, 299—300.

³³ А. И. Соболевский. Указ. соч., с. 11.

³⁴ Илларию и Арсений, иеромонахи. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. III. М., 1879, с. 50.

³⁵ Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой Лавры и Московской Духовной Академии. — Записки Отдела Рукописей ГБЛ, 22. М., 1960, с. 140.

³⁶ П. М. Строев. Библиологический словарь. . . , с. 178—179; О. М. Бодянский в предисловии к изданию Хроники Зонары — ЧОИДР, 1, 1847, с. III второй пагинации; А. А. Шахматов. Пахомий Логофет и Хронограф. — ЖМНП, 1899, № 1, с. 204.

на Русь, не был тырновского происхождения, так как там этот древний памятник был вытеснен евфимиевской редакцией жития.

В старшем русском списке жития Стефан Дечанского и в одном из старейших списков жития Иларiona Мыгленского (ГБЛ, ф. 113, № 655, лл. 263—367) сербизмы отсутствуют, но орфография этой части сборника практически вообще не содержит югославизмов. Это обстоятельство можно объяснить индивидуальными особенностями писца — волоколамского инока и книгописца Ферапонта Обухова,³⁷ необыкновенно последовательно проводившего русские нормы правописания в копируемых текстах³⁸.

Впрочем, для жития Стефана Дечанского можно указать два примера, свидетельствующие, что оригинал этого списка, вероятнее всего, был сербским. Усвоив, что сербское Е во многих случаях соответствует общеславянскому Ѧ, переписчик следовал этому правилу зачастую механически. Так, город, куда Стефан Душан сослал своего отца, в русских списках назван „Звѧчен“ (ГБЛ, ф. 113, № 655, л. 307) вместо „Звечан“. Фраза текста протографа: „некто ИвоЕ. . . чЕлник“ в русском варианте выглядит: „некто воѦ. . . начѦльник“ (там же, л. 317). Чин челника русскому книжнику был неизвестен. Показательно дальнейшее осмысление текста. В хронографе редакции 1512 г. в соответствующем отрывке фигурирует уже просто „некто от воевод“³⁹ (воѦначалник — военачальник — воевода).

Итак, в конце XV — начале XVI вв., в отличие от конца XIV — первой половины XV столетия, основными культурными связями Руси со славянскими Балканами являлись, очевидно, русско-сербские. Каким же образом они осуществлялись? Последняя четверть XV в. — время в истории русско-южнославянских отношений достаточно темное и неясное.

Здесь возможно предполагать посредничество западнорусской книжности. Таким путем попала на Русь переводная повесть о Бове Королевиче.⁴⁰ Нам кажется, однако, что в этом случае старшие списки южнославянских сочинений дошли бы в более русифицированном виде (в языковом отношении).

Конец XV в. — время активных взаимоотношений Руси и Молдавии, скрепленных браком сына великого князя Московского, Ивана Ивановича и дочери воеводы Стефана Великого, Елены (1483 г.). Это время отмечено целой серией посольств.⁴¹ Молдавия в XV в. играла чрезвычайно важную роль в продолжении традиций южнославянской книжности⁴² и хотя она была связана по преимуществу с болгарской культурой, есть тем не

³⁷ Почерк этой части сборника тождествен почерку, которым написаны два тома „Толкований на послания апостола Павла“ (ГБЛ, ф. 113, №№ 426 и 427; 1512 и 1514 гг., писец Ферапонт Обухов).

³⁸ Ср. его правописание в рукописях ГБЛ, ф. 113, №№ 426, 427.

³⁹ ПСРЛ, т. XXII, ч. 1. СПб., 1911, с. 408.

⁴⁰ В. Д. Кузьмина. Рыцарский роман на Руси. М., 1964, 21—24.

⁴¹ См. Никоновскую летопись под 1490, 1491, 1492, 1493, 1497 гг. — ПСРЛ, XII, с. 223, 228, 230, 232, 237, 244.

⁴² А. И. Яцимирский. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904.

менее факты, свидетельствующие и о сербо-молдавских контактах.⁴³ Ряд памятников мог попасть в Москву из Молдавии.

В 1482 г. из Москвы в Венгрию было отправлено посольство Федора Курицына, вернувшееся в 1486 г. В литературоведении принято связывать с этим посольством „Повесть о мутьянском воеводе Дракуле“.⁴⁴ Венгрия второй половины XV в. была одной из стран, где оседало большое число сербских эмигрантов. Поэтому возможен и такой путь.

Хотя известия о связях Москвы с Афоном в последней четверти XV в. крайне немногочисленны, тем не менее они продолжались. В 1489 г. с Афона приходил в Москву старец Исая, рассказ которого о Святой горе известен в нескольких списках XVI в.⁴⁵ В 1497 г. вместе с молдавским посольством в Москву приезжал игумен Пантелеймонова монастыря Паисий.⁴⁶ Святогорское происхождение памятников тем более вероятно, поскольку несомненно афонское происхождение жития Саввы Сербского (см. здесь прим. 1).

Наконец, не исключается и прямой контакт с Белградской митрополией. В послании митрополита Феофана, принесенном в Москву в 1509 г., говорится о поддержке, оказывавшейся митрополии еще Иваном III.⁴⁷

Каким именно путем пришли на Русь эти памятники, сказать трудно. Весьма вероятно, что разные сочинения шли различными путями.

Вопрос русско-южнославянских культурных связей конца XV — начала XVI вв. требует внимательного изучения, так как в нем еще много неясного. В сущности не определен до конца самый круг памятников, попавших в это время на Русь. Мы рассматривали этот вопрос в основном на примере памятников агиографии, совершенно не затрагивая гимнографических творений южных славян. Этот вопрос продолжает оставаться белым пятном в истории русско-южнославянских культурных отношений. Вероятно, при внимательном исследовании можно расширить и круг переводных сочинений, попавших в это время в русскую книжность. Один момент кажется нам, однако, несомненно установленным: в конце XV в. наблюдается активизация русско-южнославянских культурных связей, причем связи эти, как мы старались показать, были преимущественно сербско-русскими. Этот факт является лишним свидетельством того, сколь тесными и одновременно сложными были связи культур болгарского, сербского и русского народов в эпоху средневековья.

⁴³ В. А. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, XIX. Л., 1963, с. 94.

⁴⁴ А. И. Соболевский. Указ. соч., с. 233.

⁴⁵ Там же с. 332.

⁴⁶ ПСРЛ, XIII, с. 344.

⁴⁷ Сношения России с Востоком по делам церковным. Т. I. СПб., 1885, с. 15.

НИКОЛАЙ КОЧЕВ (БЪЛГАРИЯ)

**ОЩЕ КЪМ ВЪПРОСА ЗА СЪЩНОСТТА НА ЕРЕСТА
НА ЮДЕЙСТВУВАЩИТЕ НА БАЛКАНИТЕ И В РУСИЯ
ПРЕЗ IX—XV В.**

Културната история на балканските народи и Русия през средните векове представлява сложен комплекс от идеи и схващания. Религиозно-философското мислене, развиващо се върху основата на феодалната действителност, отразява в една или друга степен нейната социална природа. Социалният момент обуславя особеностите в развитието на средновековната религиозно-философска мисъл като културен феномен и на Изток, и на Запад.

В идейно-религиозното мислене на балканския и руския човек се открояват елементи от идеи и схващания, които имат връзка и с древния юдаизъм. Гръцката образованост се използва като теоретическа обосновка, която едновременно с това дава и направленията в културното развитие. Християнството като господстваща философска и обредно-култова система не успява да унифицира духовното развитие на личността. Това развитие се изявява в различни направления, характеризирани от църквата като „ерес“. Такова едно направление, което говори за многопластовост в културното развитие на Балканите и в Русия в периода IX—XV в., е религиозно-философското направление на юдействащите.

На този въпрос в научната литература не е отделено достатъчно внимание. Отбягването му може да се обясни с липсата на подробни сведения у византийските и българските автори през този период, както и на недостатъчно изследване на фактите, които съобщават руските летописци. Направлението се характеризира обикновено или като „еврейска мъдрост“, или като юдействаща — т. е. такава, която съдържа в себе си юдеизиране на самото християнско учение. Ако тръгнем от предпоставката, че основен момент във всяко религиозно-философско направление е нейното схващане за битието и познанието, трябва да кажем, че ереста¹ на юдействащите не е нищо друго освен направление в мисленето на средновековното балканско и руско общество, която има своето начало и философска основа в религиозното мислене преди това.

¹ В цялата статия понятието ерес е употребено в условен смисъл и има значение на направление в религиозно-философското мислене.

Успехът на направлението на юдействащите във Византия и на Балканския полуостров изобщо, а така също и в Русия през периода IX—XV в., неговата жизненост се обуславя от няколко фактора: 1. Засилване на интереса към античната образованост и усвояване на античното мислене, т. е. придаване философски характер на явленията и подвеждането им под знаменателя на Аристотелевата логика. 2. Наличието на еврейско население, което водело организиран не само социално-икономически, но и културен живот. 3. Сродство на някои моменти от възгледите на юдействащите с гностико-дуалистичното учение на богомилите (на Балканите) и на стриголниците (в Русия).

Жизнеността на юдаизма е свързана и със съществуването на евреи проповедници сред заобикалящата ги християнска среда.² В руската летопис от 1512 г. се съобщава, че сред пристигналите проповедници от сарацините и немците при княз Владимир през 986 г. (6496 г.) имало и юдеи „кыйждо хваляше веру свою“³. В отговорите на папа Николай I по допитванията на българския княз Борис се разискват редица въпроси, които са свързани с богослужбения канон сред евреите.⁴ Това ако не предполага наличието на дейна проповед от представителите на юдаизма сред новопокръстените българи, то говори за запазването на някои елементи от тяхната вяра при допира им с хазарите.⁵

Наред с проповедта като средство за привличане на привърженици към юдаизма били използвани и касите пидьон схувим, организирани в пристанищните градове, в които имало еврейско заселничество. В тези каси били събирани средства за откупуване на пленници едновеци, както и на такива, които не изповядвали еврейската религия. Евреите, за да държат при себе си роби друговеци, се ръководели от предписанията на своя религиозен закон. Според този закон евреин, който привлече към юдаизма друговец, извършва голям личен подвиг. От друга страна, робът друговец бил необходим на ортодоксалния евреин и поради това, че на него му било забранено в съботен ден да върши каквато и да е работа.⁶ В този ден той трябвало да се отдаде изцяло в служба на Бога. В същото време влизането в дома на евреин било полезно и за самия роб друговец, тъй като той не бил насилван да приема религията на своя господар, но ако пък я приемел, съгласно Моисеевия закон той бивал освобождаван след шест години,⁷ като при това му били осигурявани

² По-подробно по този въпрос и за евреите като търговци и сведенията във връзка с това у различните автори вж. моята статия: *The Question of Jews and the So-Called Judaizers in the Balkans from the 9th to the 14th Century*. — *Bulgarian Historical Review*, 1978, No 1, 60—79.

³ ПСРЛ, т. XXII, ч. I. СПб., 1911, гл. 178, с. 366.

⁴ Д. Дечев. Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. II. С., 1940, отговор 10, 61, 64, 68 и др.; Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.—Л., 1955, с. 383 и сл.

⁵ По-подробно за проповедите на еврейските мисионери сред християнското население през IX—XII в. вж. N. Gold. *Obadiah the Proselyte: Scribe of a Unique Twelfth-Century Manuscript Containing Lombardic Neums*. — *The Journal of Religion*, 45, 2, Apr., 1965, p. 154.

⁶ Библията, кн. Числа, 15, 32.

⁷ Моисеевият закон задължавал господаря, ако робите му не са евреи, да ги обрзва, за да могат и те да присъствуват на богослужение. За освобождаването на робите на седмата година вж. Библията, кн. Изход, 21, 2; Левит, 25, 54; Ив. С. Марковски. Библейска археология. II. С., 1948, 151—156.

средства за започване на свободен живот.⁸ Наред с това съгласно Талмуда робът можел да получава награди, които да използва за собственото си откупуване или да ги запази като своя лична собственост.⁹ На роба при свидетелство в съда правоверният евреин трябвало да вярва повече, отколкото на свободния. При това той нямал право не само да го убива, но дори да го наранява или бие. Неприелият обаче вярата на своя господар роб след една година бил продаван отново, но вече не на евреин, а на друговерец. Тези моменти хвърлят до известна степен светлина върху социалния състав на т. нар. юдействащи.

Като направление в културата на Балканите и в Русия възгледите на юдействащите представляват синкретизъм на елементи от религиите на евреите и на християните, прекарани през призмата на виждане на гностиците, и на елементи от гръцката философия, а като народностен компонент са едно по-широко понятие, включващо в себе си и неевреи.

За засилване на направлението на юдействащите през средните векове не малка роля изиграли и покръстванията на евреи. За такова покръстване през IX в. във Византия се говори в руските летописи.¹⁰

* * *

Сведенията за същността на религиозно-философското направление на юдействащите не са много поради това, че не е запазено цялостно изложение на техните възгледи. Византийските автори ги споменават между другото. Според тях юдействащите не се докосвали до въпроси, които имат отношение към битието или познанието. Възгледите им били насочени пряко срещу учението на църквата и съдържали два основни момента: 1. Отричане на догмите и 2. Отричане на нейните организационни принципи. По този начин те се доближавали до системата на богомилите. Тази критика изхожда от позициите на ортодоксалния юдаизъм, а именно отричането учението на църквата за Христа като богочовек и второ лице на триединния Бог.¹¹ Отричането на тази догма водело след себе си отричане на църковното учение за Христа като Месия и на почитта към неговата майка. И на трето място, те отричали и св. Дух като божествена ипостас. Отричали също и учението на църквата за възкресението на Христа, за неговото възнесение и за второто пришествие. С други думи, юдействащите отричали изцяло евангелското учение. Христос според тях бил син божий не по същество, а по благодат, каквито били Мойсей, Давид и останалите старозаветни пророци. Тези въпроси поставят направлението на юдействащите в генетична връзка не само с учението на ортодоксалния юдаизъм, но и с възгледите на гностиците, а през V в. и с тези на несторнианите.

В основата на „еретическите“ възгледи на юдействащите стои опитът за примирение на религията с философията. Исторически това направление е извикано на живот от походите на Александър Македонски,

⁸ Библията, кн. Иеремия, 34:8—18.

⁹ За положението на робите според Талмуда вж. М. Г и н з б е р г. Учение о рабстве в библейско-талмудическом и римском праве. — Еврейская мысль. Т. I. Пг., 1922, с. 72, 101.

¹⁰ ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, гл. 169, с. 351.

¹¹ И. Э к з а р х. Шестоднев. М., 1879, с. 174, 224—225.

конто дали възможност на Запада да се запознае с мистико-религиозната философия на Изтока, а на Изтока — с гръко-римската цивилизация. Александрийският учен евреин Аристовул, който според Евсевий Кесарийски написал тълкуване на Моисеевото Петокнижие,¹² доказвал в него, че юдейството е основен извор на гръцката философия. Твърде обосновано тази мисъл била развита след това от Филон.¹³ Неговата основна цел е да примири юдейството с гръцката философия и особено с Платон. По примера на своя предшественик Аристовул той поставя юдейството и гръцката философия на еднаква основа и ги разглежда като две форми на един и същ светоглед.

Във Филоновата система е залегнало схващането за алегоричното тълкуване на библейските книги. Другата главна страна на неговата философия е идеята за противоположността между дух и материя, между идеалния и материалния свят.¹⁴ Тази идея били възприета през II в. от гностиците и вложена в основата на техните схващания. Гностиците си поставяли по-широка за изпълнение задача — да свържат гръцката философия и езичеството с юдейството и християнството и от гледна точка на философията да покажат мястото и относителното значение на всяка една от тези три религии в историческия процес на човечеството. С оглед на това техните възгледи се доближават и до юдейството, и до християнството, и до езичеството.¹⁵ Но гностицизмът като философско направление не бил единен. Докато египетските гностици, какъвто бил Валентин, продължили да развиват възгледите на Филон, без да ги променят по същество, то сирийските гностици под влияние на персийския дуализъм отишли още по-нататък в противопоставянето на дух и материя. Общо между едните и другите е схващането, че не може да съществува действително и непосредствено общуване между Бога като чист дух и материалната действителност. Според Филон Бог е истинско битие (*ὁ ὄν*), безпределно и безкрайно, вечно и т. н.¹⁶ Материята е бездушна маса, безформена без сили и движение, тя е *μὴ τὸ ὄν*, която Бог не е създал, защото актът на творението предполага връзка и общуване между тях. Тя според него е наготово дадена. Гностиците, следвайки в общи линии схващанията на Филон Александрийски, възприели и възгледа му за материята. За тях тя е извор на всяко зло. Поради невъзможността да съществува общуване между материята и чистия дух става ясно, че и самото божество не би могло да се яви в образ на човек. Нито една гностическа система не отрежда място на Христа като творец или управител. Свеждането му до степен на обикновен човек или проста божествена еманация е резултат на два принципа, които залегнали във философията на Филон, а след това и на самите гностици.

Следователно въпросът за отричането на божествената природа на Христа и приемане на абсолютна „монархия“ има своята основа не само в книгите на Стария завет. Философски той бил обоснован от Филон и окончателно дооформен в школата на неоплатониците за *τὸ ἔν*. Че Старият завет бил една от основите на този абсолютен монархизъм, споме-

¹² Migne, PG, t. XXI—XXII.

¹³ Д. Г у с е в. Ересь антитринитариев. Казань, 1872, с. 32.

¹⁴ Пак там, с. 37.

¹⁵ Пак там, с. 33.

¹⁶ Пак там, с. 38.

нава Тертулиан в съчинението си „Против Праксей“.¹⁷ Според него „хора прости и невежи. . . , които образуват най-голямата част от вярващите, възпитани от самия символ на вярата (има се предвид т. нар. апостолски, б. а.) на еднобожие. . . получили отвращение към многобожието на този век, се смущават при името на Троицата (и) ни обвиняват в двубожие и трибожие. . .“ За такава категория хора говори и Ориген в коментарите си към Евангелието на Йоан и посланието на ап. Павел до Тит.¹⁸ Той по-определено разграничава техните възгледи в две насоки — едни, които признавали Христа за обикновен човек, това били евионеите гностици,¹⁹ и други, които го отъждествявали с Отца, т. е. при първите той е само човек, а при вторите, т. нар. патрипасиани — само Бог. Представители на това второ направление били Праксей и Ноет.

Към възгледите на евионеите са доближават и схващанията на Валентин. Според него Христос бил „блестяща звезда“ на божествената плурома.²⁰ При него проблемът за Христа минава през този за появата на света, което ще рече, че този въпрос бил решен през призмата на една теория за битието. Валентин приемал, че светът е създаден от Бога, но след този акт започнала борба между духовните, душевните и материалните елементи, която намерила точка на съприкосновение у човека. Целта била да се постигне отделяне на духовния елемент от душевния и материалния и по този начин да се възстанови първоначалният дуализъм между доброто и злото. Юдаизмът и философията се оказали неспособни за това. До този въпрос се докоснал Христос и той именно дал на хората съвършеното средство за постигането на тази цел.²¹

Карпократ и Керинт също учили, че Христос бил обикновен човек, роден по обикновен начин и подобно на всички хора притежавал обикновена човешка душа.²² От множеството той се различавал по това, че имал повече добродетели, като целомъдрие и др. У Христа представата за чистия свят се запазила повече, отколкото в обикновената личност. Карпократ приемал, че щом се доближи до тази „тайна“, той вече не стои подолу от Христа, а това според него е характерно за всички истински мъдrecи. Поради това смятал за напълно закономерно наред с образа на Христа да бъдат почитани и образите на Питагор, на Платон, на Аристотел и др.²³

През III в. схващането за Христа като обикновен човек било възприето от Павел Самосатски, Савелий и Маркел Анкирски. Привържениците на П. Самосатски заимствували някои елементи от Карпократ, а именно, че божественото у Христа е само свойство или качество на божествената монада и то пребъдва у него поради собствената му нравственост. Църковните автори пишат, че схващането на Павел Самосатски за Христа като обикновен човек било изцяло под влияние на юдейството. През V в. тези мисли били доразвити от Несторий. Той учел, че щом Христос е обикновен човек, Мария не е никаква Богородица, а човекородица или Христородница.²⁴

¹⁷ Д. Гусев. Ересь антитринитариев, 8—9.

¹⁸ Migne, t. XVI, col. 2; t. XVIII, t. VII.

¹⁹ Д. Гусев. Цит. съч., с. 80.

²⁰ Migne, t. 7, col. 477—492. Adv. haer., lib. I, cap. 4.

²¹ Пак там, cap. 1—10; Д. Гусев. Цит. съч., с. 44.

²² Д. Гусев. Цит. съч., с. 54.

²³ Пак там, с. 45.

²⁴ Migne, t. 67, col. 808; t. 86, col. 2424.

При гностиците проблемът за Христа не получил еднопосочно решение. Различието в техните възгледи се основава на различието във философските школи, от които те произлизали или към които клонели. Това били преди всичко Александрийската и Антиохийската школа. Но при тях е иаилице повече обединяващият ги елемент, отколкото моментите на тяхното разграничаване и обособяване в отделни школи. Тъкмо тази страна на тяхната дейност била възприета от юдействащите и подплатена с религиозните норми на Моисеевия закон. И затова когато те учили, че Бог не може да страда подобно на човек, т. е. отричали църковното учение за Христа като богочовек и обещан Месия, всъщност повтаряли концепциите на гностиците. Според тях на хората само се струвало, че Христос е реален обект, а в действителност като такъв той не е съществувал. Затова цялата история около неговата личност трябва да бъде отречена. Това направление сред гностиците, известно под названието докетизъм, било пряк резултат от схващането им за материята като зло начало и дело на един отрицателен принцип. Този възглед бил поддържан от Василид.²⁵ Представата на гностиците и юдействащите за Бога като абсолютна монада тръгва от библейския монотеизъм и получава теоретическа обосновка във философията на неоплатонниците. Учението за Бога като същество само в себе си, неизразимо, неназовимо и т. н., приложено към това за Троицата, имало две страни: 1) да отрече тайната на Христовото въплъщение и 2) неговата личност да бъде сведена до такава на обикновен човек. Съществен се оказал и въпросът за стойността на Моисеевия закон: необходим ли е той или след Христа е изгубил своето значение.

Полемиката с юдействащите започнала при апостолите Йоан и Павел и се състояла в това да се изясни въпросът за личността на Христа — обикновен човек ли е той и поради своята праведност удостоен да бъде Месия или действително е очакваният Месия.²⁶ Това всъщност се оказало водораздел и за значението на Моисеевия закон в живота на евреина — от една страна, и на езичника и христианина — от друга.²⁷ Тези елементи се оказали валидни, що се отнася до проблема за същността на направлението на юдействащите. С други думи, пълна и ясна представа за религиозно-философското направление на юдействащите във Византия, България и Русия може да се получи, като се разгледат то и гностицизмът като степени в развитието на един и същ процес, както и във връзка с общото направление на противоцърковните учения по това време. Така би могъл да бъде разбран по-пълно в историко-генетичен аспект характерът на юдаизма, както и онова, което му дава сили за живот. Това ще рече, че въпросът за личността на Христа при юдействащите не се основава само на принципите на елементарната логика на библейския юдаизъм. При неговото изясняване те се докосват и до проблемите на църковната философия от периода на апологетите и по-късно от догматическия период, когато било възприето понятието *oikonomía* при схващането за Христовото въплъщение и за резултатите от него. Следователно проблемът за Христа във възгледите на юдействащите бил изведен от сферата на елементарното религиозно мислене и възведен

²⁵ Д. Гусев. Цит. съч., с. 50.

²⁶ Вж. Първото Послание на ап. Йоан, 2, 22; 4, 3; Второ Послание, 7.

²⁷ Д. Гусев. Цит. съч., с. 81.

до степен на философски проблем. Отхвърлянето обаче на църковния догмат за Христа било последвано от отричане на останалите елементи на християнството, които го характеризират като религиозна система и отличават от юдейството. В обобщена форма християнството за юдейството било явление, което няма логическа основа за своето съществуване.

През средните векове възгледите на юдействащите се опирали на същите идейни източници, на които се основавало и богомилството, очи-стени от техния социален смисъл. Като се разгледат в историко-сравни-телен аспект дуалистичните направления — на Балканите богомилството, а в Русия през XIV и XV в. стриголничеството, се открива, че те се на-мират в близко родство с възгледите на юдействащите. Възгледите на последните се оказват твърде умерени в сравнение с тези на богомилите и стриголниците. Това именно дава основание да се смята, че тези три на-правления са издънки от един сроден корен и се развиват и оформят като направления в религиозната философия на християнството. Ако се сравнят, става ясно, че юдаизмът, макар и свързан с наличието на еврейски поселения и прозелитизъм, съществува паралелно с родстве-ните му дуалистични направления, т. е. че юдействащите на Балка-ните и юдействащите в Русия развиват едни и същи възгледи. Това дава основание да се „възстанови“ вторично тяхната идейна същност, а именно, че въпросът за Христа заема съществено място в схващанията им. Този въпрос е централен и във възгледите на богомилите и във въз-гледите на руските стриголници. Според тях Христос приел призрачно материално тяло, затова и страданията и кръстната му смърт били недейст-вителни.²⁸ От този църковен догмат тръгнали юдействащите при отри-чане на цялата по-сетнешна църковна организация и религиозна философия.

Според руския хронограф от XVI в. юдействащите казвали: „како может Бог на землю снити и от девн родотися яко человек? Но ни есть тако, яко пророк бе подобен Моисею, а не равен Богу Отцу.“²⁹ И не вяр-вали във Възкресението, нито се покланяли на неговия образ, нито на светците, а казвали, че това са дела на ръцете човешки и извършвали божествената служба, като ядели и пиели, а тялото и кръвта Христови смятали за обикновен хляб и вино. Те почитали повече Стария завет, не постели в сряда и петък и т. н.³⁰ Според тях Христос не могъл да бъде Бог или божий син. Той бил обикновен човек, роден по обикновен начин, и поради това и майка му Мария не е никаква Богородица. Божествеността у него имала нравствен характер, т. е. той не се различавал по нищо от другите пророци, които оставили мислите си в книгите на Библията. Това съобщение на руския хронограф се потвърждава от византийския автор Евтимий Зигавин.³¹ Както се вижда, юдействащите на Балка-ните и в Русия независимо от времето на известията за тях преповторили схващането, което било в центъра на възгледите на евионеите-гностици,

²⁸ Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969; Й. Иванов. Бс-гомилски книги и легенди. С., 1970, 26—27. Тук срв. апокрифа Видение Исанево.

²⁹ Срв. ПСРЛ, VIII. СПб., 1859, с. 220, 221.

³⁰ Пак там.

³¹ Migne, t. 130, col. 296; срв. също Руднев. Разсуждение о ересяхъ и раз-колах. М., 1838, с. 119. Цит. по К. Радченко. Религиозное и литературное дви-жение в Болгарии перед турецкого рабства. Киев, 1908, с. 229, бел. 1.

а през V в. и на Несторий и в значителна степен на богомилите и руските стриголници.

Отхвърлянето на църковното учение за Христа като син божий и обещан Месия логически водело и до непризнаване изобщо на догмата за триничността на Бога, т. е. до отхвърляне на целия Новозаветен канон и на църквата като институция. От друга страна, свързването на направлението на юдействащите с възгледите на дуалистите говори, че за самите юдействащи този въпрос бил решен в полза на един абсолютен монизъм.

Сведенията на руските летописци за юдействащите в значителна степен допълват данните на византийските автори, а именно, че в това направление има нюанси, които са еднакви или близки до тези на гностиците. В „Рассуждение об иноческом жительстве“, съчинение, което твърде много се доближава до единадесетото слово на Просветител или обличение ереси жидовствующих, чийто автор е Йосиф Волоцки,³² се говори, че който не изповядва Христа, дошъл в плът, е лъжец и антихрист. Авторът всъщност използва думите на ап. Йоан от неговото второ Послание, ст. 7. Това означава, че сред юдействащите било запазено направлението на гностиците с определен уклон към докетизъм.³³ На тази мисъл навежда и свидетелството на Йосиф Волоцки, който казва, че юдействащите ругаели божественото въчеловечаване, че отричали съществуването на Син и св. Дух като „единосущны и съпрестольны себя и яко несть светьяя троици“³⁴. Според тях Христос бил син божий не по същество, а по благодат, а св. Дух бил произносим.³⁵ Като обикновен човек Христос бил разпънат и след това в гроба бил подчинен на законите на гниенето. Затова било необходимо да се спазва Мойсеевият закон.³⁶ Те хулели църквата, иконите и кръста. Учили, че няма да има второ пришествие.³⁷ Юдействащите отричали възгледите на църквата за царството небесно, както и за възкресението на мъртвите.³⁸ Към всичко това е интересно допълнението, че юдействащите се придържали към много ереси. „Иже в тайне держаше ереси многы, десятословием на жидовство учаще и сядудейскую и месалианскую ересь дръжящу и много развращения творяше.“³⁹ Че „по звездамъ смотрити и строити рождение и житие человеческое“⁴⁰. Това ще рече, че направлението на юдействащите през средните векове съдържа и някои нови моменти, които липсват при гностиците, но ги има при караимите.⁴¹ Успоредно с това при юдействащите, вероятно под влияние на социалната насоченост на някои страни от възгледите на богомилите и стриголниците, се промъкват и елементи, които

³² Творение препод. отца нашего Йосифа игумена Волоцкого. 3 изд. Казан, 1896.

³³ Н. К а з а к о в а, Я. Л у р ь е. Цит. съч., с. 426. Тези данни се съдържат в неговата пространна редакция, пак там, 427—433.

³⁴ Пак там, с. 469.

³⁵ Пак там.

³⁶ Пак там.

³⁷ Пак там, с. 470.

³⁸ Пак там, с. 473.

³⁹ Пак там.

⁴⁰ Пак там, с. 474.

⁴¹ По-подробно за караимите вж. И. Й. С и н а н и. История возникновения караизма. Т. I. Симферополь, 1888; т. II, 1889.

имат социално-класов характер. Сведение за това в учението на юдействащите има в грамотата на Новгородския архиепископ Генадий до събора на епископите през 1490 г. В нея той пише: „А по Захара ески посълал того дла: жаловались мне на него чръни: перестригл их от князя Феодора от Бельского, да причастия три годы не давал, а сам, деи, не причащал же ся. И как яз его позвал да почал спрашивати: „О чем ты так чинишь, что еси три годы не причащался?“ И он ми молвил: „Грешен есми“: И яз ему мльвил: „Ты о чем же еси перестригл детей боярьских, да от государя еси их отвел, а от бога отлучил, что еси им причастия не дал три годы?“ И от ту ересь явил: „а у кого, деи, ся причащати? Попы, деи, по мзде ставлены, а митрополит, деи, и владыки по мзде же ставлены. . .“ и аз познал, что стригольник.“⁴² За монаха Захар или Схари летописите отделят не малко място и го смятат за основател на „ереста“ на юдействащите. Според летописата той „хотящих развартити честную и непорочную православную веру еже в Христа Бога нашего в Троицам славимаго и погубити Христово стадо православное христианство; но не возмогоша, сами сотрошяся и вся мудрость их поглещена бысть. Также и на иконах написанному образу по человечеству Господа нашего Исусъ Христа сына Божіа не поклуняхуся, ни Пречистые образу, ни святымъ его угодиномъ, но хуляще и ругающесе глаголаху: то суть рукъ человеческихъ устя имуть и не глаголютъ и прочее, подобни имъ да будетъ творящемся и вси надеющимся на ня; и божественую службу неподобно съвершали ядше и пивше и тело Христово ни въ чтоже вменяюще яко просто хляб и кровь Христову яко просто вино и воду и иные ереси многы творяще противно правиломъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ ихже не мощно писанию предати и многихъ людей прелщаху своими ересьми“⁴³. Руските летописци от края на XV в. и началото на XVI в. в значителна степен прокарват знак за равенство между юдействащите и стриголниците, появили се към средата на XIV в.⁴⁴ Според съобщението на митрополит Фотий, което той прави за псковските стриголници, става ясно, че те подобно на юдействащите признавали книгите на Стария завет, а Евангелието отричали напълно. „А понеже, пише той, бо самых того истинных еуяггельскихъ благовестей и преданей апостольскихъ и отеческихъ не верующе.“⁴⁵ Такова отъждествяване на новгородските „еретици“ с юдействащите има и в кратката редакция на Посланието на Йосиф Волоцки до Суздальския епископ Нифонт. Според тази редакция на Посланието „мудръствующей жидовскаа, глаголю ж новгородскихъ еретиков. . . пречистую богородицу похулиша и вся святыя уничтожиша и икону Господа нашего Исуса Христа и пречистую его богоматери и всехъ святыхъ. . .“ Според тях „. . . несть, деи, втораго Христова пришествия и царствия небеснаго святымъ; умерь, деи, кто, и то он умерь, па та места и жил“⁴⁶. За Йосиф Волоцки това била „жидовския скверныя и пагубныя ереси“⁴⁷.

⁴² Н. Казакова, Я. Лурье. Цит. съч., с. 380.

⁴³ ПСРЛ, VIII, с. 220.

⁴⁴ Н. Казакова, Я. Лурье. Цит. съч., с. 35.

⁴⁵ Пак там, с. 254. За богомилите, че отричали старозаветните книги, вж. Й. Иванов. Цит. съч., с. 96 и сл.

⁴⁶ Н. Казакова, Я. Лурье. Цит. съч., с. 425.

⁴⁷ Пак там.

Теоретико-философските и религиозно-култовите схващания на руските юдействащи са разкрити и в Посланието на архиепископ Геннадий до Новгородския митрополит Зосим, писано през 1490 г. В него се говори за появата на ерес, привържениците на която хвалят „жидовскую веру“. Те влизали в храмовете, където ругаели кръста и „за престолом плясал“⁴⁸. Геннадий споменава и за лица, които в „жидовскую веру стали“, както и за преминаването на евреи на страната на християнството. Такъв бил някой си евреин на име Даниил.⁴⁹ За това се говори и в Посланието на Йосиф Волоцки до епископ Нифонт. „Се ныне, пише той, уже приде отступление: отступиша бо мнози от православныя и непорочныя Христовы веру жидовствуют втайне.“⁵⁰ Те се обрязвали и ставали истински евреи.⁵¹ В Посланието си до събора на епископите от октомври 1490 г. Геннадий споменава името на някой си Алексийко (вероятно преминал от християнството към вярата на евреите), който хулел иконите и Христа.⁵² Решенията на този събор разкриват една по-широка основа на действие на юдействащите, която се простирала до отричане изцяло на църквата. В решението на събора и в изготвеното Поучение към „еретиците“ се посочва също тяхната „вина“, а именно, че те ругаели и горели иконите и кръста Христов; ругаели Христа и Богородица, хулели светците, отричали вселенските събори, отричали постите и тъкмо тогава за храна употребявали месо, сирене, яйца и мляко.⁵³ Иначе не би могло да се обясни защо съборът се спира на въпроса за значението на вселенските събори и използва едно от решенията на VII Вс. събор (II Nikeйски), състоял се през 787 г., а именно: „еже в тронци единого бога славити научиша, таже единого от тронци бога же и человека, сугуба естеством, а не составом; тем же совершена того бога и совершена человека воистину проповедающе, исповедаем Христа бога нашего. Да того ради иконоборьцов проклятью предаша. Якоже иконоборьцев проклятию предаша, таже и ныне иконоборьци появились: коли шеплят иконы, режуть, безчествует — иное проклятье ему тоже, а любо и сугубо подобает их прокляти“⁵⁴. Тук е засегнат въпросът за Христа, което очевидно ще де е било във връзка със съществуването на направление, отричащо неговата божественост. Логическа последица от схващането на юдействащите за Христа било и отричането на вярата във второто Христово идване⁵⁵ и схващането за свършека на света.⁵⁶ Този въпрос е свързан с форма на дуализъм, че светът като творение на демург в крайна сметка ще загине, но в резултат на победата на доброто над злото. Това виждане не било схващано като процес, а като резултат на необходимост.

Общата тенденция при юдействащите към отричане на църквата и на нейните институции се докоснала и до въпроса за монашеството като форма на религиозен живот. За това говорят византийските ав-

⁴⁸ Н. Казакова, Я. Лурье. Цит. съч., с. 376.

⁴⁹ Пак там, с. 377.

⁵⁰ Пак там, 425—426, 469.

⁵¹ Пак там, с. 469.

⁵² Пак там, с. 380.

⁵³ Пак там, с. 382.

⁵⁴ Пак там, с. 381.

⁵⁵ Пак там, с. 401 и сл.

⁵⁶ Пак там, с. 391 и сл.

тори, на него се спира и авторът на „Рассуждение об иноческом жительстве“. Това показва, че юдействащите насочили своето внимание и към тази страна от дейността на църквата. Според това свидетелство при отричането на тази институция те изхождали от предпоставката, че ако монашеството е приятно на Бога, тогава и Христос и неговите ученици е трябвало да бъдат монаси. Тук може да се направи паралел с учението на иконоборците във Византия през VIII и IX в.⁵⁷

Направлението на юдействащите е само един от елементите, които говорят за многопластовост в културното развитие на балканските народи и Русия през средните векове. Свързана с това направление била и дейността на обществото на караимите, които в Константинопол имали организирана и дейна религиозна община. Сведенията на византийските автори за тях са твърде оскъдни, което може да се дължи на обстоятелството, че дейността им била схващана като разновидност на направлението на юдействащите.

По същество караимството представлява неталмудически клон на юдейството, чийто определител на обществена изява били книгите на Мойсей и останалите еврейски пророци.⁵⁸ Сведение за съществуването на това направление във Византия ни дава един синодален протокол против тях от 1337 г.⁵⁹ и на второ място „Беседата на Григорий Палама с хионите и турците“, записана от присъстващия на самия диспут лекар Таронит. Всъщност съдебният протокол не разкрива много от техните възгледи. Повече сведения за това има в „Беседата“ на Григорий Палама, която била осъществена по искане на Урхан по време, когато Палама бил в плен при него.⁶⁰

По въпроса за същността на възгледите на хионите, както и за тяхната народностна принадлежност, има изказани няколко мнения.⁶¹ Изглежда, те били едно не напълно диференцирано направление в култу-

⁵⁷ Е. М. Поснов. История на християнската църква. Ч. I и II, до разделяне на църквите (1054 г.). С., 1933, с. 478 и сл.

⁵⁸ За караимите освен съчинението на И. Синани вж. също З. Апкогу. Karaites in Byzantium. New York—Jerusalem, 1959; Г. М. Прохоров. Прелие Григория Паламы „с хиони и турку“ и проблема „жидовская мудрствующих“. ТОДРЛ, XXVII. Л., 1972, с. 337 и сл.; Еврейская энциклопедия. Т. IX, кол. 279; L. Netou. Karaite Anthology. New Haven. 1955. В своите възгледи караимите не били единни. През IX в. караимът Бенямин ал-Нахаванди учел, че Бог не е създал света, а това той сторил посредством ангел. У Филон Александрийски има нещо подобно. За него Бог е същество само в себе си, затова между него и материята има цял ред духовни същности *δυνάμεις τοῦ ὄντος* или *θεῖα δυνάμεις*; срв. Д. Гусев. Цит. съч., с. 39. Цялата дейност на Бога към материалния свят се осъществява посредством *δεύτερος θεός* на неговия Логос. Д. Гусев. Цит. съч., с. 40. Друг караимски учен на име Даниел ал-Кумиши (IX—X в.) изобщо отричал съществуването на ангелите, вж. L. Netou. Цит. съч., р. 10, 21, 30, 31, цит. по Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 338, бел. 40. Друг клон от караимското общество пък признавал пророческия характер на Христа наравно с този на Мойсей и Мохамед.

⁵⁹ Г. М. Прохоров. Цит. съч., който неправилно определя неговата година 1336.

⁶⁰ Повече за плена на Гр. Палама при Урхан вж. Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 329 и сл.

За ⁶¹ Повече около тези мнения вж. Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 330 и сл. хионите Прохоров казва, че тези „византийско-турецкие жидовствующие были „сионитами“, ревностнейшими из караимов“, с. 351. Според него понятието „хиони“ идва от думата „Сион“ и самото направление той свързва с караимската секта абеле сион (abele siyuon) — плачещи за Сион. Тази секта имала ревностно-аскетическа ориен-

рата на балканските народи, в която има елементи както от възгледите на караимското общество, така и такива, споделяни от юдействащите, т. е. изповядващите вярата на евреите, и дори елементи от някои секти в мюсюлманството. В народностно отношение те принадлежали към евреите, сред които имало прозелити и из средата на християните.⁶² Според Урхан хионите били смятани за мъдри хора.⁶³ От „Беседата“ се вижда, че те намирали общ език повече с мюсюлманите, отколкото със самите евреи във Византия, и че дори се били отказали от еврейството и преминали на страната на турците. „Ние сме чували, казвали те, че десетте заповеди, които Мойсей донесъл (от Синай), написани на каменни плочи, се пазят от турците и ние отхвърлихме това, в което вярвахме преди и преминахме към тях и сами станахме турци.“⁶⁴ В какво те вярвали преди, не е съвсем ясно. Според патриарх Филотей тези хиони били отстъпници от християнството,⁶⁵ а според самия Палама те били действителни евреи, а не турци.⁶⁶ В протокола на синода от 1337 г. за хиона се казва, че той преминал от християнството към юдаизма.⁶⁷ Очевидно византийските автори не са правели строго разграничение между отделните направления, които в идейно отношение били свързани с юдейството като светоглед. Поради това те могли да пишат, че хионът заедно със своите братя се отрекъл от благочестието и приел юдейския начин на мислене (*τὰ ἰουδαίων φρονῶν*).⁶⁸

Оправданне за преминаването на хионите на страната на мюсюлманите византийските автори намират в някои общи черти на техните религиозни закони. Според Йоан Кантакузин нямало много да се сгреша, ако се приеме, че „законът на Мохамед е извратен юдеизъм.“⁶⁹ В същото време Урхан се опитал да създаде предпоставки за трайно настаняване на османските турци на Балканите. Поради това той се стремил към създаване на основата на мюсюлманството, юдаизма и християнството на един синкретичен религиозен култ. „Ета мечта, по справедливата оценка на Г. М. Прохоров, вполне могла съпровождатся или даже скорее породжатся насущной практической задачей найти способ адаптации „в турки“ многочисленного покоренного населения. Идея. . .

тация, вж. Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 337. Прохоров обяснява преминаването на думата сион в хион чрез непълно осмисляне при преминаването на думите от един език в друг. Според мене едва ли е приемливо такова обяснение, тъй като на еврейски „Сион“ графично се изобразява с буквения знак *цаде* и фонетично звучи „ЦИОН“. Струва ми се, че в случая става дума за едно явление, което се противопоставя на християнството, без да е напълно изяснено отношението му към караимството.

⁶² Fr. Miklosich, J. Müller. *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, I. Vindobonae, 1860, p. 174 sq.

⁶³ Срв. писмото на Гр. Палама към паството, изд. *Κ. Διοβοννιώτης: Νέος Ἑλληνορμηζών*. Т. 14, 1922, σ. 14, цит. по Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 330, бел. 8.

⁶⁴ Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 331, 360.

⁶⁵ Филотей. Похвално слово за Гр. Палама; Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 331, бел. 13; *Acta. . .*, p. 174; Б. Милноранский. К истории противоцерковных движений. — В: Македония в XIV в.; *Στέφανος*. Сб. статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895, 62—72; J. Me y e n d o r f f. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, p. 160 sq.

⁶⁶ Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 361.

⁶⁷ *Acta. . .*, p. 174.

⁶⁸ Пак там, 174—175.

⁶⁹ Migne, t. 154, col. 373.

навстречу именно этому стремлению эмира „хионе“ и называют себе турками.“⁷⁰

По същество възгледите на хионите се оказват продължение на политико-религиозното направление на садуките, секта, известна в историята на древния юдаизъм. Според синодалния протокол от 1337 г. те не вярвали във възкресението на мъртвите.⁷¹ Този християнски и ортодоксално юдейски възглед бил отхвърлян и от садуките.⁷² Във връзка с него бил поставен и въпросът, зададен на Григорий Палама от присъстващите на диспута турци, а именно: „как наричат Христа Бог, бидейки действителен човек и роден като човек.“⁷³ Без съмнение отговорът интересувал и хионите, защото и при мюсюлманите, и при евреите Христос не е нищо повече от обикновен човек. Отричането на църковния догмат за „боговъплъщението“ водело до отричане и на догмата за Троицата. Тъкмо затова Григорий Палама се опитал да обоснове неговото признаване посредством доводи от книгите на Стария завет. Той цитира изрза от кн. Второзаконие, гл. VI, ст. 4: „Господ Бог наш е Господ един“. Това Мойсей според Палама казал, за да подчертае, че „Троицата е единица и едното — троица“⁷⁴. В тази обосновка на Палама се откриват елементи не толкова на формалната логика, колкото на теоретическата обосновка на Филон Александрийски за логоса и на неоплатониците за *τὸ ἕν*.

Характерът на задаваните въпроси и отговорите на Григорий Палама дават основание да се смята, че хионите не били задължени да спазват изискванията на ортодоксалния юдаизъм. Такъв бил въпросът за неспазването на обрязването, докато при турците и евреите то продължавало да се смята за задължително за всички. Такива били още въпросите за празнуването на съботата, на еврейската пасха, за пренасянето на кръвни жертви и пр. Григорий Палама повдига интересния въпрос за това, че хионите поставяли в своите храмове много образи и им се покланяли — явление, което също противоречи на Мойсеевия закон⁷⁵ и което не било прието и в религиозния култ на мюсюлманите. Тези моменти показват, че направлението на хионите не принадлежи към официалния юдаизъм и че неговите последователи намирали привърженици и из средата на някои мюсюлмански секти. В своята практическа насоченост, особено при непразнуването на съботата и на еврейската пасха, византийските хиони били по-близо до обществото на караимите. Като се съобразявали с думите на кн. Изход, гл. 35, ст. 3, да не се пали огън в събота, хионите подобно на караимите спазвали буквално тази наредба, докато останалите евреи, за да я спазват, запалвали свещите още в петък вечер, т. е. на ерев шабат. Караимите, респективно хионите, не се съоб-

⁷⁰ Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 334.

⁷¹ Acta. . . , р. 175.

⁷² Срв. Евангелие според Матей, 22, 23; Деяния Апостолски, 23, 8; И в. С. Марковски. Цит. съч., с. 470; Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 335.

⁷³ Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 362.

⁷⁴ Пак там, с. 343.

⁷⁵ Любопитно е да се отбележи, че за жертви и за поклонението на образи говори и Йосиф Волоки в „Просветител или обличение ереси жидовствующих“. Известно е, че при написването на „Просветител“ той е използвал „Беседата“, но дали това е неотстранена заемка или това са вършили и руските юдействащи, е трудно да се каже. За близостта на руските юдействащи с направлението на хионите вж. Б. Мелниоранский. Цит. съч., с. 70 и сл.; Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 349 и сл.

разявали и с календара, употребяван сред евреите. Това обстоятелство ги доближава до моменти от религиозната практика на мюсюлманите.⁷⁶

Същността на направлението на юдействащите трудно би могла да се определи само по свидетелството на византийските и славянските автори. Това се постига посредством съпоставките със сродни на тях направления. Тогава става ясно, че юдействащите, т. е. тези, които в култово отношение изповядвали вярата на евреите, на Балканите и в Русия, не съвпадат напълно нито с ортодоксалния юдаизъм, нито с направлението на караимите. Склонен съм да приема заедно с Г. М. Прохоров, че на събора в Търново през 1360 г. били съдени не правоверни евреи, а такива, които в своите религиозни възгледи се отклонявали от юдейството. Това ще да са били караими, иначе авторът на житийната повест за Теодосий Търновски не би писал, че това били хора „от еврейских ересов“.⁷⁷ Свидетелството на византийските автори, че евреите се занимавали с вълшебничество, с наблюдение на звездите и пр.,⁷⁸ има отношение към караимите, а не към представителите на официалния юдаизъм. Караимите, като не признавали употребявания от евреите календар, определяли датите на своите празници по ежемесечните фази на луната. Това ще да е дало основание, тъй като тяхното учение е свързано с юдаизма, да бъдат обвинени в занимание с вълшебство и гадание по звездите.

Съобщение за наблюдение на звездите и пр. от юдействащите има и в руската летопис „Повесть о начале и взятии Царяграда“. В нея се говори, че през 979 г. в Новгород при княз Михайло Оленкович от Литва „а с нимъ жидове торговъ и мнози отъ поповъ и диаконъ, живуеще свинскимъ житиемъ, начаша к нимъ ходити и бражничать и оучитыся вольшевскимъ кнѣигамъ и того ради наоучишася отъ нихъ христорборной ереси жидовской, имъже начальникъ попъ Алексей, да Гаврило протопопъ и инии многи. И отъ нихъ разъсеася повсюду таковое злочестие и многи душаоуви мнесь собою погубиша и огневи предаша“⁷⁹.

Изводите от разглеждане на религиозно-философското направление на юдействащите на Балканския полуостров и в Русия през средните векове могат да бъдат формулирани така: „Ереста“ на юдействащите е изява на възгледите на гностиците антиринитари. За нейното задържане положителна роля изиграло както наличието на еврейско население, така и жизнеността на дуалистичните направления, и особено на богомилството с неговата критика на църковните институции. Наред с направлението на юдействащите гностици се зародило и развило и направлението на юдействащите караими, които в редица пунктове на своите възгледи намирали паралел с възгледите на някои мюсюлмански секти. С други думи, направлението на юдействащите е явление, което има своите корени, на първо място, в религията на евреите, на второ място, в опитите на гностиците да примирят християнството с гръцката философия, изтъквайки, че нейните основи се коренят в Мойсеевия закон, и на трето място, в непрекъснатата актуалност на дуализма през средните векове и отричането на официалната църква като религиозна институция.

⁷⁶ Г. М. Прохоров. Цит. съч., с. 340 и сл.

⁷⁷ Пак там, с. 335. При Прохоров по въпроса за същността на направлението на хионите има известно противоречие. На с. 345 и 350 той смята хионите за еврейски разколници караими или секта в караимите, а на с. 339 и сл. ги определя като прозелити на караимите.

⁷⁸ Migne, t. 152, col. 1431.

⁷⁹ ПСРЛ, ХХІІ, Приложение, с. 460.

ГЕОРГИ ДАНЧЕВ (БЪЛГАРИЯ)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ПРЕПИСИТЕ И РЕДАКЦИИТЕ НА РИЛСКАТА ПОВЕСТ НА ВЛАДИСЛАВ ГРАМАТИК

Освен като плодовит преписвач и съставител на обемисти сборници Владислав Граматик е познат и като автор на едно от най-значителните произведения в старата българска литература през XV в. — Рилската повест. Тази оригинална Владиславова творба, срещана и като продължение на Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски, и като самостоятелна творба, прониква и в другите славянски литератури. Наскоро след създаването ѝ, а и в по-късно време, тя се появява не само в различни преписи, но и в няколко интересни редакции. Някогашното и сегашното местонахождение на нейните преписи в България (Рилския манастир и София), в СССР (Ленинград и Москва), Югославия (Белград) и Гърция (Хилендарския манастир) също свидетелствува за голямата ѝ популярност.

Рилската повест на Владислав Граматик сега е позната в четири редакции — две ранни и две сравнително по-късни. Доскоро в литературната наука се говореше само за първите две нейни редакции — рилската и белградската, тъй като само те бяха известни на учените-медиевисти. Рилската редакция е наречена така поради това, че най-ранният ѝ препис се намира в Рилския панегирик.¹ По местонахождението на първия открит в Белград и обнародван препис на другата редакция тя е назована белградска.²

През последните две десетилетия станаха известни и другите ѝ две по-късни редакции. Третата редакция беше открита и обнародвана през 1960 г. от проф. Б. Ст. Ангелов.³ Десетина години по-късно имах щастливата възможност да поработя в ръкописния отдел на ГИМ — Москва, където открих още една неизвестна дотогава редакция на Рилската повест. При обнародването ѝ, съобразявайки се със сегашното ѝ местонахождение, я нарекох московска редакция.⁴

¹ Е. Сп р о с т р а н о в. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 104—114.

² Ст. Н о в а к о в и ћ. Прилози к историји српске књижевности. — Гласник Српског ученог друштва, књ. V. Београд, 1867, 287—301.

³ Б. Ст. А н г е л о в. Нова редакция на повестта за Иван Рилски. — Изв. Инст. бълг. лит., IX, 1960, 247—255.

⁴ Г. Д а н ч е в. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик. — В: Славистични проучвания. С., 1973, 215—231.

Тук ще бъдат изнесени сведения за тези четири редакции, свързани главно с характера на някои техни преписи, местонахождението, откриването и публикуването им. Ще бъдат направени и някои кратки сравнения между последните две новоткрити редакции.

І. РИЛСКА РЕДАКЦИЯ

1. *Препис на Владислав Граматик* (първи рилски). В Рилския панегирик от 1479 г., 729 листа, 29×20 см, дребен полуустав, сръбска редакция. Панегирият е писан в Жеглиговския манастир „Света Богородица“, но е бил предназначен за Рилския манастир, където се е съхранявал през вековете. Вж.: Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир, 104—114; Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. — ГСУ ИФФ, XXXII. С., 1936, с. 22. Панегирият се съхранява сега в книгохранилището на Рилския манастир, № 4/8 (61).

Рилската повест е преписана заедно с Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски под общо заглавие.

Л. 2536: Жѣтїе и жнзнь прѣпобнаго ѡца нашего ꙗнна рилскаго, въ немь же и како прѣнесень бы въ Тръновѣ, съписано съвнмїе патрїархѣ тръновскыи. На концѣ же слова н о ѡбновленн стыѣ обывѣли его нже въ Рылѣ, и како пакы прѣнесенъ бы ѡ Трънова въ тѣже славнын монастнрѣ Рылскыи. Съписан послѣднынъ въ дѣацѣ Владиславымъ Граматїкѣ.

Начало на житието: Въ лѣпотѣ оубѣ кто намѣ поносна вн ѣако не тѣчїю о добры ...

Начало на Рилската повест: Врѣмenni же по снхѣ мношѣшюу збо не малл и чудесемъ тако ...

Издания: Иеромонах Неофит. Службы съ житїемъ преподобного и бгоноснаго оца нашего ꙗнна чюдотворца. Белград, 1836, 44—52; Е. Kalužniaski. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. London, 1971, 405—431; И. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935, 227—237; Жития на св. Ивана Рилски, 74—85.

2. *Препис на монах Мардарий* (втори рилски). В Рилския панегирик от 1483 г., 593 листа, размер 29×21 см, полуустав, сръбска редакция. Този панегирик, както свидетелствува приписката, остаеи на л. 536б, е преписан в Рилския манастир през 1483 г. по настояване на игумена Теофан. От друга бележка узнаваме, че преписвачът е монах Мардарий. Вж.: Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир, 84—94; Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 22. Панегирият се съхранява сега в книгохранилището на Рилския манастир, № 4/5 (62).

Рилската повест и Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски са преписани заедно под общо заглавие.

Л. 1256—140а: Житіє н жизнь прѣповнаго ѿца нашего Іоанна Рылскаго. Въ немъ же н како прѣнесень бы въ Тръновъ. Съписано Євѣнмїе патрї рхѣ тръновскыи. На концн же слова н ѿ ѿновленн стыє обытѣан его нже въ Рылѣ, н к то пакы прѣнесень бы ѿ Трънова въ тѣже славыи монастырь Рылскыи. Съписан послѣдныи въ двѣцѣ Владиславомъ Граматїкѣ.

Начало на житието: Въ лѣпотѣ оубѣ кто намъ поносна бн іако не тѣчїю ѿ добрыи...

3. *Първи ленинградски препис.*⁵ В ръкопис от XVII в., 72 листа, четвъртина. Ръкописът има южнославянски произход. Съдържа произведения, посветени само на Иван Рилски (служба, житие от Евтимий Търновски, заедно с продължението му — Рилската повест от Владислав Граматик). Някога се е намирал в сбирката на П. А. Сирку, който го занася в Русия след пътуването си в България. Вж.: Б. Ст. Ангелов. Два неизвестни преписа на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 363. Сега ръкописът се съхранява в Библиотеката на АН на СССР — Ленинград, ф. 55 — П. А. Сирку, № 13.4.9.

Евтимиевото Житие на Иван Рилски и Владиславовата Рилска повест са преписани заедно под общо заглавие.

Л. 32а: Житіє н жизнь прѣповнаго ѿца нашего Іоанна Рылскаго, въ немъ же н како прѣнесень бы въ Тръновъ, съписано Євѣнмїемъ патрїархѣ тръновскыи. На концн же слова н с ѿновленн стыє обытѣаї его нже вн Рылѣ, н како пакы прѣнесень бы ѿ Трънова въ тѣже славыи монастырь Рылскыи, съписано послѣдныи въ двѣцѣхъ Владиславо Граматїкѣмъ.

Начало на житието: Въ лѣпотѣ оубѣ кто намъ поносна бн іако не тѣчїю о добрыи...

Л. 54а: *Грѣтїко* (на бялото поле над текста).

Начало на Рилската повест: Врѣмени же по сн мнмошѣшоу вѣмъ не мало н чудесемъ тако...

⁵ За съществуването на този препис на Владиславовата Рилска повест пръв съобщи Б. Ст. Ангелов, когато извести, че му са известни още два преписа на нейната белградска редакция. Без да е абсолютно сигурен, към коя от двете ранни редакции на повестта спада този препис, той допуска, че е от белградската редакция. „Ще изнеса още една вест за „Рилската повест“, — пише той, — понеже съм склонен по заглавието ѝ да допуска, че в случая имаме текст на нейната разширена (белградска — б. а.) редакция.“ Вж.: Б. Ст. Ангелов. Два неизвестни преписа на Рилската повест на Владислав Граматик. — Старобългарска литература, I. С., 1971, с. 363. Притежаваният от мен микрофилм на този препис от ръкописа на Сирку — № 13.4.9, ми даде възможност да направя съответните текстологически проучвания, които обаче ме доведоха до изводи, противоположни на предположенията на Б. Ст. Ангелов. Оказа се, че този препис принадлежи към рилската редакция на Владиславовата повест.

II. БЕЛГРАДСКА РЕДАКЦИЯ

1. *Препис, създаден по нареждане на иеромонах Иларион* (трети рилски). В сборник от 1536 г., 172 листа, четвъртина. Сборникът съдържа три съчинения за княз Лазар и две жития на Иван Рилски (едно от неговите проложни жития и житието, написано от Евтимий Търновски, заедно с продължението му — Рилската повест на Владислав Граматик). Както свидетелствува приписката, оставена след Евтимиевото Житие на Иван Рилски, сборникът е писан в Рилския манастир през 1536 г. по нареждане на игумена иеромонах Иларион, след което е отнесен в атонския манастир „Ксеноф“ и поставен в храма му „Свети великомъченик Георги“. Друга приписка свидетелствува, че по-сетне книжовникът Орест от Раваница се труди над ръкописа (вероятно преписа произведенията на княз Лазар), а след това го оставя в Хилендарския манастир. Вж.: К. П. Дмитриев-Петкович. Обзор афонских древностей. СПб., 1865, с. 91; S. Chilandarec. Rukopisy a starotisky Chilandarské Věstnik kralovske České společnosti náuk, Prag, 1896, 1897, 53—54; Б. Ст. Ангелов. Два неизвестни преписа на Рилската повест на Владислав Граматик, 357—361. Сега сборникът се пази в книгохранилището на Хилендарския манастир, № 482 (214).

Рилската повест е преписана заедно с Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски под общо заглавие.

Л. 26—52: Житіє н жнзнь Іоанна Рилск го, писано Євѣмїемъ, патрїархомъ Терновскимъ, н како прѣнесенъ бысть ѿ Трнова въ славныи монастырь Рилскїи, съписано послѣднимъ въ дѣцѣхъ Владиславомъ Граматникомъ.

2. *Белградски препис*. В ръкопис от XVI в.⁶ Някога този ръкопис се е съхранявал под № 22, а по-късно под № 327 (21) в Народната библиотека, Белград, където е изгорял по време на Втората световна война през 1941 г. Вж.: Я. Шафарик. Житие Стефана Оуроша гъ съписано Григориемъ мнихомъ. — Гласник друштва српске словесности. Београд, 1859, 38—41; Ст. Новакович. Прилози к историји српске књижевности. — Гласник, XXII, 1867, 287—301; Л. Стојанович. Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1903, 103—104; E. Kalužni a s k i. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, 405—321; Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, 21—22.

Владиславовата повест е преписана като продължение на Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски под общо заглавие.

Житіє н жнзнь прѣподобнаго отца нашего Іоанна Рилскаго, въ немъ же н како прѣнесенъ бысть въ Трновъ, съписано Євѣмїемъ па-

⁶ В научната литература намираме противоречиви сведения за датировката на ръкописа, в който е бил поместен белградският препис на Владиславовата Рилска повест. При обнародването на текста ѝ през 1867 г. Ст. Новакович го определя като ръкопис от XVI в. (Гласник, XXII, с. 233). По-късно Л. Стојанович също го посочва като ръкопис, създаден през XVI в. (Каталог Народне библиотеке у Београду, IV. Ръкописи и старе штампане кнїге, 103—104). Й. Иванов е оставил сведения за датировката на този препис, не само различаващи се от датировката на Новакович и Стојанович, но и взаимно противоречачи си. Един път той съобщава, че ръкописът е писан през XVI—XVII в. (Житие на Св. Ивана Рилски, с. 21), втори път отбелязва, че е от XV—XVI в. (Цит. съч., с. 74).

трѣархѣмъ Тръновскѣмъ. На концѣ же слова н о обновленїи свѣтыѣ обн-
тѣли его, нже въ Рилѣ, н како пакы прѣнесень бысть ѿ Трънова въ
тѣждѣ славный монастѣръ Рилскѣй, съписано послѣдныи въ дѣлицѣхъ,
Владиславѣмъ Граматѣкѣмъ.

Начало на житието: Въ лѣпотѣ оубо кто намъ поноснѣ бы, іако
не тѣчѣ о дѣбрыиѣхъ...

Издания: Ст. Новаковић. Прилози к историји српске книжев-
ности, 287—301; Е. Калуѣниаски. Werke des Patriarchen von Bulgarien
Euthymius, 405—443.

3. *Втори ленинградски препис*. В малка част от значително по-об-
ширен ръкопис от XVI—XVII в., голям формат, 24 листа. Някога целият
ръкопис се е съхранявал в България (вероятно в някое манастирско
книгохранилище), откъдето П. А. Сирку откъсва тези 24 листа и ги от-
нася в Русия. Върху откъснатите листа се намира преписът на Житието
на Иван Рилски от Евтимий Тръновски заедно с продължението му —
Рилската повест на Владислав Граматик. Вж.: Б. Ст. Ангелов. Два
неизвестни преписа на Рилската повест на Владислав Граматик, 361—363.
Сега тези листа се съхраняват в Библиотеката на АН на СССР — Ле-
нинград, ф. 55. — П. А. Сирку, № 13.7.17.

Двете произведения — Житието на Иван Рилски от Евтимий и Рилската
повест от Владислав Граматик — са преписани заедно под общо заглавие.

Л. 1: Житїе н жнзнь прѣповѣнаго ѿца нашего ѿнна Рилскаго, въ
немъ же н като пренесень бы въ Тръновъ, съписано Евѣимїемъ патрѣархѣмъ
трѣновскѣмъ. На концѣи же слова н о обновленїи стѣиѣ обнтелн егоже
въ Рилѣ н како пакѣи прѣ(не)сень бы ѿ Трънова въ тѣже славнїи мона-
стѣръ Рилскн, въписано послѣдныи въ дѣлицѣхъ Владиславѣмъ Граматѣ-
нкѣмъ.

Начало на житието: Въ лепотоу оубо кто намъ поноснѣ бїи іако не
тѣчно о дѣбрыиѣхъ...

На л. 20б започва Рилската повест. На бялото поле на листа е от-
белязано „Вл славъ“.

4. *Препис на иеромонах Даниил* (четвърти рилски). В сборник със
служби, канони и жития на Иван Рилски от 1809 г., 129 листа. 30,5 ×
21 см, полуустав, руска редакция. Ръкописът е преписан в Рилския ма-
настир от иеромонах Даниил, родом от г. Казанлък. Вж.: Е. Спро-
странов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир,
с. 25. Й. Иванов. Житие на св. Ивана Рилски, 21—22. Сега ръкописът
се съхранява в Рилския манастир, № 1/27 (96).

III. РЕДАКЦИЯ, ОТКРИТА ОТ БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ

1. *Софийски препис*. В ръкопис от втората половина на XVIII в. или
началото на XIX в., 59 листа, черковнославянска редакция. Ръкописът не
е запазен в цялостен вид — откъснати са няколко листа от края му.
Съдържа само съчинения, посветени на Иван Рилски: служба, две жития

от монах Даниил и от Евтимий Търновски (в съкратен вид) и Рилската повест от Владислав Граматик. Заедно с откъснатите листа на ръкописа е унищожена и част от текста на Рилската повест. Вж.: Б. Ст. Ангелов. Нова редакция на повестта за Иван Рилски, 247—255. Сега ръкописът се съхранява в Народната библиотека — София, инв. № 9/931. Рилската повест на Владислав Граматик е преписана като отделно самостоятелно произведение.

Л. 556—596: Повесть о возвращеніе мощен стаго прѣдѣнаго оца нашего Іѡанна въ рилскѣю пѣстыню, како возвращеніе бнсть и когда ...

Начало: По положени стѣхъ мощен прѣдѣнаго оца нашего Іѡанна въ славнемъ градѣ Търнове и пребнша тамо лѣтъ доволна ...

Издание: Б. Ст. Ангелов. Нова редакция на повестта за Иван Рилски, 253—255.

IV. МОСКОВСКА РЕДАКЦИЯ

1. *Московски препис*. В сборник от края на XVI — началото на XVII в. Някога е бил притежание на Е. В. Барсов. Вж.: Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, 217—224. Сега заедно с цялата сбирка на Е. В. Барсов се съхранява в ГИМ — Москва, сбирка Барс., № 1411.

Рилската повест на Владислав Граматик е преписана като самостоятелно произведение.

Л. 169a—179б: Слово о обновленіе стѣжъ вѣбѣан прѣдѣнаго оца нашего Іѡанна Рилскаго, и како прѣнесенъ бы въ Търнова въ тѣжде славныи монастырь Рилскыи, съписаное Владиславом Граматником.

Начало: Нжда пѣтем шествѣжщїи повѣсти и нѣкаа въ тѣждїхъ къ себѣ прїати, и не тоуждїхъ нѣ и сѣав нашнхъ. Въ плачевногъ повѣданїа ...

Издание: Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, 224—229.

* * *

Наличнето на досега откритите 4 редакции на Рилската повест свидетелствува за значителния интерес към нея, проявен през Средновековието. Този подчертано творчески интерес не се реализира само в обикновеното преписване на нейния текст, но и в неколkokратно му целенасочено преработване. Прередактирването на Владиславовия оригинал се извършва съзнателно — от определени позиции, преследващо конкретни цели.

Досега известните преписи на първите две редакции — рилската и белградската — показват, че при тях повестта винаги е преписвана заедно с Евтимиевото Житие на Иван Рилски, т. е. винаги е считана като негово продължение, включено в композицията му. На взаимоотношенията между тези две ранни редакции се спрях в подробно изследване преди десетина години с оглед изясняването и на различните спорни въпроси около тях,

и на идейно-художествената същност на авторския оригинал — рилския препис от 1479 г.⁷ Тук ще засегна особеностите на тези две редакции само дотолкова, доколкото те влизат в текстологически взаимоотношения с другите две по-късни редакции на повестта.

Както беше посочено в археографските описи на преписите от рилската и белградската редакция, съществуват по няколко издания на техния текст. Рилската редакция е издавана досега 4 пъти: от Н. Рилски (1836), от Е. Калужняцки (1901) и от Йордан Иванов (1935 и 1936). Тези издания са направени по най-стария неин препис — Владиславовия автограф от 1479 г. Трябва да посочим обаче, че някои от тях нямат необходимата научна стойност. Изданието на Н. Рилски например трудно може да се ползува от литературните историци, тъй като той не публикува автентичния текст, с който е разполагал в Рилския манастир, а печата повестта след преработка в руско-църковнославянски извод и след прибавяне на някои нови пасажки. В по-сериозно издание я обнародва Е. Калужняцки, но без да спазва някои особености от палеографски характер. Най-ценни са третото и четвъртото издание на рилската редакция на повестта, направени по авторския ръкопис от Й. Иванов. В тях са спазени всички особености на оригинала. Под линия са отбелязани и някои от по-важните пасажки и изрази, които се срещат в белградската редакция.

Досега рилската редакция няма цялостен самостоятелен превод на новобългарски език. Дори в превода ѝ, направен от Й. Иванов, са пропуснати части от авторския оригинал, а са добавени някои пасажки от белградската.⁸

Белградската редакция също има досега няколко издания — от Ст. Новакович (1867), а по-късно заедно с рилската от Е. Калужняцки (1901). И двата пъти е издавана по нейния унищожен вече белградски препис (XVI в.). За съжаление това не е най-старият точно датиран препис на тази редакция от 1536 г., който стана известен на науката след съобщението на Б. Ст. Ангелов през 1971 г.⁹

Текстът на белградската редакция е превеждан от П. Ников¹⁰ и от В. Сл. Киселков,¹¹ но и двата превода в същност представляват композиция от двете ранни редакции на повестта. За да добият широките читателски маси, проявяващи интерес към старата българска литература, вярна представа за същността на авторския оригинал на Рилската повед и на нейните по-късни редакции, е необходимо да се преведе самостоятелно както рилската редакция по Владиславовия автограф, така и първата ѝ преработка (белградската редакция). Досегашната практика да се публикува превод на комбиниран текст от рилската и белградската редакция води до ненужна смесица на пасажки, чието присъствие в един и същ текст е несъвместимо.

⁷ Г. Данчев. Рилската повед на Владислав Граматик и споровете около двете ѝ редакции. — Трудове на ВПИ „Братя Кирил и Методий“, В. Търново, т. III. С., 1966, кн. I, 49—88.

⁸ Й. Иванов. Старобългарски разкази, 72—79.

⁹ Б. Ст. Ангелов. Два неизвестни преписа на Рилската повед на Владислав Граматик, 359—361.

¹⁰ Българска историческа библиотека. Редактори проф. д-р В. Н. Златарски, проф. д-р П. Ников, год. I, т. II. С., 1928, 165—187.

¹¹ В. Сл. Киселков. Владислав Граматик и неговата рилска повед. С., 1947, 57—70; В. Сл. Киселков. Свети Иван Рилски. Жития. С., 1940, 61—75.

Двете по-късни редакции на Рилската повесть, открити през последните две десетилетия, са издадени съответно от Б. Ст. Ангелов (1960) и от Георги Данчев (1973). За разлика от преписите на двете и ранни редакции, те са преписани като отделни произведения със самостоятелни заглавия. Досега те не са превеждани на новобългарски език.

Тези две редакции на Рилската повесть, па чиито особености ще се спра тук сравнително по-обстойно, се приближават помежду си не само по това, че са преписани като самостоятелни произведения. Съществува и друга една тяхна особеност, която ги приближава значително. И двете са създадени въз основа на едни и същи източници. Според Б. Ст. Ангелов откритата от него редакция представлява творба от неизвестен автор, който използва като източници за написването ѝ както Рилската повесть на Владислав Граматик, така и съчиненията на Димитър Кантакузин, посветени на Иван Рилски: „Още самото заглавие говори за известна връзка с произведенията на Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. Тази пряка зависимост много добре проличава от самото съдържание — на места то е почти буквално заемано, на други места са сторени известни отклонения, а на трети места разказът е предаден съвсем свободно. И въпреки всичко това в дадения случай нямаме никакво основание да говорим за обикновена и механическа сглоба от творбите на Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. Пред нас стои едно *съвсем ново съчинение*, пак свързано с живота и славата на Иван Рилски“¹². Думите на откривателя на тази нова редакция на повестта се потвърждават от публикувания ѝ текст. За съжаление обаче нейният текст не е запазен изцяло — оцелели са само няколко начални листа. И това пречи да се добие пълна представа за нея. Но и от запазения текст, разбира се, могат да се видят безспорните литературни качества на тази редакция на повестта, появила се три века след създаването ѝ от Владислав Граматик.

Както беше изтъкнато вече, в съзвучие с принципите, въз основа на които са наименувани първите две редакции на Владиславовата повесть — рилска и белградска, четвъртата нейна редакция беше назована московска.¹³ Отношението на неизвестния автор, а и на преписвача към московската редакция на Рилската повесть като към самостоятелно произведение се документира и от характера на сборника, в който тя е поместена. В него не се намира друго произведение, посветено на рилския отшелник. Необходимо е да се подчертае, че в тази редакция повестта е наречена „слово“ : „Слово о обновленіи стѣла ѿбытъѣлы прѣѣбнаго ѿца нашего Іѡанна Рылскаго и како прѣнесень бы ѿ Трънова въ тѣже славныи монастырь Рылскыи, съписаное Владиславо Граматико“ (л. 169а).¹⁴

Така озаглавена, московската редакция на Рилската повесть на Владислав Граматик е включена в сборника като самостоятелна творба. По същия начин тя е отделена самостоятелно и в редакцията, публикувана от Б. Ст. Ангелов. Там обаче тя се намира непосредствено след кратеното Житие на Иван Рилски от Евтимий Търновски независимо, че е отделена като творба с ново заглавие. Освен това в нейния наслов

¹² Б. Ст. Ангелов. Нова редакция на повестта за Иван Рилски, с. 249.

¹³ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повесть на Владислав Граматик, с. 218.

¹⁴ Пак там, с. 224.

не е споменато името на Владислав Граматик, както това е сторено в рилската, белградската и московската редакция.

В преписите на рилската и белградската редакция на повестта, както вече изтъкнах, тя е включена в композицията на Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски. Още в заглавието двете творби са обединени, като са посочени имената и на двамата автори. Почти винаги заглавието в тия преписи има онзи вид или приблизително онзи вид, в който го срещаме в авторския ръкопис от 1479 г.

Преписвачите, които са се докосвали по-късно до Житието на Иван Рилски от Евтимий Търновски и продължението му — Рилската повест от Владислав Граматик, са ги считали винаги за две отделни творби, макар че са ги преписвали почти винаги заедно, Това личи от заглавието, а и от бележките, оставени на бялото поле на отделните страници в преписите им. Срещу или над началото на Рилската повест обикновено е отбелязано: „Владиславово“, „Граматиково“ или само „Владиславъ“.

Категорично доказателство за такова отношение на книжовниците към тази Владиславова повест са двете последни нейни редакции — публикуваната от Б. Ст. Ангелов и московската, в които тя съществува съвсем самостоятелно. Тази самостоятелност на московската редакция е още по-явна, тъй като в сборника, където е поместена, както бе споменато, не съществува никакво друго произведение, посветено на рилския отшелник, както това е в другия случай.

Текстът на московската редакция на Рилската повест е запазен изцяло. По обем той е значително по-кратък от текста на рилската и белградската редакция. Сравнение с публикуваната от Б. Ст. Ангелов редакция на повестта в тая насока не може да се направи, тъй като изданието от него текст е само един откъс от цялата творба.

При създаването на московската редакция на Владиславовата повест неизвестният ѝ автор е съкратил твърде много сроя първообраз. Тъкмо затова в края на творбата той чувства необходимост да се извини пред читателите за съкращенията, които е сторил. В този дух звучи кратката приписка, оставена на последния лист: „Ѡ вѠдѠщѠи прощенїе прошѠ Ѡ прѠкращенне же съкратѠ, оугнѠтъѠ лѠности. МѠ бы въ ножницѠ вѠло ѠндѠ конечнаго смѠха очнн оумѠ нмѠщн вновное:“ (л. 179б).¹⁵

Тази приписка е твърде ценна за нас с изразеното отношение на неизвестния автор към извършеното от него дело. Самокритичният и самоукорен тон е в съзвучие с неведнаж декларираната греховност на старобългарските книжовници.

Още с откриването на московската редакция на Рилската повест пред мен застана въпросът за източниците, използвани от нейния автор. Дирейки точния му отговор, насочих погледа си към двете по-ранни редакции на Владиславовата повест — рилската и белградската, които евентуално биха могли да бъдат първообразът. Сравненията, които направих между текста на московската редакция и текста на двете по-ранни редакции, показаха, че съществува съвсем малка близост между нея и рилската редакция. За близост между московската и белградската редакция из-

¹⁵ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 218.

общо не може да се говори. Но нека да посоча някои конкретни аргументи, възникнали при сравняването на редакциите.

В московската редакция не намирам никаква следа от ония пасажии, добавени в белградската и липсващи в рилската редакция на повестта. В нея не се споменава абсолютно нищо за новия ктитор Георги. Не са посочени имената на монасите, включени в състава на делегацията, определена да пренесе мощите на Иван Рилски от Търново в Рила. Нито дума не се споменава за никополския велможа Богдан жупан и изобщо за преминаването през Никопол. Липсва и добавката в белградската редакция за полагането на мощите на Иван Рилски успоредно с мощите на крал Милутин в софийската църква св. Георги. В московската редакция не откриваме също и ония допълнения с легендарно-чудодеен характер, които срещаме в белградската: проглеждането на ослепелия търновски гражданин с помощта на Иван Рилски, както и редица други подобни сцени. А всички тия пасажии не откриваме и в рилската редакция.

По време на сравняването на отделните редакции обаче се натъкнах и на един малко изненадващ факт. В новооткритата московска редакция липсват и редица подробности, които съществуват в рилската редакция на повестта. И изобщо московският текст се отдалечава значително от Владиславовия оригинал. Това ме накара да диря другаде основния първоисточник, използван от нейния автор.

Едва когато направих сравнение между текста на московската редакция на повестта и Житието на Иван Рилски от Димитър Кантакузин, открих основния източник, използван от автора ѝ. Оказа се, че книжовникът е познавал тази Кантакузинова творба и е преписал цели пасажии от нея. Онова, което установява Б. Ст. Ангелов при публикуваната от него редакция на повестта за Иван Рилски, и тук се повтаря — книжовникът е използвал и Димитър Кантакузин, и Владислав Граматик.¹⁶

При създаването на московската редакция изглежда, че авторът ѝ се е придържал много по-близо до текста на Димитър Кантакузин, отколкото авторът на редакцията, публикувана от Б. Ст. Ангелов. За доказателство на това предположение ще приведа три кратки пасажии от трите произведения — Житието на Иван Рилски и двете нови редакции на повестта:

Димитър Кантакузин. *Житие на Иван Рилски*

„Марѣн бл҃гочѣстивон цр҃кн шѣше показуѡуть дѣло н роукоу помощн молеть подати, Марѣн, гл҃ю, еже дшевнын тѣлесное повѣждающон бл҃городіе, Георгїа бо хвалюбнѣйша деспоте сръбскаго соущн дѣщн, жена прилоучн се цр҃твющоמוу ѡца быти.¹⁷

Б. Ст. Ангелов. *Нова редакция на повестта за Иван Рилски*

Н абїе со тщенїемъ ѡндоша ко бл҃гочестївон цр҃цы Марѣн, молаще ю н рѣкѡ помощн просать подати нмъ н испросити нмъ оу цр҃а грамотное повеленїе, еже подати нмъ о(т)ца тело. Беше бо сїа Марїа Георгїа

¹⁶ Б. Ст. Ангелов. Нова редакция на повестта за Иван Рилски, 249—252.

¹⁷ Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 99.

Хрстолюбиваго деспота сербскаго свѣщн дѣщн, жена же прѣлвчн са црствю.
шомъ отца быти.¹⁸

Московска редакция на Рилската повест

Мадѣн блгочѣнвон црцн шѣше показѣж дѣло н рѣкж помощн млѣе
подати, Мадѣе, гла нжже дѣшевнѣ тѣлеснжж повѣжажща блгородѣе,
Гевгѣа хрлюбиваго деспоте свѣщн дѣщн, жена прнлоушѣаса црствж-
шомъ оцѣ быти (л. 177б).¹⁹

Както се вижда от приведените примери, между пасажите от Кантакузиновото Житие на Иван Рилски и московската редакция има поразителна близост. Известна близост има, разбира се, и между другата редакция и Житието на Иван Рилски от Димитър Кантакузин.

От цитираните, а и от други пасажи се установява естествено близост и между редакцията, публикувана от Б. Ст. Ангелов, и московската редакция. Като изтъкваме това обаче, трябва веднага да заявим, че тези две редакции не се покриват. Едно цялостно сравнение между тях показва, че са две съвсем различни редакции. Те се приближават една до друга, но само в ония пасажи, които са преписани от Кантакузиновото Житие на Иван Рилски.

В московската редакция преписаният текст от творбата на Димитър Кантакузин е много по-голям, отколкото в другата редакция. Интересно е, че непосредствено след заглавието на московската редакция на повестта, в което се съобщава, че тя е дело на Владислав Граматик, книжовникът започва веднага да преписва от произведението на Димитър Кантакузин. Ще си позволя да цитирам този случай:

Димитър Кантакузин. Житие на Иван Рилски

Нъ зде словомъ бывшоу ми, ноужде поутѣ шѣствующѣн повѣстн
н нѣкаа ѿ тоуждѣнхъ къ себѣ прѣстн, н не тоуждѣнхъ, нъ н свѣлв
нашнхъ.²⁰

Начало на московската редакция

Нжжа пѣтѣ шѣствующѣн повѣстн н нѣкаа ѿ тѣжѣн къ себѣ прѣати,
н не тоуждѣн нж н свѣлв нашн (л. 169а).²¹

Авторът на московската редакция на Рилската повест преписва и прередактирва твърде много редове от Кантакузиновото Житие на Иван Рилски. По всяка вероятност той се е насочил към тази творба на Димитър Кантакузин поради сбитостта на неговото повествование. На отделни места обаче книжовникът обръща поглед и към рилската редакция на Владиславовата повест. За доказателство ще приведа няколко примера:

¹⁸ Б. Ст. Ангелов. Нова редакция на повестта за Иван Рилски, с. 225.

¹⁹ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 228.

²⁰ Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 95.

²¹ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 224.

В Житието на Иван Рилски от Димитър Кантакузин авторът на московската редакция не е намерил подробни сведения за тримата братя, възобновители на Рилския манастир. Там не се споменават нито техните имена, нито името на баща им. Не се съобщава също така и как се нарича родното им село:

Моужіе тогда нѣцѣн тріе самообратїа, самѣ сѣненства оукрашенн, родѣмъ Блзгаре, ѡ прѣдѣлѣ Вел'боужьскаго...²²

В рилската редакция на повестта, написана от ръката на Владислав Граматик, намираме всички ония подробности за тримата монаси, изпуснати от Димитър Кантакузин. Ще посоча само част от тях:

... Блзгаре же родимъ, при Вел'боуждн на селѣ нѣкоторѣ живоуще, Граннца же оубо томоу прозванїе нмоущоу, самимъ сѣненства оукрашенн... братїе соуще по плзтн, снмве же нже добръ зѣло стѣльствомъ оупасшаго въ днн оны словесное стадо Хво, нже въ Кроупницѣ блаженнѣншаго епкѡпа куръ Іакѡве...²³

В белградската редакция са съкратени някои от подробностите, отнасящи се до монасите, възобновители на Рилския манастир. Изпуснат е и изразът, с който се уточнява името на родното им село. Припомням този факт, защото той дава възможност да се стигне до заключението, че авторът на московската редакция не е познавал белградската.

В московската редакция ние откриваме сведенията от рилската редакция, прередактирани, разбира се:

Мжжіе тогда нѣцѣн тріе самообратїа, самѣ сѣненства оукрашенн, родѣмъ блзгаре, снмве блаженнѣншаго епкѡпа кѣ Іакѡва, нже добръ оупасшаго словесное стадо Хво, нже въ Кроупницѣ, ѡ прѣдѣлѣ Бѣзѣжѣ, на селѣ садаше зовомо Граннца (л. 176а—176б).²⁴

Сравняването на цитираните пасажии показва категорично, че авторът на московската редакция е познавал и е използвал като извор рилската редакция на повестта. В подкрепа на това становище ще приведа още един пример:

В житието на Иван Рилски от Димитър Кантакузин, както вече бе изтъкнато, не се споменават имената на тримата братя, възстановители на манастира. И тях, както и другите сведения за монасите, книжовникът е намерил в една от първите две редакции. Сравняването показва, че е използвана рилската редакция на повестта:

В рилската редакция четем: ѡ ннх же ѡвѣз оубѡ званїемъ нарнцааше се Іѡасаф...²⁵

²² Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 98.

²³ Там же, с. 76.

²⁴ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 228

²⁵ Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски, с. 76.

В белградската редакция преписвачът е сгрешил и вместо „званіемъ“ е изписал „знаменіемъ“: ѡт ннх же ѡвѣ ѡубѡ знаменіемъ нарнцааше се йѡасафъ...²⁶

В московската редакция срещаме, както в рилската, „званіемъ“: ѡ ннх же ѡвѣ ѡубѡ званіе нарнцааше двѣ йѡасафъ... (л. 176б).²⁷ Тук книжовникът погрешно е вмъкнал името на Давид преди това на брат му Йоасаф, но след това оправя грешката си.

В московската редакция на Рилската повест, изградена преди всичко върху част от Кантакузиновото Житие на Иван Рилски и отчасти върху Владиславовата рилска редакция, взима превес описанието на историческите събития. Определено внимание към историческото минало се проявява още в самото начало на московската редакция. Но то проличава особено ярко, когато се вгледаме в цялостната композиция на творбата. Уводната ѝ историческа част е много по-пространна в сравнение с нейната същинска част — повествованието за дейността на тримата братя възстановители на манастира и за пренасянето на мощите на Иван Рилски от Търново в Рила. Историческата част обхваща две трети от цялото съдържание на московската редакция на повестта. От всичко 11 листа, които заема цялата повест (л. 169а—179б), тази уводна част обхваща около 7 листа и половина (от л. 169а до л. 176а), докато останалата част заема 3 листа и половина (от края на л. 176а до л. 179б). Това изменя значително цялостния облик на тази редакция в сравнение с другите редакции на повестта.

Новооткритата московска редакция на Рилската повест има подчертано летописно звучене. Тя е важен документ за големия интерес, който са будили през вековете произведенията за Иван Рилски от Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. Те не само са били четени и преписвани, но и пре редактирани от книжовниците.

²⁶ Г. Данчев. Владислав Граматик. С., 1969, с. 111.

²⁷ Г. Данчев. Нова редакция на Рилската повест на Владислав Граматик, с. 228.

Е. П. НАУМОВ (СССР)

**СЕРБСКИЕ ГЛАВЫ И РАЗДЕЛЫ РУССКОГО ХРОНОГРАФА
(ИТОГИ И ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ СЕРБСКИХ ИСТОЧНИКОВ
ХРОНОГРАФА РЕДАКЦИИ 1512 Г.)**

При анализе русско-балканских культурных связей эпохи феодализма закономерно одно из самых важных мест принадлежит Русскому хронографу, сыгравшему большую роль в развитии русской и южнославянской историографии и литературы. Широкая и разнообразная панорама многовекового исторического повествования Русского хронографа, естественно, вызвала не только особый интерес многих ученых, но и оживленные дискуссии о составе его, о месте и времени создания этого любопытного средневекового памятника, об использованных в нем источниках. В последнее время вышли в свет новые работы, посвященные не только общим вопросам датировки и происхождения хронографа (в особенности — его редакции 1512 г.),¹ но и проблеме использования в его тексте отдельных южнославянских источников².

Вместе с тем, несмотря на наличие обширной литературы, посвященной разным источниковедческим аспектам Русского хронографа, анализу русских и балканских его источников, несмотря на появление ряда новых выводов и наблюдений (в частности, в работах О. В. Творогова, Б. М. Клосса, отвергнувших гипотезу А. А. Шахматова о датировке первой редакции хронографа 1442 г.), многие текстологические проблемы, связанные с этим значительным памятником средневековой культуры, остаются еще неясными или спорными. По нашему мнению, среди таких важных и еще недостаточно изученных проблем особое внимание должен привлечь вопрос о сербских источниках, использованных в хронографе.

Как известно, важность такого подробного анализа сербских источников хронографа обусловлена не только тем, что сербские сюжеты (мы

¹ Б. М. Клосс. О времени создания Русского хронографа. — ТОДРЛ, 26. Л., 1971; О. В. Творогов. Древнерусские хронографы. Л., 1975; В. И. Буганов. Отечественная историография русского летописания. М., 1975.

² Л. В. Горина. Антиеретическое сочинение Евфимия Тырновского в Русском хронографе редакции 1512 г. (К истории болгаро-русских культурных связей конца XIV — начала XVI в.). — В: Балканские исследования (Проблемы истории культуры). М., 1976; Е. П. Наумов. Свидетельства сербских летописей в составе Русского хронографа (К истории русско-сербских культурных связей XV в.). — Советское славяноведение, 1976, № 4.

имеем в виду в данном случае рассказ о событиях сербской истории с конца XII и до середины XV в.) занимают в повествовании видное место, что сербские главы и разделы гораздо больше, нежели соответствующие болгарские и византийские той же эпохи (заметим также, что материал для болгарских и византийских разделов также во многом почерпнут из сербских памятников). Следует подчеркнуть, что использование сербских источников рассматривалось в исторической литературе в гораздо более широком плане, как свидетельство интенсивных русско-сербских и русско-балканских связей XV—XVI вв., как доказательство при решении спорных вопросов о датировке и месте создания Русского хронографа (на Балканах или же на Руси),³ о личности создателя хронографа (по мнению А. А. Шахматова, им был сербский книжник Пахомий Логофет) и т. д. Нетрудно заметить, что появление новых точек зрения на проблему происхождения данного памятника (в противовес общепринятым ранее мнениям А. А. Шахматова) вызывает необходимость и тщательного исследования сербских источников хронографа, которое может содействовать и выяснению других спорных вопросов.⁴

Вполне понятно, что теперь, на новом этапе изучения древнерусских хронографов, когда в советской историографии особое внимание привлекают русские источники хронографа ред. 1512 г. (в работах Б. М. Клосса и О. В. Творогова), становится не менее важной и обстоятельной оценка итогов и задач соответствующего анализа сербских и других южнославянских материалов этого памятника, внимательного разбора и учета тех накопленных в литературе выводов и наблюдений, которые касаются и разделов по всеобщей истории (как известно, в хронографе они были созданы по южнославянским переводам византийских хроник и других исторических сочинений), и специально разделов по истории Сербии, Болгарии, Византии в XII—XV вв.

По нашему мнению, значимость именно такой постановки вопроса подчеркивается двумя обстоятельствами. Во-первых, ввиду чрезвычайной тематической и хронологической широты Русского хронографа и наличия достаточно обширной литературы, к тому же изобилующей разными мнениями по названным нами выше источниковедческим проблемам, нередко оказываются забытыми и „затерянными“ некоторые весьма любопытные и аргументированные положения, требующие затем вновь их „повторения“ в историографии. Пожалуй, одним из наглядных примеров такого непонятого „забвения“ конкретных достижений в разработке источников хронографа ред. 1512 г. является вопрос о наличии сербских летописей среди памятников, использованных составителем хронографа.⁵

Вторым обстоятельством, представляющим интерес в данной связи, является вопрос, как именно использовал составитель хронографа до-

³ М. А. Алпатов. Русская историческая мысль и Западная Европа. XII—XVII вв. М., 1973, 153—157.

⁴ О. В. Творогов. Указ. соч., с. 185; Е. П. Наумов. Свидетельства..., с. 44.

⁵ Е. П. Наумов. Свидетельства..., с. 47, 50 (и прим. 37); С. П. Розанов. Житие сербского деспота Стефана Лазаревича и русский хронограф. — Изв. Отд. русск. яз. словесн., т. XI. СПб., 1906, кн. 2, 90—91. Как мы показали в названной выше статье (Свидетельства...), высказанные обычно мельком мнения о наличии сербских летописей (И. Руварца, П. Поповича, С. П. Розанова) остались незамеченными в литературе.

ступные ему источники (в том числе сербские), т. е. сам ли он сводил отобранные им свидетельства из разных сочинений, сокращая или дополняя необходимые ему сообщения,⁶ или же использование некоторых памятников вовсе не было непосредственным. В данном случае мы хотим напомнить, что еще А. Н. Поповым была отмечена возможность использования составителем хронографа каких-то выписок или выборок хронографического типа, как писал А. Н. Попов, „сборание столь многочисленных источников могло значительно облегчаться *историческими сборниками*, в которых помещалось несколько больших сочинений и множество мелких исторических статей“⁷. Важность анализа именно этих аспектов истории возникновения Русского хронографа, по нашему мнению, еще более возрастает потому, что нам известны такие хронографические выборки и выписки не только на Балканах (что особенно подчеркивал сербский ученый С. Новакович),⁸ но и на Руси⁹.

Вполне понятно, что эта последняя сторона заслуживает при изучении структуры хронографа пристального внимания, поскольку даже и после появления работ Б. М. Клосса и О. В. Творогова датировка первой его редакции все еще остается спорной (как известно, выводы их в известной мере расходятся, а некоторые ученые не считают обоснованной предложенный ими хронологический „сдвиг“ датировки — к концу XV или даже к 1512 г.¹⁰ Нетрудно заметить, что именно в связи с появлением новых (к тому же более поздних, нежели предложенная А. А. Шахматовым дата 1442 г.) датировок приобретает большое значение изучение этих предварительных и первоначальных этапов в создании Русского хронографа; если ранее, согласно гипотезе А. А. Шахматова, можно было считать вполне вероятным, что в 1442 г. сербский книжник Пахомий Логофет сам мог собрать на Руси и использовать разнообразные сербские и другие южнославянские источники (кстати, в их числе — и возникшие лишь незадолго до того, в частности, Житие сербское деспота Стефана Лазаревича), то теперь, когда создание Русского хронографа должно быть отодвинуто к 1512 г. (или же к 1488—1494 гг.), как это указывается в работах Б. М. Клосса и О. В. Творогова, явно возрастает не только хронологический „интервал“ между датой создания хронографа и временем возникновения сербских источников XIV—XV вв., но и вероятность того, что между хронографом ред. 1512 г. и его первоисточниками находились промежуточные, предварительные формы и этапы осмысления и собирания обширного материала из разных памятников, становления той историографической концепции, которая отражена в Русском хронографе.

⁶ О. В. Творогов. Указ. соч., с. 33 и др.; Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , 53—54.

⁷ А. Н. Попов. Обзор хронографов русской редакции. Вып. 2. М., 1869, с. 20.

⁸ S. Novaković. Clanci hronografa trojadika o Srbima i Bugarima. — Starine, knj. X, 1878, s. 48—49, 51.

⁹ Б. М. Клосс. Иосифо-Волоколамский монастырь и летописание конца XV — первой половины XVI в. — В: Вспомогательные исторические дисциплины. Т. VI. Л., 1974, 118—119 (о сборнике Вол. № 583, который говорит нам, видимо, не о переработке, а о подготовке хронографа).

¹⁰ М. А. Алпатов. Указ. соч., с. 156.

Дав такую оценку общего состояния разработки источниковедческих проблем данного памятника, мы считаем необходимым в этой статье остановиться лишь на том, как в историографии освещались сербские источники по истории феодального сербского государства (XII—XV вв.), сообщения которых в той или иной мере вошли в состав хронографа ред. 1512 г. Такие рамки статьи обусловлены тем, что этим проблемам, как известно, почти не посвящались специальные работы,¹¹ а рассмотрение их (более или, — при этом чаще, — менее обстоятельное) производилось обычно в работах обзорного плана или же в трудах на другие темы. Между тем, сербским и другим южнославянским источникам по всеобщей истории (т. е. переводным — с византийских оригиналов) были посвящены специальные монографические исследования и издания текстов.¹²

Начать наш разбор использования собственно сербских источников Русского хронографа, как нам представляется, следует с той работы, которая была проделана русским ученым А. Н. Поповым (1841—1881). По нашему мнению, в данной связи при оценке его анализа сербских источников хронографа необходимо учитывать то обстоятельство, что в 40—60-х гг. прошлого столетия проводились весьма плодотворные исследования средневековых сербских памятников (русскими, сербскими и чешскими учеными), причем многие из этих сочинений впервые стали тогда достоянием науки.¹³ Следует особо подчеркнуть, что А. Н. Попов, имея таким образом возможность использовать работы и публикации материалов по средневековой Сербии (в том числе — подготовленные О. М. Бодянским, П. Шафариком, П. Лавровским, Дж. Даничичем и др.), в свою очередь содействовал расширению источниковедческой базы исследований сербского средневековья и русско-сербских культурных связей, дав первое издание (в своем „Изборнике“) русской редакции весьма важного источника XV в., вошедшего в Русский хронограф — Жития сербского деспота Стефана Лазаревича, написанного болгарским автором Константином Костенчким.¹⁴

Опираясь на эти достижения исторической науки той поры в плане изучения южнославянских средневековых памятников и их русских списков, на свои глубокие познания текстологии разных рукописей и редакций Русского хронографа, А. Н. Попов сумел в своей работе дать и достаточно широкую картину составных частей этой громадной историографической компиляции, впервые включившей в панораму всемирной

¹¹ См. здесь, прим. 5 и 8.

¹² В. М. Истрин. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893; Хронографы в русской литературе. — ВВр, IV, 1898; Книги временныя и образные Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I. Пг., 1920; П. О. Потапов. Судьба хроники Зонары в славяно-русской литературе. — Изв. Отд. русск. яз. словесн., XII, 1917; и др.; А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1—2. М., 1866—1869; М. А. Алпатов. Указ. соч., 153—156; В. И. Буганов. Указ. соч., 107—119, 297—301.

¹³ Е. П. Наумов. Из истории русско-сербских культурных связей 40—60-х гг. XIX в. — В: Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977.

¹⁴ Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. Собрал и издал А. Попов. М., 1869, 92—130 (по рук. Троице-Серг. собр. № 686).

истории и разделы о прошлом славянских (русского, болгарского и сербского) народов. В соответствии с поставленными им таким образом задачами, в первом выпуске своего „Обзора“ он, сделав ряд общих замечаний, произвел предварительную „разметку“ содержания хронографа ред. 1512 г. (по главам) в сопоставлении с выявленными им источниками — русскими, болгарскими и сербскими. Прежде чем перейти к разбору сербских глав и разделов памятника в вып. 1 работы А. Н. Попова, нам хотелось бы обратить внимание на некоторые из его общих соображений, которые, как нам кажется, представляют немалый интерес.

Так, в частности, заслуживает внимания общий тезис А. Н. Попова, что хронограф древней редакции, который Поповым датировался 1512 г., „собран из византийцев, — Манассии, Амартола, Зонары, Малалы, — библейских книг, из южнославянских и русских летописей“¹⁵. Мы специально в данном случае подчеркиваем, каким был взгляд Попова на южнославянские летописи, поскольку его мнения по этому вопросу (например, относительно наличия сербских летописей здесь) постепенно менялись, и в результате такого изменения критериев А. Н. Попов, как мы уже показали, пришел потом к отрицанию присутствия свидетельств сербских летописей среди материалов хронографа ред. 1512 г.¹⁶ Вместе с тем для характеристики исходной точки анализа Попова (одновременно и суммы его текстологических наблюдений) следует указать, что, по его словам, в данном памятнике „редко две главы взяты сряду из одного источника, редко глава не составлена по нескольким авторам“¹⁷. По нашему мнению, этот чрезвычайно важный вывод А. Н. Попова все же не всегда нашел отражение в его конкретном анализе сербских глав и разделов хронографа, где обычно им указывался один, взятый в данном случае первоисточник (при этом иногда он давал сравнение с другими памятниками или же другими списками или редакциями хронографа).¹⁸

Так, например, Попов останавливается на содержании глав 96—104, где дано „Избрание отъ хождения царя Александра Македонска“. Здесь он отмечает, что в тексте хронографа ред. 1512 г. есть три статьи, отсутствующие в Еллинском Летописце (первая из них, по его словам, имеется в „Александрии“ сербской редакции — по рукоп. сборнику 1497 г. Кирилло-Белозерского монастыря); иными словами, наличие их сблизает текст хронографа с сербской „Александрией“, хотя „судя по языку“, утверждал Попов, „Избрание“ *сделано русским*“ (в доказательство этого вывода он приводит далее две глоссы).¹⁹ Мы привели в качестве примера этот разбор глав хронографа, связанных с сербской „Александрией“, потому что, как известно, во втором выпуске своего труда ученый считал, что над сербскими источниками хронографа „трудился серб“²⁰.

Перейдем теперь к разбору А. Н. Поповым глав и разделов по истории сербского государства XII—XV вв., где ученый сопоставлял текст хронографа по разным спискам (в частности, спискам, разделенным на

¹⁵ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, с. II.

¹⁶ Е. П. Наумов. Свидетельства...; с. 45.

¹⁷ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, с. III; О. В. Творогов. Указ. соч., с. 33, 178—179.

¹⁸ О. В. Творогов. Указ. соч., с. 180.

¹⁹ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, 119—120.

²⁰ Там же, вып. 2, с. 39; В. М. Истрин. Александрия...; с. 286.

главы, и т. наз. Толстовскому списку № 172, не имевшему такого деления на 208 глав)²¹ и указывал соответствующие сербские первоисточники. Начиная свой разбор текстом первого раздела из гл. 191 („О серьпскихъ деспотехъ“), Попов отмечал различия его с Толстовским списком, где было дано другое заглавие (с прямой ссылкой на заимствование из „жития св. Симеона и Саввы“) и начало раздела²² (в данной связи отметим любопытные детали: приведенную дату правления Стефана Немани — 6642 г. от сотворения мира и наименование сербских земель „Диоклинией и Далматией“²³).

А. Н. Попов указал при этом, что текст этого первого раздела гл. 191 соединяют родословную сербской династии Неманичей с извлечением из жития сербского архиепископа Саввы. Сопоставление же доступных ему рукописей хронографа привело его к весьма важному выводу: „Можно думать, что Толстовский список в этом случае *ближе к первоначальному* виду хронографа; тем более, что та же родословная, в своем полном составе, приводится ниже отдельно и присоединенный к житию св. Саввы отрывок составляет часть ее“²⁴. Заметим, что столь веское заключение, которое осталось в труде ученого недостаточно аргументированным, привело его к мысли о необходимости проводить и далее сравнение текста хронографа с Толстовским списком, отыскивая, вероятно, материалы, позволяющие судить о его происхождении; вместе с тем, однако, здесь (как и далее) Попов не сопоставлял детально соответствующие разделы с текстом жития Саввы, не прослеживал, что и как именно извлек из этого источника составитель Русского хронографа.

Поэтому-то и далее ученый ограничивается краткими замечаниями по поводу тех или иных разделов: „извлечение из жития св. Саввы“ — о болгарском разделе гл. 191 и о втором разделе гл. 192 („О Серьпскомъ Савъ“).²⁵ Правда, несколько обширнее его наблюдения относительно сербского раздела гл. 193; по его словам, здесь, „несмотря на всю краткость изложения в хронографе, удерживаются постоянно выражения жития св. Саввы“ (например, о сербском короле Радославе — что он был благ, женопокорив и врежден умом).²⁶ Наконец, в связи с первым разделом гл. 194 (о Савве Сербском) А. Н. Попов подводил итог рассмотрению первоисточника названных сербских разделов нашего памятника; он указывал, что они-заимствованы „из жития св. Саввы Доментиана. *Не подлжит*, кажется, *сомнению*, что это *извлечение* сделано было *не русским* собирателем хронографа. Родословие сербских деспотов, взятие Цариграда латинами (по Толстовскому списку), царство Асена Болгарского, все это — связанные близко между собою *рассказы*, вероятно, целиком перенесенные *из сербского летописца*“²⁷.

Эти соображения А. Н. Попова, по нашему мнению, заслуживают особого внимания. Прежде всего мы можем отметить, что и здесь (как и

²¹ О. В. Творогов. Указ. соч., с. 184 (ныне это список ГПБ, IV. 143, относящийся к западнорусской редакции).

²² А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, 188—189.

²³ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ), т. 22, ч. 1, 1911, с. 388.

²⁴ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, с. 189.

²⁵ Там же, с. 189, 190, ср. с. 191 — об этом рассказе в Толстовском списке.

²⁶ А. Н. Попов. Указ. соч., с. 191.

²⁷ Там же, с. 192.

в некоторых других случаях, о чем мы уже писали) ученый допускал использование в Русском хронографе сербских летописных материалов, однако позднее эта мысль им была оставлена, притом без конкретной проверки по имевшимся уже изданиям сербских летописей.²⁸ Вместе с тем чрезвычайно интересна его гипотеза о существовании *сербских* извлечений или сокращений биографии Саввы Сербского, которые образуют тематическое единство сообщений о событиях конца XII и начала XIII вв. и, как показал позднее С. Новакович, наглядно соотносятся со статьями опубликованной им аналогичной выборки из сборника Богишича.²⁹ Как нам представляется, следует подробнее остановиться на аргументации тезиса Попова о том, что русский составитель хронографа не сокращал сам жития Саввы, а лишь использовал доступную ему (сербскую) выборку исторических свидетельств из этого источника.

Так, например, очень интересно брошенное мельком замечание ученого, что он видел любопытный список жития Саввы Сербского (*русское сокращение его*), который не имеет отношения к хронографу.³⁰ Действительно, огромные источниковедческие познания А. Н. Попова могли подсказать ему возможность существования сходного сокращения, созданного еще в Сербии. Такая возможность казалась тем более убедительной, что жития Саввы (как произведение Доментиана, так и сочинение Феодосия) были созданы еще в XIII в.; сам же хронограф, по мнению Попова, возникает в 1512 г., тогда как житие Саввы на Руси появилось (или же стало более известным) в 1517 г., согласно приведенной здесь же Поповым записи в списке Кирилло-Белозерского монастыря (№ 30/1269).³¹ Как правильно отмечает О. В. Творогов, эта запись вовсе не доказывает, что на Руси впервые познакомились с данным сербским памятником лишь в 1517 г.³² Между тем, по нашему мнению, недостаточность давней ссылки Попова на запись 1517 г. несколько не снижает ценность высказанной им мысли о сербской выборке известий из жития Саввы; к сожалению, ученый сам позднее отказался от этой идеи, как видно из второго выпуска его труда (впоследствии, как известно, эту точку зрения отстаивал сербский буржуазный историк С. Новаковић, о чем мы скажем ниже).

Разумеется, такое сравнение со вторым выпуском труда А. Н. Попова напрашивается и по чтении тех страниц, которые ученый посвятил в первом выпуске своей работы весьма любопытному разделу „Родословие сербских деспотов“ (в гл. 194). Позднее Попов несколько подробнее остановился на вопросе, как в данном случае материал сербских первоисточников был использован составителем хронографа (об этом скажем ниже); здесь же, в первом выпуске, он лишь заметил, что в списках, разделенных на главы, происходит повторение родословной Неманичей (из гл. 191). Напротив, в Толстовском списке эта родословная помещена перед статьями из жития Саввы Сербского и вначале резко отличается от текста других списков; такие же различия в Толстовском и всех других списках отмечает он и для „второго родословия“ сербских правителей (в гл. 194)³³.

²⁸ Е. П. Наумов. Свидетельства... , с. 45.

²⁹ См. здесь, прим. 8, 52—59.

³⁰ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, с. 193.

³¹ Там же, 192—193; О. В. Творогов. Указ. соч., с. 185.

³² О. В. Творогов. Указ. соч., 185—186 (к сожалению, автор не упоминает здесь, о каком житии Саввы идет речь).

³³ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, 194—195.

Разбор сербских разделов памятника А. Н. Попов продолжил, перейдя затем к гл. 197. Он указывает, что начиная с этой статьи (раздел „Царство Сербское“) источником хронографа служит житие сербского короля Стефана Дечанского. По словам ученого, „начало рассказа *разнится* по спискам“, в частности, он приводит здесь первые строки этого раздела по Толстовскому списку, действительно, несколько отличающиеся (преимущественно стилем изложения) от текста ред. 1512 г.³⁴

В данной связи весьма важно подчеркнуть, что исследователь не ограничился при этом лишь таким сопоставлением статьи по разным рукописям хронографа, чему, как мы видим, он придавал особое значение (в частности, отличиям Толстовского списка № 172). Здесь он поставил вопрос и о сравнении рассказа хронографа с первоисточником — второй биографией Стефана Дечанского, которая обычно в литературе приписывается перу Григория Цамблака, и сделал вывод, что „несмотря на краткость изложения, рассказ хронографа очень близок к своему источнику“³⁵.

Вывод этот в целом, разумеется, не вызывает сомнений, однако в данном случае аргументации А. Н. Попова все же, на наш взгляд, недостает бесспорной источниковедческой надежности. В самом деле, в доказательство ученый приводит здесь сравнение текста хронографа (но лишь по Толстовскому списку) и списка жития из Макарьевских миней,³⁶ тогда как он должен был провести иное сопоставление, учитывая различия текста двух основных видов ред. 1512 г. (т. е. отличия Толстовского списка от других, о чем он уже замечал выше) и несамостоятельность списка биографии Стефана Дечанского (из миней), его зависимость либо от хронографа, либо от основных редакций жития (сербской и русской). Недостаточность такой аргументации Попова становится тем более ясной, что уже в 1857 г. хорватский историк И. Кукулевич-Сакцинский опубликовал полностью второе житие Стефана Дечанского по одному из списков русской редакции, представленному проф. А. В. Горским, а в 1859 г. список сербской редакции жития был издан сербским ученым Я. Шафариком.³⁷ Оба эти издания были известны А. Н. Попову.³⁸

К сожалению, такого сравнения текста хронографа с этими первоначальными редакциями второго жития Стефана Дечанского ученый не провел и при анализе содержания гл. 198 „Царство Сербское Стефанов“. Он указал только, что „все эти статьи (из гл. 198 — Е. Н.) заключают в себе продолжение начатого извлечения из жития св. Стефана Григория Цамблака“³⁹. Следует отметить также, что в данной связи Попов не коснулся важного вопроса, затронутого им ранее (применительно к выборкам из жития Саввы, написанного Феодосием), а именно — кем было сделано это „извлечение“ — сербским или русским книжником.

В общем так же кратки были суждения А. Н. Попова по поводу небольшого раздела „Царство Сербское“ (о правлении Душана и Уроша — из гл. 199). Мы уже указывали, что на этом этапе работы над хроногра-

³⁴ А. Н. Попов. Указ. соч., с. 198; ср. ПСРЛ, т. 22, ч. I, с. 403.

³⁵ Там же, вып. 1, с. 198.

³⁶ Там же, с. 198—199 и 200.

³⁷ Е. П. Наумов. Из истории русско-сербских средневековых связей (Второе житие Стефана Дечанского в сочинениях Иосифа Волоцкого). — УЗИС, XXVI, 1963, с. 37, прим. 2.

³⁸ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 39.

³⁹ Там же, вып. 1, с. 200.

фами ученый считал его „открытвом сербской летописи“⁴⁰. Правда, позднее он, не проводя сравнения с доступными ему тогда изданиями сербских родословов и летописей, отказался от этой точки зрения, которая, по нашему мнению, все же не лишена некоторых оснований⁴¹.

Гораздо более подробно останавливается Попов на сербском разделе из гл. 201 — красочном описании Марицкой битвы 1371 г. и гибели Мрнявчевичей. Совершенно правильно заключение ученого, что „источник этой статьи — предисловие сербского инокa Исайи, переводчика Дионисия Ареопагита, приспособленное к летописному рассказу“; весьма показательно, что исследователь, рассматривая текст раздела по разным спискам хронографа, указывал на наличие в Толстовском списке „прибавления“, отсутствующего в данной записи монаха Исайи.⁴²

Завершая разбор всех этих сербских глав и разделов Русского хронографа, рассмотренных в первом выпуске труда А. Н. Попова, мы можем отметить, что при анализе сербских известий (из глав 202—204 и 206), восходящих, как известно, к житию сербского деспота Стефана Лазаревича,⁴³ ученый обращал внимание преимущественно на сравнение соответствующих текстов по разным спискам хронографа (не только Толстовскому № 172, но и Погодинским №№ 1439—1441, 1443 и др.)⁴⁴.

Суммируя все эти наблюдения и выводы, полученные в результате анализа содержания хронографа, источников его отдельных частей, А. Н. Попов во втором выпуске своего „Обзора“ подробнее изложил свою концепцию происхождения и датировки данного памятника, разных его редакций. Вполне понятно, что при этом он особое внимание уделял переводам (в том числе южнославянским) и оригинальным сербским сочинениям, использованным в хронографе, и решение важных текстологических вопросов нередко ставил в зависимость от наличия соответствующих сербских источников. Так, в частности, ученый указывал, что хронограф не переведен целиком с греческого, а „собран славянином“, поскольку уже существовало несколько переводов византийских хроник.⁴⁵ Более того, такая задача облегчалась тем, что „для собирателя 15 века самые разнообразные источники могли совмещаться в нескольких рукописях“, поскольку тогда уже имелись сборники исторического содержания, объединявшие разные произведения (обычно тематически близкие). Весьма важно, что в данной связи Попов указывал на среднеболгарский сборник 1345 г. (Син. № 38), на сборник XV в. из собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, включающий жития Стефана Дечанского и Стефана Лазаревича.⁴⁶

Все это подводило А. Н. Попова к выводу, что первоначальный хронограф был южнославянским, что затем он был принесен в Россию, где в 1512 г. был дополнен русскими статьями и глоссами; тогда „по всему хронографу от начала до конца прошла рука русского книжника“, и этого редактирования (в частности, „сглаживания“ сербизмов), по мнению ученого, „не избежали и статьи специально сербские и болгарские по юго-

⁴⁰ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, с. 201.

⁴¹ Е. П. Наумов. Свидетельства..., с. 45 и 55.

⁴² А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, 202—203.

⁴³ О. В. Творогов. Указ. соч., 183—184.

⁴⁴ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 1, 205—212; об этих списках см. также: О. В. Творогов. Указ. соч., с. 184.

⁴⁵ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 6, 16.

⁴⁶ Там же, с. 21, ср. с. 16, 20.

славянской истории⁴⁷. Примечательно, что именно эти материалы послужили главным основанием данного вывода Попова, который писал, что „более всего в югославянском происхождении нашего хронографа убеждает состав *статей болгарского и сербского сочинения*“. При этом ученый рассуждал следующим образом. Если бы эти южнославянские разделы были бы лишь отрывками местных балканских *летописей*, то их, вероятно, мог бы включить в хронограф и русский книжник; „но они все, за небольшим исключением, собраны из *отдельных* сочинений и с таким знанием дела, что обнаруживают в составителе их ближайшее знакомство с югославянской письменностью и историей⁴⁸“.

Любопытно также, что именно анализ сербских разделов памятника (в частности, родословной сербских правителей) привел Попова к мысли, что ярче всего „следы хронографа югославянского извода“ сохранились в названном выше Толстовском списке № 172.⁴⁹ Повторяя свое мнение, изложенное в первом выпуске труда, ученый замечал, что этот список „полнее, напр., в родословии сербских деспотъ. На это дополнение обращаю особое внимание“, поскольку родословная в Толстовском списке и других „взята из одного и того же источника“⁵⁰.

Вполне понятно, что А. Н. Попов, придавая столь большое значение сербским и болгарским источникам при решении проблем возникновения хронографа, вновь останавливается здесь на использованных в хронографе сочинениях по истории Сербии. Он замечает при этом, что „отдел сербских статей в хронографе несравненно богаче“, и это позволяет думать, что „*над собранием их трудился серб*“⁵¹. Этим сербским первоисточников Попов насчитал шесть: житие Саввы Сербского, второе житие Стефана Дечанского, „краткий отзыв“ о царе Душане, запись монаха Исаяи (1371), житие Стефана Лазаревича и заключительную статью (о запусении Сербского царства; она, как показал затем В. Ягич, также восходит к житию Стефана Лазаревича — по спискам полной редакции жития).⁵²

Далее А. Н. Попов коснулся вопроса об использовании этих сербских источников в тексте Русского хронографа. Поскольку положения Попова имели большое влияние на последующую литературу, а сам ученый в известной мере изменял свои выводы, изложенные в выпуске первом своего труда, мы рассмотрим здесь подробнее эти положения.

Прежде всего, разумеется, Попов обратился к житию Саввы Сербского, которое, как ему было известно, дошло в виде сочинения Доментяна и в переделке Феодосия (оба эти сочинения были уже в этому времени изданы: соответственно в 1865 и 1860 гг.). К сожалению, по необъяснимой погрешности Попов спутал эти издания, считая, что „составитель хронографа делал извлечения из подлинного, Доментянова, жития“⁵³ (но в действительности, как указал затем Ягич, был использован труд Феодосия)⁵⁴. А. Н. Попов здесь отметил, что это житие „внесено в

⁴⁷ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 21, ср. также с. 22.

⁴⁸ Там же, с. 23.

⁴⁹ Там же, с. 25.

⁵⁰ Там же, с. 24, прим. 41.

⁵¹ Там же, с. 39.

⁵² Archiv für Slavische Philologie (далее — ASP), II, 1877, с. 43, прим. 1.

⁵³ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 41.

⁵⁴ ASP, с. 37.

хронограф *в сильном сокращении*“, однако это было выполнено (в гл. 191—194) „с большим искусством, так что существенные факты, относящиеся к личности св. Саввы и политической истории Сербии, передаются почти все, с опущением отступлений и поучительной части жития“⁵⁵.

К сожалению, этот (в целом верный) вывод Попова не был подкреплен детальным разбором текста сербских глав хронографа и сравнением с самой биографией Саввы, который позволил бы автору выделить свидетельства, заимствованные из сербских летописей,⁵⁶ и тем самым подтвердить собственную догадку об использовании летописных материалов (см. выше, в первом выпуске его труда) или специальных выдержек из этого жития. Отказавшись от этой прежней мысли, ученый лишь указывает, что составитель хронографа только придавал „*летописный вид* своим выпискам“ из этого жития, а для этого „он помещает их не сплошь, но размещает под отдельными заглавиями, по хронологическому порядку“, поскольку данный источник предоставил для хронографа сведения по сербской истории с конца XII в. и до 1237 г. (смерть Саввы Неманича).⁵⁷

Мы можем отметить в данной связи, что А. Н. Попов, следуя и далее своей гипотезе об отсутствии материалов сербских летописей в составе Русского хронографа, пришел к неверным выводам и при разборе родословных сербских правителей, где он ограничился сопоставлением разных списков памятника (с особым вниманием к Толстовскому списку), но не сравнил этот раздел с опубликованными сербскими летописями и родословами. Между тем, такое сравнение показывает, что в действительности генеалогический перечень сербских династов был включен в хронограф не из жития Стефана Лазаревича, а из летописей; поэтому-то, как нам кажется, в хронографе и нет мифического родоначальника сербской династии — римского императора Лициния (это различие отметил и Попов).⁵⁸ Весьма показательно, что необоснованный вывод А. Н. Попова, полагавшего, будто „у собирателя (хронографа — прим. а.) не было под руками сербских летописей“⁵⁹, сыграл большую роль не только для признания Толстовского списка ближайшим к прототипу хронографа, как неоднократно подчеркивал в своей работе ученый, но и, как мы покажем ниже, для выступления В. Ягича в пользу русского происхождения памятника.

Далее в своем труде А. Н. Попов рассмотрел вопрос об использовании в хронографе второго жития сербского короля Стефана Дечанского. „По краткости самого источника, — пишет Попов, — извлечение из него хронографа *гораздо обширнее*, чем из жития св. Саввы. Многие места приводятся почти дословно, напр., речь Стефана к императору греческому, послание Стефана к брату и, наконец, чудеса, совершенные св. Стефаном по смерти.“⁶⁰ Любопытно, что здесь ученый, проведя более обстоятельное сравнение текста глав хронографа с первоисточником, пришел к важному заключению, что „извлечение“ из жития Стефана Дечанского для хронографа „*сделано было лицом, знакомым с сербскою историею*“. В самом деле, в хронографе говорится о втором браке короля Милутина, причем у него

⁵⁵ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 40.

⁵⁶ Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , 49—51.

⁵⁷ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 41.

⁵⁸ Там же, 42—43; Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , 45—46.

⁵⁹ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 43.

⁶⁰ Там же, 43—44.

от дочери Андроника Палеолога был сын Константин; между тем, отмечал Попов, „в житии соответствующего места мы не найдем, и собиратель хронографа *сочинил его сам* на основании рассеянных в житии показаний“⁶¹. Разумеется, вопрос об источниках этих глав еще нельзя считать решенным, но и в данном случае, по нашему мнению, нельзя исключать знакомства составителя с какими-то материалами сербских летописей,⁶² т. е. так же, как это удастся установить применительно к „краткому отзыву“ о царях Душане и Уроше, источник которого представлялся Попову неизвестным⁶³.

В оценке следующего сербского источника хронографа ред. 1512 г. ученый также несколько изменил свое суждение, как и о названной выше краткой статье (относительно правления Душана и Уроша). Так, например, ранее, в первом выпуске своей работы, запись Исаяи (1371) он находил „приспособленной“ к целям составителя хронографа; теперь же Попов полагал, что „сбиратель хронографа *выписывает дословно*“ этот рассказ о Марицкой битве 1371 г. и разгроме турками Мрнявчевичей.⁶⁴

Наиболее подробно, естественно, остановился А. Н. Попов на проблеме использования в хронографе последнего из основных сербских его первоисточников — жития деспота Стефана Лазаревича (1431), написанного Константином Костенчиком. Дав заслуженно высокую оценку этому сочинению как памятнику средневековой историографии и литературы, Попов показал, что для рассказа о сербской истории конца XIV и первой трети XV вв., для описания сербо-турецкой борьбы той поры „сбиратель хронографа“ из этого жития „сделал обширные извлечения“ (в гл. 202—203), опустив, однако, некоторые сообщения Константина Костенчича⁶⁵.

В частности, А. Н. Попов, опираясь на список жития из сб. Троице-Сергиевой Лавры (XV в.), изданный им в его „Изборнике“, указал, что из этого источника „вступление все опущено в хронографе, выписки его начинаются с 12 главы подлинника, именно с упомянутых уже выше родословных сербских деспотов, за которыми следуют рассказы о царе Лазаре, Косовской битве и далее о Стефане Лазаревиче“⁶⁶. Совершенно правilen вывод ученого, что повествование хронографа о событиях той поры благодаря использованию этого произведения приобретает большую тематическую широту, ценность свидетельства современника, поскольку житие описывает и отношения Сербии „к мусульманскому миру, к Византии, Валахии, Угрии и другим сопредельным ей землям“, а „как сочинение очевидца-современника оно сохраняет интересные подробности о времени водворения турок на Балканском полуострове“, в частности, „предлагает подробный рассказ об Амурате и Косовской битве, о Баязете и Тимур-Аксаке. . .“⁶⁷ К сожалению, в данной связи Попов обратил вни-

⁶¹ А. Н. Попов. Указ. соч., с. 44.

⁶² Љ. Стојановић. Стари српски родослови и летописи. Београд, 1927, с. 183; Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , с. 56.

⁶³ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 44 (Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , с. 55).

⁶⁴ Там же, с. 44.

⁶⁵ Там же, 45—47; О. В. Творогов. Указ. соч., с. 183.

⁶⁶ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, с. 48.

⁶⁷ Там же, 48—49.

мание лишь на эти любопытные эпизоды хронографа, сопоставив их с житием деспота Стефана и Никоновской летописью и таким образом установив наличие дополнений, сделанных „сборителем русской редакции“⁶⁸.

Именно поэтому, не продолжив исследования русских списков жития и не обнаружив текстов полной его редакции, не дав последовательного сличения глав хронографа с рассказом Константина Костенчко, Попов не смог указать источник последнего сербского раздела (из гл. 206), который восходил к полной редакции жития деспота Стефана.⁶⁹ Вместе с тем он не мог отметить и тех отличий или дополнений к рассказу Константина, которые, по словам С. П. Розанова, свидетельствовали о сербском происхождении составителя хронографа.⁷⁰

Подведем здесь итог рассмотрению труда А. Н. Попова и его анализа сербских источников хронографа. Не вызывает сомнения, что труд его имел большое значение для исследования разных списков и редакций Русского хронографа, его южнославянских (переводных и оригинальных) первоисточников, несмотря на отмеченную нами выше определенную неполноту текстологического изучения сербских глав и разделов. Как говорилось выше, здесь необходимо учитывать прежде всего, что Поповым не было проведено систематическое сравнение текста хронографа с правильно указанными им сербскими сочинениями; разумеется, такое тщательное и последовательное сопоставление помогло бы отказаться от ошибочных априорных тезисов (например, об отсутствии материалов, извлеченных из сербских летописей), с одной стороны, и развить, не отбрасывая преждевременно, весьма важные источниковедческие наблюдения и догадки (в частности, об использовании при подготовке текста хронографа каких-то выдержек исторического содержания или же целых сборников такого типа, группировавших соответствующие сочинения). В то же время широкий охват хронографических материалов и правильная в целом постановка вопроса о сербских источниках, естественно, позволили работе А. Н. Попова долгое время сохранять научное значение, по словам С. П. Розанова, оставаться „единственным капитальным пособием“ при изучении Русского хронографа.⁷¹

В данной связи мы можем согласиться с мнением С. П. Розанова, отметившего, что труд А. Н. Попова мог сохранять свое значение в течение многих десятилетий, поскольку „при медленном ходе разработки вопросов нашей литературы солидность этой работы *надолго отодвинула специальный интерес* к этому вопросу“. В самом деле, хотя появление труда Попова в известной мере оживило интерес к данной проблематике, вызвав отклики югославянских историков (Фр. Рачкого, И. Руварца, В. Ягича, С. Новаковича); все же в дальнейшем не было создано новых, столь же широких по охвату материала трудов о Русском хронографе и его источниках. Как известно, сам А. Н. Попов не продолжил своей работы над хронографами, а отдельные, нередко весьма интересные статьи и публикации других ученых по конкретным, но частным вопросам могли соот-

⁶⁸ А. Н. Попов. Указ. соч., вып. 2, 50—51.

⁶⁹ Там же, с. 53. О. В. Творогов. Указ. соч., 183—184.

⁷⁰ С. П. Розанов. Житие. . . , 92—93.

⁷¹ С. П. Розанов. Заметки по вопросу о русских хронографах. — Журнал министерства народного просвещения, 1904, январь, с. 92. Как известно, высокую оценку труду Попова дали А. А. Шахматов, Фр. Рачки, И. Руварца и др. ученые.

ветственно рассматриваться лишь как „частичная критика, а с нею и поправки работы Попова“⁷².

Вполне понятно, что для нас представляют здесь особый интерес те „поправки“ и дополнения к выводам А. Н. Попова, которые были сделаны в последующих работах применительно к сербским источникам Русского хронографа. Так, например, в 1873 г. сербский историк И. Руварац, рассматривая источники сербских хронографов, в целом подтвердил и выводы Попова насчет использованных в Русском хронографе сербских произведений. По словам Руварца, „собиратель“ сербского цароставника (хронографа) для рассказа об истории Сербии „черпал эти исторические отрывки“ из жития Саввы (в переработке Феодосия), жития Стефана Дечанского и Стефана Лазаревича, записи Исайи „о короле Вукашине“, тогда как „остальные более мелкие заметки взяты из кратких летописей“⁷³. Таким образом, И. Руварац, опираясь на работу Попова и поддерживая его положения об этих сербских источниках, исправил его ошибку и указал, что житие Саввы, ставшее частью хронографа, принадлежало перу Феодосия, а не Доментиана. Эти заключения Руварца были тем более важны, что он отметил прямую зависимость сербских хронографов от русского; при этом он, в отличие от А. Н. Попова, писал, что „по моему мнению, хронограф составлен в России“. Вместе с тем в этой краткой заметке Руварац сделал еще другие немаловажные выводы по поводу сербских первоисточников Русского хронографа.

В частности, он высказал верную догадку о существовании полной редакции жития Стефана Лазаревича — в отличие от краткой, известной тогда (вплоть до издания 1875 г. В. Ягича). Как мы уже указывали, Руварац сделал совершенно правильное заключение об использовании сербских летописей в хронографе (в данном случае, вероятно, он основывался на мыслях, высказанных в вып. 1 „Обзора“ А. Н. Попова). Руварац вмел с тем предположил, что „автор хронографа“, „быть может, имеперед собой ту рукопись“ из собр. В. И. Григоровича (Одесск. университета), „из которой д-р Я. Шафарик выписал житие деспота Стефана Лазаревича, так как в этой рукописи все три упомянутых жития, а также и краткая заметка о короле Вукашине“⁷⁴. К сожалению, в этой своей работе Руварац не провел последовательного сопоставления рассказа сербских хронографов с текстом русского и его сербскими первоисточниками, ограничившись лишь краткими ссылками на соответствующие места различных публикаций (включая издание Никоновской летописи).⁷⁵ Быть может, отчасти поэтому многие верные его тезисы и любопытные наблюдения остались незамеченными в литературе. В особенности это относится, как мы уже отмечали, к трактовке вопроса о наличии сербских летописных сообщений в составе хронографа.

Бесспорно, что в „частичной критике“ труда А. Н. Попова и его поправках и дополнениях, появившихся в литературе 70-х гг. XIX в., гораздо большее место принадлежит обзорной статье видного хорватского

⁷² С. П. Розанов. Заметки. . . , с. 92.

⁷³ Сборник Илариона Руварца, св. 2. Београд, 1934, с. 58; ср.: Е. П. Наумов. Свидетельства. . . , с. 47.

⁷⁴ Сборник Илариона Руварца, с. 59.

⁷⁵ Там же, с. 58 (отметим, что он не дал ссылок на „Изборник“).

слависта В. Ягича о сербских летописях,⁷⁶ в которой он, как отмечалось выше, уточнил выводы Попова о сербских источниках, указав на принадлежность жития Саввы Феодосию и на источник последней из сербских глав хронографа (т. е. полную редакцию жития деспота Стефана, изданную им в 1875 г.). К сожалению, В. Ягич, поскольку изучение состава хронографа не являлось его главной задачей, не провел также систематического сравнения его текста с сербскими первоисточниками, ограничившись лишь несколькими уточнениями положений Попова, не подвергнув их тщательной проверке на материале сербских разделов. Так, например, правильное указание его на сочинение Феодосия оказывается неполным, поскольку Ягич здесь же упоминает о существовании на Руси (уже к началу XVI в.) сокращенной биографии Саввы Сербского, восходящей к сочинению Феодосия, т. е. „третьей“ (или русской) редакции жития Саввы, однако не говорит о том, была ли использована в хронографе сербская или же эта „третья“ редакция данного агиографического памятника.⁷⁷

В особенности же, как мы уже отмечали ранее, заметна незавершенность и недостаточность анализа Ягича, как только речь заходит об использовании в хронографе сербских летописных свидетельств и о родословных сербских правителей из хронографа.⁷⁸ Приняв на веру тезис А. Н. Попова о недоступности сербских летописей для составителя и добавив со своей стороны еще несколько аргументов (как нам удалось показать, все же не слишком убедительных), Ягич утверждал, что в Русском хронографе „вся родословная“ была взята именно из жития Стефана Лазаревича, но не из сербских летописей.⁷⁹ Примечательно, что Ягич признавал особое умение составителя хронографа, извлекавшего „с совсем иным историческим тактом“ из сербских агиографических памятников все, что могло представлять для него историческую ценность; вместе с тем ученый (как и И. Руварац) считал, что сербские хронографы восходили к тексту Русского хронографа.⁸⁰

Третьим выдающимся представителем югославянской историографии, который вслед за А. Н. Поповым коснулся данной проблемы, был сербский историк Ст. Новакович, подготовивший важную публикацию „Статьи хронографа-тройника о сербах и болгарях“⁸¹. Во введении к этим хронографическим статьям из сборника XV в. (из собр. проф. В. Богишича) Новакович, касаясь полемики относительно происхождения хронографа (А. Н. Попов и Фр. Рачки придерживались мнения о югославянском происхождении его, Руварац и Ягич полагали, что он возник на Руси), обратил внимание на значимость данного сборника (и особенно сербских хронографических выдержек) для анализа всех сложных историко-ведческих проблем, связанных с созданием Русского хронографа и его составом.

Как бы продолжая мысль, ранее высказанную А. Н. Поповым (о сербе — составителе южнославянских разделов памятника), Новакович

⁷⁶ V. J a g i ć. Ein Beitrag zur serbischen Annalistik. — ASPH, II, 1877.

⁷⁷ Там же, с. 37.

⁷⁸ Там же, с. 41; ср. с. 45; Е. П. Н а у м о в. Свидетельства. . . , 47—48.

⁷⁹ V. J a g i ć. Указ. соч., с. 43, ср. также с. 73.

⁸⁰ Там же, с. 73.

⁸¹ S. N o v a k o v i ć. Указ. соч., 44—60.

резко оспорил положения Ягича, который „и само составление статей о сербах и болгарях приписывает *русскому* компилятору“. По мнению Новаковича, для начала XVI в. было бы непосильным делом подготовить выборку из трех-четырех обширных сочинений (здесь он имеет в виду названные выше сербские жития, использованные в хронографе) „без сильной любви или интереса к самому тому предмету“, т. е. истории этих стран.⁸²

Однако С. Новакович считал необходимым не только отодвинуть вспять дату возникновения хронографа (в смысле создания таких хронографических выдержек или статей), но и отнести их создание на балканскую почву, а именно на территорию Сербии (еще до падения Константинополя в 1453 г.). Таким образом, по его словам, „русский компилятор 1512 г. нашел почти все готовым в югославянских рукописях“, которые тогда в большом количестве попадали в Россию (в том числе и перевод хроники Зонары).⁸³ Ссылаясь на обнаруженные им хронографические статьи о Сербии и Болгарии из упомянутого выше сборника Божишича (где они служили дополнением к переводу Зонары и к житию Стефана Лазаревича), сербский историк предлагал рассматривать их как „некое самостоятельное сочинение нашей местной историографии того времени, которое готовым нашел русский компилятор и использовал для своей компиляции“, а соответственно — и сам сборник Божишича относить к числу тех рукописей, которые служили источником Русскому хронографу.⁸⁴

Этот важный вывод Новакович обосновывает сравнением публикуемых им хронографических статей с текстом Житомишличского сербского хронографа (к сожалению, он, как и Руварац, не провел систематического сличения с соответствующими текстами, изданными А. Н. Поповым в „Изборнике“).⁸⁵ Отмечая большое сходство этих сербских и болгарских статей (ст. I—VIII) с изложением хронографа, как и некоторые мелкие отличия и детали (в частности, особое подчеркивание титула „деспот“ — даже для событий начала XIII в.), ученый обращает внимание на то, что в сборнике имеется статья IX (извлечение из жития Немани, написанного Саввой), которая совсем не была использована в хронографе. Кроме того, продолжает Новакович, „наш текст (в сб. Божишича — Е. Н.) не имеет выдержек из Цамблака (т. е. из второго жития Стефана Дечанского — Е. Н.), не имеет извлечения из записи мниха Исайи о гибели на Марице. А тому, что он не имеет выдержек из Константинова жития деспота Стефана, и не следует удивляться, потому что в этой же книге (рукописном сборнике — Е. Н.) включено целиком житие деспота“⁸⁶. Все это, как и употребление титула „деспот“ для сербских правителей конца XII — начала XIII в. („более частое, нежели правильное“), позволило Новаковичу датировать создание этих хронографических статей временем деспота Стефана, утверждая при том, что они предшествовали житию деспота Стефана (1431).

Вместе с тем сербский ученый считал возможным высказаться и по поводу цели и происхождения обнаруженных им сербских статей. По его

⁸² S. N o v a k o v i ć. Указ. соч., с. 48.

⁸³ Там же, с. 48, 49.

⁸⁴ Там же, с. 49.

⁸⁵ Там же, 49—50.

⁸⁶ Там же, с. 50.

мнению, поскольку их заголовок свидетельствует о вспомогательных задачах („Достойтъ же и намъ и сръбскихъ деспоть родословїи въспомѣноути *въкратицѣ*. . .“), а сами статьи обнаружены как дополнение к переводу хроники Зонары, это говорило об их взаимосвязи: „склоненіе верить, — писал Новакович, — что эти статьи возникли как добавление к некому сербскому извлечению из Зонары — или когда-то при деспоте Стефане. . . или позднее, но, конечно, ни в коем случае не раньше“⁸⁷. Разумеется, анализ сербских глав хронографа, признавал ученый, этим вовсе не завершается; „нужно было бы еще выяснить, когда возникло и откуда взято это извлечение из Цамблака, и почему нигде нет или же где-то использована статья IX, в которой выдержки из жития Стефана Немани, которое писал св. Савва“⁸⁸.

Во всяком случае, независимо от результатов такого специального исследования этих источниковедческих проблем, Новакович полагал, что названные хронографические статьи о Сербии и Болгарии представляли собой „младшую форму“ (или вид) сербской пространной летописи, созданную (в отличие от старшего вида — Копориньско-Печского) несколько позже, при деспоте Стефане Лазаревиче или его преемниках. Весьма важно, как нам кажется, следующее заключение ученого о судьбе этой „младшей сербской летописи“, поскольку оно имеет прямое отношение к рассматриваемой проблеме сербских источников хронографа. По его словам, „*тот текст*, в котором сначала не было извлечения из произведения Константина Философа, поскольку это сочинение было известно или же возникло позже, *был дополнен кем-то (притом, я считаю, в Сербии)* выдержками из сочинения Цамблака, записью Исайи и извлечением из произведения Константина Философа“. Вероятно, при этом и выпала статья IX (о Стефане Немане — по житию, написанному Саввой), быть может, потому что она дублировала предшествующий рассказ. „Переделанный таким образом текст, — писал далее Новакович, — попал в руки, как я полагаю, *русскому компилятору*“ хронографа, что в свою очередь подтверждается использованием в нем хроники Зонары.⁸⁹

Мы столь подробно остановились здесь на выводах С. Новаковича, доказывавшего сербское происхождение названных хронографических статей по истории Сербии и Болгарии, потому, что в последующей литературе его публикация и наблюдения, к сожалению, остались незамеченными, как и указанные выше интересные замечания А. Н. Попова о существовании неких хронографических выдержек, служивших своего рода промежуточным этапом при выработке этого жанра исторического многопланового повествования. Следует заметить, что в результате такого „забвения“ этих примечательных положений обычно в историографии говорилось лишь об использовании составителем хронографа *непосредственно* текста сербских агиографических *первоисточников* (притом в их полной редакции, даже не в сокращении, что особенно важно для сочинения Феодосия), равно как и об отсутствии в хронографе сербских летописных материалов. Вероятно, при этом сыграло немалую роль и то обстоятельство, что перечисленные выше исследователи данной пробле-

⁸⁷ S. Novaković. Указ. соч., с. 50, 51.

⁸⁸ Там же, с. 51.

⁸⁹ Там же.

матики (А. Н. Попов, И. Руварац, В. Ягич, С. Новакович) не продолжили начатой работы по анализу и выявлению хронографических материалов и их источников, считая по всей видимости эти задачи в целом решенными. Вполне закономерно, что в результате еще и в конце XIX и начале XX в. в историографии продолжались споры относительно происхождения данного хронографа;⁹⁰ так, например, В. М. Истрин склонялся к мысли о южнославянском протографе его („оригинале“),⁹¹ тогда как М. Н. Сперанский, указывая на зависимость известных нам сербских хронографов от русских, считал, что данный памятник возник на Руси⁹². Тот факт, что во время этой полемики сербские источники хронографа уже не вызывали пристального внимания, был причиной появления совершенно необоснованных утверждений, затруднявших понимание состава памятника.

Так, в частности, М. Н. Сперанский крайне поверхностно оценил уже упомянутую нами выше публикацию С. Новаковичем хронографической подборки по истории Сербии и Болгарии. „Отрывки, — писал о ней Сперанский, — весьма напоминают нам сербский отдел хронографа; но подобный текст *не мог* быть в числе источников нашего хронографа: подборка из жития Саввы в нашем и сербском хронографе *иная, нежели здесь*.“⁹³ Не вызывает сомнений, что этот ошибочный вывод не был результатом внимательного сопоставления автором названных текстов; по всей видимости, Сперанский в данном случае лишь опирался на беглое сличение начала сербской части Русского хронографа (притом по Толст. сп.) и данной подборки. Такое поверхностное сравнение и привело его к необходимости выдвинуть „невероятную гипотезу“ (заметим, и бесполезную ввиду ошибочной предпосылки) о сверке этих отрывков составителем хронографа с полным текстом жития Саввы, которая им, вполне естественно, затем и была отброшена как несостоятельная и „невероятная“⁹⁴.

В данной связи мы можем отметить, что наличие противоположных точек зрения по вопросу о происхождении хронографа, разумеется, уже тогда заставляло некоторых участников данной полемики осознавать недостаточность источниковедческой базы для решения этой проблемы,⁹⁵ предлагать новое осмысление уже введенных в научный оборот фактов и материалов. Так, размышляя об этой проблеме, В. М. Истрин писал: „Единственно, что можно сделать, *чтобы согласить противоречивые свидетельства о южнославянском и русском происхождении предполагаемых Александрии и хронографа*, это — высказать предположение, что предполагаемый *хронограф, явившийся из-под пера южного славянина*, прежде чем подвергнуться всякого рода переработкам, *попал в руки русского читателя*, который и дополнил его несколькими русскими глоссами. . .“⁹⁶

Примечательно, что эта точка зрения Истрина, высказанная ранее, как известно, уже А. Н. Поповым (т. е. что хронограф написан сербским или южнославянским книжником, — что, естественно, не совсем совпадает с тезисом о возникновении памятника *на Балканах*), была поддержана русским ученым А. А. Шахматовым (1864—1920). Как известно, Шах-

⁹⁰ М. А. Алпатов. Указ. соч., 154—155.

⁹¹ В. М. Истрин. Александрия. . . , с. 286; Хронографы. . . , с. 144.

⁹² М. Н. Сперанский. Сербские хронографы и русский первой редакции. — Русский Филологический вестник. Варшава, 1896, с. 15.

⁹³ Там же, 16—17.

⁹⁴ Там же, с. 17.

⁹⁵ С. П. Розанов. Заметки. . . , с. 136.

⁹⁶ В. М. Истрин. Александрия. . . , с. 286.

матов предложил новое решение этой проблемы, которое получило всеобщее признание и на долгие годы осталось основополагающим в соответствующей научной литературе.⁹⁷ Смелая гипотеза, предложенная Шахматовым в связи с изучением им источников Никоновской летописи, достаточно известна и не требует подробного изложения. Напомним лишь, что им была предложена новая дата (1442 г.) составления хронографа, возникшего на Руси, но под пером сербского книжника — Пахомия Логофета; его авторство объясняло столь обильное использование сербских и других южнославянских произведений в созданном им хронографе.⁹⁸

Оценивая в настоящее время концепцию Шахматова, нам следует учитывать в особенности то обстоятельство, что он в ходе своего исследования не ставил задачей *специальное* изучение сербских источников хронографа, хотя в некоторых случаях затрагивал этот вопрос (разумеется, весьма важный для решения данной проблемы); при этом, однако, он нередко опирался (без должной проверки) на выводы, которые находил в наличной литературе. Нельзя не заметить, например, что для обоснования русского происхождения хронографа Шахматов использовал тезис В. Ягича и А. Н. Попова об отсутствии материалов из сербских и болгарских летописей,⁹⁹ тогда как этот тезис в действительности является необоснованным (к тому же, заметим, противоположный вывод высказан был И. Руварцем и С. Новаковичем, о чем см. выше). Вторым немаловажным доводом в пользу русского происхождения данного памятника, как известно, было указание Шахматова (вслед за А. Н. Поповым) на тот факт, что источники (в том числе и южнославянские) хронографа известны по *русским* спискам, восходящим к XV в.¹⁰⁰

По словам А. А. Шахматова, Пахомий Логофет „уже в первой половине XV в. мог воспользоваться целым рядом только что проникших в Россию сербских памятников“, среди которых были не только сербская Александрия, житие Саввы и др., „но даже обширные сборники сербского происхождения“ (например, названный еще Поповым сб. № 655 из собрания Волоколамского монастыря, включающий Паралипомен Зонары, жития Стефана Дечанского, Стефана Лазаревича и Илариона Мегленского).¹⁰¹ Заслуживает особого внимания вывод автора, что „из русских списков жития Стефана Лазаревича наиболее *близок* к тому списку, который отразился в хронографе“, — не изданный А. Н. Поповым список Троице-Сергиевой Лавры, „а именно список“ из сб. Вол. № 655.¹⁰² Правда, Шахматов не привел здесь подробной аргументации вывода, не провел сверки текста, если не считать указания на принадлежность списка Вол. № 655 к *полной* редакции данного жития — в отличие от краткой, изданной Поповым. К сожалению, слишком кратки и неполны его суждения и о другом сербском источнике — житии Саввы, поскольку Шахматов признал для себя невозможным „судить о степени распространности на Руси“ его списков (вероятно, публикация Новаковича 1878 г.

⁹⁷ М. А. Алпатов. Указ. соч., 154—156; Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, 332—335, и др.

⁹⁸ А. А. Шахматов. Пахомий Логофет и хронограф. — Журнал министерства народного просвещения, 1899, № 321; К вопросу о происхождении хронографа. СПб., 1899.

⁹⁹ А. А. Шахматов. Пахомий. . . , с. 203.

¹⁰⁰ Там же, с. 203, 207.

¹⁰¹ А. А. Шахматов. К вопросу. . . , с. 75.

¹⁰² Там же, с. 72.

была ему также неизвестна).¹⁰³ Вместе с тем Шахматов, доказывая, что Никоновская летопись восходит к хронографу ред. 1512 г., касался в данной связи и начала сербских статей (по житию Саввы);¹⁰⁴ при этом, следуя выводу Попова о близости Толстовского списка к первоначальной редакции хронографа, разделял его мнение, что доказательством такой близости служит то обстоятельство, что текст из списков хронографа (Толст. и др., не разделенных на главы) „соответствует началу жития Саввы“¹⁰⁵.

Вопрос об использовании в хронографе жития сербского деспота Стефана вскоре стал предметом исследования русского ученого С. П. Розанова. В своей статье он пришел к весьма интересным и важным выводам, касавшихся и других сербских источников хронографа. В частности, С. П. Розанов показал, что составитель хронографа, не ограничиваясь материалами из жития деспота Стефана, включил в свой текст немало важных дополнения по истории Сербии, а при этом он использовал „по-видимому, какие-то сербские *летописи*, из которых он делал дополнения в родословную часть жития Стефана Лазаревича“¹⁰⁶. Трудно переоценить важность такого наблюдения автора, которое, однако, не было развито и не аргументировано подробно им в его дальнейших работах (в данной связи, кстати, следует отметить, что и ему, вероятно, осталась неизвестной хронографическая подборка, опубликованная Новаковичем и представляющая в данной связи немалый интерес). Центр тяжести данного исследования, разумеется, лежит в анализе Розановым разных списков жития деспота Стефана. Автор показывает, что полная редакция жития имела не только сербский извод, но и *русский*, к которому принадлежал обнаруженный им и введенный в научный оборот Кирилло-Белозерский список.¹⁰⁷

К сожалению, рассмотрение вопроса об использовании составителем хронографа данного источника и на этот раз осталось незавершенным. Дело в том, что С. П. Розанов не произвел сплошной сверки текста хронографа со списком из собр. Кирилло-Белозерского монастыря, указав лишь несколько совпадающих мест из гл. 206 („Царство Сербское и о запусении его“).¹⁰⁸ Более того, проводя сравнения этого списка с текстом других, изданных Ягичем и Поповым, производя классификацию их по редакциям и изводам, он ни разу не обращается здесь к списку из сб. 655 Вол. собр., известному из работ Попова и Шахматова.¹⁰⁹ Любопытно, что в другой своей работе Розанов ссылается на сб. Вол. 655.¹¹⁰

Следует выразить сожаление, что определенные пробелы и незавершенность разработки вопроса о сербских источниках Русского хронографа не были восполнены в последующих работах по данной проблематике, которые большей частью были посвящены проблемам датировки хронографа и его авторства.¹¹¹ Правда, авторы этих работ иногда каса-

¹⁰³ А. А. Шахматов. К вопросу. . . , с. 73.

¹⁰⁴ Там же, 30—31.

¹⁰⁵ Там же, с. 30.

¹⁰⁶ С. П. Розанов. Житие. . . , 90—91; Е. П. Наумов. Свидетельства. . .

¹⁰⁷ С. П. Розанов. Житие. . . , с. 86.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же, с. 96.

¹¹⁰ С. П. Розанов. Заметки. . . , с. 94.

¹¹¹ С. П. Розанов. Время составления первоначальной редакции Русского хронографа. — Изв. ОРЯС, XXX. Л., 1926; Б. М. Клосс. О времени. . . ; Иосифо-Волоколамский. . . , и др.

лись сербских источников его,¹¹² однако детального анализа их не производилось. Например, С. П. Розанов, сопоставляя текст хронографа и жития Саввы, бегло указал на различие сочинений Доментиана и Феодосия, посвященных Савве, даже сделав вывод, что „в основе хронографического текста жития Саввы лежит какая-то особая, недошедшая или неизвестная пока переделка Феодосиевской редакции жития“¹¹³. При этом он вовсе не коснулся выводов В. Ягича и С. Новаковича насчет сборника Богишича (см. выше) или т. наз. „третьей“ редакции жития Саввы.¹¹⁴

К сожалению, данная проблема не нашла подробного освещения и в монографии О. В. Творогова. Разумеется, можно согласиться с его заключением, что „исследование статей о южнославянских странах — задача будущего“¹¹⁵, поскольку имеются еще „темные фрагменты“ в тексте, источники которых нужно выявить, а поэтому „выяснению всех этих опросов должно предшествовать прежде всего текстологическое исследование уже установленных источников — житий сербских святых“, начатое некогда А. Н. Поповым.¹¹⁶ На этом основании автор ограничивается в книге лишь ссылкой на основные сербские источники и заимствованные составителем хронографа места.¹¹⁷ Однако даже в таком кратком обзоре сербских разделов хронографа содержится немало неточностей, прямых ошибок (например, житие Илариона Мыгленского названо сербским,¹¹⁸ источник гл. 206 не указан,¹¹⁹ хотя об этом писал уже В. Ягич, и т. д.); несомненно, причиной этого было то обстоятельство, что автор не использовал богатую литературу по данной теме, охарактеризованную нами выше. Именно поэтому автор чрезмерно сузил задачу исследования сербских источников хронографа, сведя ее лишь к анализу агиографии; между тем, как мы указывали, эта задача не может быть выполнена без привлечения других исторических памятников феодальной Сербии — сербских летописей (кратких и обширных) и хронографических подборок.

Итак, завершая наш обзор исследований сербских источников Русского хронографа, мы должны вновь подчеркнуть настоятельную необходимость дальнейшей разработки этого весьма важного круга вопросов истории древнерусской хронографии и русско-славянских культурных связей. Эта задача закономерно вытекает из состояния имеющейся историографии, в которой многие проблемы и аспекты данной широкой темы остаются спорными или еще недостаточно выясненными. Как нам представляется, конкретное текстологическое изучение текста Русского хронографа и его сербских источников, их тщательное сопоставление должно проходить при непременно привлечении всей наличной литературы, которая содержит весьма важные (но порою уже почти забытые) наблюдения и выводы, сравнения и фактические материалы.

¹¹² С. П. Розанов. *Время...*, 314—319; Б. М. Клосс. *О времени...*, с. 245, 250, 254; Иосифо-Волоколамский... , 115—116.

¹¹³ С. П. Розанов. *Время...*, с. 319.

¹¹⁴ Д. Богдановић. Нека вапажања о руској редакцији Теодосијевог житија св. Саве. — *Зборник Матице Српске за књижевност и језик*, књ. XXIII, 1975, с. 249.

¹¹⁵ О. В. Творогов. *Указ. соч.*, с. 184.

¹¹⁶ Там же, с. 185.

¹¹⁷ Там же, 183—184.

¹¹⁸ Там же, с. 185.

¹¹⁹ Там же, с. 184; Г. Сване. *Русский „Хронограф“ и „Биография Стефана Лазаревича“*. — В: *Търновска книжовна школа*. С., 1980, 109—132.

Б. Н. ФЛОРЯ (СССР)

ГРЕКИ — ЭМИГРАНТЫ В РУССКОМ ГОСУДАРСТВЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XV — НАЧАЛА XVI В. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В середине XV в., когда остатки Византийской империи рушились под натиском турок, резко усилилось переселение в соседние страны представителей различных социальных групп византийского общества. В их числе направились за рубеж многие семьи византийской знати. К концу XV в. целая группа таких аристократических греческих семей осела в Москве и стала играть руководящую роль среди собравшейся в русской столице греческой эмиграции. Выезды этих семей в Москву шли по разным путям и в течение длительного времени.

Первые греческие беженцы появились в Москве сразу же после падения Константинополя. Так, еще в 1458 г. митрополит Иона в своем окружном послании просил оказать помощь „Дмитрею гречину“ для выкупа его семьи, попавшей в плен при взятии турками Константинополя.¹ Первым сообщением о появлении греческого аристократа на русской службе считаются письма 1461 г., где упоминается о пребывании в Милане Николая Ралли — из знатного морейского рода² — посланца „деспота Rusciae“³. Не исключено, однако, что обнаруживший эти письма исследователь не совсем верно прочитал текст, а Н. Ралли был посланцем не русского великого князя, а деспота Сербии (Rascia — итальянских текстов).

Появление в Москве большой группы греческих эмигрантов было связано с женитьбой Ивана III на дочери последнего морейского деспота Фомы, Софье Палеолог. В переговорах о браке с самого начала активное участие принимали осевшие в Италии греческие эмигранты. Так, по свидетельству великокняжеской летописи, зимой 1469 г. в Москву приезжал для переговоров по этому вопросу „грек Юрий именем“ с посланием от кардинала Виссарiona⁴ — признанного „протектора“ итальянских греков. Вместе с Софьей Палеолог в 1472 г. в Москву отправился посол „царевичев“ — братьев невесты, Андрея и Мануила Палеологов, „Дмит-

¹ Акты исторические (далее — АИ), I. СПб., 1841, № 264.

² Об этом роде см. в статье Е. Ч. Скряжиной. Кто были Ралевы, послы Ивана III в Италию? — В: Проблемы истории международных отношений. Л., 1972.

³ G. Vagbiere. Milano e Mosca nella epoca del Rinascimento. Bari, 1957, 19—21, 79—80.

⁴ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ), 25. М.—Л., 1949, с. 281.

рий именем⁵. Упомянутых в этих свидетельствах греков Юрия и Дмитрия уже А. Д. Седельников отождествил с представителями византийского аристократического рода Траханиотов — Юрием и Дмитрием, сыновьями Мануила,⁶ основываясь, очевидно, на свидетельстве записанной в середине XVI в. родовой традиции Траханиотов, что Юрий и Дмитрий Траханиоты приехали в Россию с Софьей Палеолог в 1472 г.⁷ Отцом братьев был Мануил Траханиот Буллотес, один из ближайших советников императора Иоанна VII.⁸

Великокняжеская летопись указывает, что вместе с Дмитрием, послом Палеологов, в Москву отправились „многие греки“, и, кроме того, „инии“ греки, отправились с самой цареградской царевной, „служаще ей“⁹. Побывавший в Москве в 1476 г. венецианец Контарини отметил в своих записках, что в городе „было много греков из Константинополя, приехавших сюда вместе с деспиною“, т. е. с Софьей Палеолог.¹⁰ Из лиц, составлявших свиту Софьи Палеолог, кроме Траханиотов, нам определенно известно лишь одно лицо — князь Константин Мавнуцкий, в России постригшийся в монахи под именем Кассиана.¹¹ Лишь предположительно можно отнести к составу свиты Софьи Палеолог родственника Траханиотов Нила.¹² Точно также лишь предположительно можно связывать с приездом Софьи Палеолог появление в России представителей еще одного знатного византийского рода — Ангелов. Уже в начале 80-х гг. Мануил и Микула Ангеловы выполняли важные службы, доверенные им Иваном III. Мануил Ангелов в 1483 г. отправился как посланец великого князя в Италию,¹³ а несколько позже в летопись пермского епископа Филофея была внесена запись, что в августе 1485 г. к владыке прибыл с сообщением о взятии русскими Казани „великого князя сын боярской Микула Малон Ангелов сын Гречинов“¹⁴.

С приездом Софьи Палеолог и ее свиты приток греческих эмигрантов в Москву не прекратился. Так, в 1485 г. пришел „к великому князю служити“ один из представителей уже упоминавшегося выше морейского рода Ралли — „Иван Раль“. . . „с женою и з детми“¹⁵, сыновьями Мануилом и Дмитрием. В летописи указывается, что Иван Раль выехал „из Царегорода“. Официальная летопись сообщает также, что 16. X. 1495 г. приехал к Ивану III Федор Ласкаръ с сыном Дмитрием.¹⁶ В ней отмечается, что Ф. Ласкаръ выехал „из Царяграда“, но этому утверждению про-

⁵ ПСРЛ, 25, с. 296.

⁶ А. Д. Седельников. Очерки католического влияния в Новгороде. — Доклады АН СССР, серия В, 1929, № 1, с. 16.

⁷ Родословная книга князей и дворян российских и выезжих (далее — Родословная книга). Ч. 1. М., 1787, с. 276. — Временник ОИДР, 10. М., 1851, с. 121.

⁸ V. L a u r e n t. La profession de foi de Manuel Tarchaniotes Bullotes au concile de Florence. — Revue des études byzantines, 10. Paris, 1953.

⁹ ПСРЛ, 25, с. 296.

¹⁰ Барбаро и Контарини о России. М., 1971, с. 227.

¹¹ См. об этом в житии Кассиана — ГБЛ, ф. 234, № 229, л. 69 об.

¹² Сводка данных о нем см. В. Г. Брюсова. Тверской епископ грек Нил и его послание князю Георгию Ивановичу. — ТОДРЛ, XXVIII. Л., 1974.

¹³ Разбор свидетельств об этом посольстве см. в моей статье „Русские посольства в Италию и начало строительства Московского кремля“. — В: Русская средневековая культура и памятники Московского кремля (в печати).

¹⁴ ПСРЛ, 26. М.—Л., 1959, 278—279.

¹⁵ ПСРЛ, 27. М.—Л., 1962, с. 287; см. также Е. Ч. Скрябинская. Указ. соч., с. 271.

¹⁶ ПСРЛ, 26, с. 289.

тиворечит указание записанной в середине XVI в. родовой легенды Ласкаревых, что Ф. Ласкаръ выехал в Россию из владений венгерского короля Матвея Корвина.¹⁷ Это указание позволяет связывать Ласкарей с таким важным центром греческой эмиграции на землях Венгерского королевства, как двор последних сербских деспотов. Возможно, и сам выезд Ласкарей был связан с контактами между этими деспотами и русским правительством, на которые имеются указания в источниках конца XV — начала XVI вв.¹⁸

На новой родине греческие выходцы стали быстро делать карьеру. Так, о братьях Траханиотах известно, что они заняли высокие посты в личном дворе Софьи Палеолог. Разряд свадьбы князя В. Д. Холмского (февраль 1500 г.) прямо называет „Дмитрея да Юрья греков“ — „боярами“ великой княгини.¹⁹ Особо близким к Софье Палеолог лицом, стоявшим, возможно, во главе ее двора, был, по-видимому, старший из братьев Дмитрий,²⁰ во всяком случае именно он на приемах иностранных послов передавал „поклоны“ или задавал вопросы от имени „великой княгини“²¹. Что касается других знатных греческих выходцев и второго поколения семьи Траханиотов, то их карьера разворачивалась в рамках двора великого князя. О положении, которое они заняли в нем к середине 90-х гг., позволяет судить разряд, составленный в связи с поездкой Ивана III в Новгород в 1496 г. В путешествии великого князя сопровождало несколько десятков „князей и детей боярских“, представлявших самый цвет московской знати того времени. Среди них, хотя и в самом конце списка, отмечены „Дмитрей да Мануйло Ларевы“²². В числе же придворной молодежи, составлявшей, как „постельники“, ближайшее окружение государя, на одном из первых мест в том же разряде отмечены „Юшко Грек Дмитриев сын“ и Микула Ангелов.²³ На свадьбе князя В. Д. Холмского и дочери Ивана III в 1500 г. М. Ангелов носил „колпак“ жениха, что также свидетельствует о его принадлежности к верхам московской знати.²⁴

В начале XVI в. греческие выходцы еще более возвысились. Так, сын Дмитрия Траханиота Юрий еще при жизни Ивана III (между 1500 и 1504 гг.)²⁵ занял важный пост „печатника“ — лица, хранившего великокняжескую печать и ведавшего оформлением судебных документов, исходящих из великокняжеской канцелярии.²⁶ В первые годы правления

¹⁷ Родословная книга. . . Ч. 2. М., 1787, 275—276.

¹⁸ Так, в 1503 г. Иван III хотел подыскать для сына Василия невесту „в Угорьской земле у деспотов у сербских“. — Сборник Русского исторического общества (далее — Сб. РИО), 35. СПб., 1882, с. 443.

¹⁹ Разрядная книга 1475—1598 гг. (далее — РК). М., 1966, с. 7.

²⁰ Уже в 1485 г. во время похода Ивана III на Тверь он был специально оставлен „у великие княгини“ (РК, с. 20).

²¹ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными (далее — ПДС), I. СПб., 1850, стб. 34 (1489 г.); Сб. РИО, 35, с. 117 (начало 1494 г.).

²² РК, с. 25.

²³ Там же, с. 26.

²⁴ Там же, с. 16; о других службах М. Ангелова в 1494—1504 гг. см. Сб. РИО, 35, 123, 239; Псковские летописи, I. М.—Л., 1941, с. 84 (ошибочно назван Никитой); ПДС, I, стб. 123.

²⁵ На свадьбе кн. Холмского в 1500 г. еще просто „сын боярский“, а в завещании Ивана III весны 1504 г. уже „печатник“. — В: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., 1950, с. 363.

²⁶ О функциях печатника см. Судебник 1497 г., 22—25, 28.

Василия III он получил еще более важный пост — казначея,²⁷ и, войдя в состав великокняжеской думы, стал одним из ближайших советников великого князя при решении самого широкого круга вопросов²⁸. На освободившийся пост „печатника“ был назначен другой грек-эмигрант Микула Ангелов.²⁹ Осенью 1509 г. в разрядах отмечен печатник „Мануил Иванов сын Ангелов“³⁰. Тогда же, в самом начале правления Василия III, в разряде похода на Казань 1506 г. фигурирует, как воевода „с нарядом“ Д. И. Ралев.³¹ В 1509 г. стал тверским епископом родственник Траханиотов — Нил.³²

Передача иноземным выходцам важнейших административных постов, вероятно, вызывала недовольство в среде русской знати, особенно у тех членов московских боярских родов, которые в великокняжеском дворе первых десятилетий XVI в. уже не могли рассчитывать на быструю карьеру. В этом, вероятно, следует искать причины раздраженного отзыва о грехах одного из таких неудачливых детей боярских — И. Н. Берсеня-Беклемишева,³³ по мнению которого, „как пришла сюды мати великого князя великая княгиня Софья с вашими греки, так наша земля замешалася и пришли нестроения великие“³⁴.

Это возвышение греков естественно связывать с приходом к власти сначала в качестве соправителя, а затем — самостоятельного государя сына Софьи Палеолог — Василия Ивановича. Запись Контарини, сделанная им в 1476 г., после бесед с московскими грехами, что старший сын Ивана III — Иван Молодой, находится в немилости у отца, „так как нехорошо ведет себя с деспиной“³⁵, т. е. Софьей Палеолог, не оставляет сомнений, на чьей стороне были симпатии членов греческой колонии в Москве в назревавшем в недрах великокняжеской семьи в конце XV в. конфликте. Характерно, что именно греки, братья Дмитрий и Мануил Ралевы, привезли из Венеции врача „мистра“ Леона, от лечения которого в 1490 г. скончался Иван Молодой, открыв путь на трон сыну Софьи — Василию.³⁶

Вместе с тем приведенная выше сводка данных ясно показывает, что греческие выходцы принадлежали к верхам русской знати еще в то время, когда Василий и Софья далеко не занимали того положения, какое обрели впоследствии. Рассматривая причины их успеха на новой родине, следует отметить прежде всего, что, как хорошо показано Я. С. Лурье, еще до победы партии „цареградской царевны“ в московских правительственных кругах складывается четкое представление о том, что роль центра христианского мира, которую ранее играл покоренный турками Константи-

²⁷ В апреле 1506 г. он еще печатник (РК, с. 16), а в сентябре 1509 г. уже казначей (РК, с. 44).

²⁸ Показательно его участие во всех важнейших переговорах с иностранными послами, хотя к кругу обязанностей казначея это непосредственного отношения не имело.

²⁹ „Печатник“ М. Ангелов, как отмечено в описании не дошедшей до нас посольской книги, был послан летом 1509 г. с дипломатической миссией к сестре Василия III королеве Елене (Сб. РИО, 35, 489—490).

³⁰ РК, с. 44.

³¹ Там же, с. 36.

³² ПСРЛ, 8. СПб., 1859, с. 251.

³³ А. А. З и м и н. Россия на пороге нового времени. М., 1972, 271—272.

³⁴ Акты Археографической экспедиции, I. СПб., 1836, № 72, 141—142.

³⁵ Барбаро и Контарини. . . , с. 229.

³⁶ ПСРЛ, 27, с. 289.

нополь, теперь перешла к Москве. Уже в „Изложении пасхалии...“ 1493 г. Иван III был назван „новым царем Константином“, а Москва — „Новым Константинополем“, а в 1497 г. на великокняжеской печати было помещено изображение двуглавого орла.³⁷ В этих условиях было вполне уместно иметь в окружении великого князя лиц аристократических византийских фамилий, выезд которых к нему на службу был как бы символом перехода мировой роли Константинополя к Москве, тем более что сами эти выходцы представляли себя в России потомками некогда правивших в Константинополе императорских династий: Ласкаревы вели свое происхождение от никейских императоров XIII в.,³⁸ Ралевы претендовали на родственные связи с самим родом Палеологов,³⁹ и весьма вероятно, что Ангеловы также выдавали себя за потомков рода, правившего Византией в конце XII — начале XIII вв.

Но была еще одна причина быстрого успеха греческих выходцев: с начала 80-х гг. они начинают выполнять важные дипломатические службы за границей.

Еще в 70-х гг. XV в. русское правительство предпочитало пользоваться услугами осевших в Москве итальянцев, прежде всего из числа родни „денежника“ Ивана III Джан Батисты дела Вольпе („Иван Фрязин Волл“ русских источников). Его племянник, Антонио Джислярди в 1473—1476 гг. дважды ездил по поручению великого князя в Италию.⁴⁰ Позднее, когда с присоединением Новгорода открылся кружной, но безопасный путь в Италию по Балтийскому морю, с начала 80-х гг. XV в. начался непрерывный ряд русских миссий в итальянские государства, во главе которых неизменно стояли выездные греки. Правда, в первом посольстве, отправленном в Италию в 1483 г. вместе с греком Мануилом Ангеловым, участвовал и „Иван Лисицин Фрязинов“ — один из членов семьи Вольпе,⁴¹ но в дальнейшем об участии итальянцев в организации русских миссий в Италии источники не сообщают.⁴²

За Мануилом Ангеловым, побывавшим в Италии в 1483—1484 гг. в октябре 1485 г. ко двору итальянских государей отправился Юрий Траханиот.⁴³ В конце 80-х — начале 90-х гг. Италию посетили Мануил и Дмитрий Ралевы, а затем вторично Мануил Ангелов.⁴⁴ Даже столь краткий перечень хорошо показывает, сколь интенсивными были в конце 80-х — начале 90-х гг. дипломатические сношения России с итальянскими государствами и какую большую роль сыграли в них греки. Правда, посольства в Италию, как справедливо отметил К. В. Базилевич, не преследовали крупных политических целей, но все же благодаря им в Москву были доставлены многочисленные итальянские мастера. Это были, прежде

³⁷ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.—Л., 1960, 375—391.

³⁸ Подробнее см. об этом ниже.

³⁹ Е. Ч. Скржинская. Указ. соч., с. 271, 278 и сл.

⁴⁰ П. Пирлинг. Россия и папский престол. М., 1912, 210—216, 238—239.

⁴¹ Лисицин — несомненно, русский перевод итальянского *volpe* — лисица.

⁴² Возможно, это было связано с неясным конфликтом между Иваном III и московскими итальянцами в 1484 г., когда великий князь приказал „Фряз помати и мастеров серебряных“ (ПСРЛ, 6. СПб., 1853, с. 335).

⁴³ G. Barbieri. Указ. соч., 47—48, 90.

⁴⁴ К. В. Базилевич. Внешняя политика Русского централизованного государства. Вторая половина XV в. М., 1952, 82—83.

всего, итальянские инженеры и архитекторы, такие, как Марко Руффо или Пьетро-Антонио Соларио, под руководством которых были выстроены стены кремлевской цитадели, ставшей одной из лучших крепостей тогдашней Европы, и целый ряд построек (великокняжеский дворец, Грановитая палата и др.) внутри нее.⁴⁵ Это были также итальянские и немецкие ювелиры⁴⁶ и литейщики пушек⁴⁷. Наконец, с посольством Ралевых в Москву в 1490 г. прибыли „рудознатцы золотой и серебряной руд“. В марте 1491 г. М. Ралев ездил с итальянскими мастерами на Печору „серебра делати и меди“⁴⁸.

Приезд всех этих мастеров имел важное значение для развития градостроительства, артиллерии, инженерного искусства молодого русского государства, а в их привлечении на русскую службу дипломатический опыт греков-дипломатов Ивана III, их прекрасное знание итальянского языка, возможность использовать свои старые связи и знакомства в местной среде сыграли, по-видимому, немалую роль.

Уже тот факт, что материалы о ряде этих посольств отложились в архивах прибалтийских городов, свидетельствует о том, что русские посольства в Италию направлялись, как правило, западным путем, через Балтийское море, на Любек, а затем маршрутом, избранным в свое время участниками Флорентийского собора — сухопутным путем через Германию.⁴⁹

Длительные по тому времени путешествия через Германию вели к возникновению определенных связей между послами и местной средой и способствовали накоплению у них знаний о сложной политической ситуации в Империи. Эти познания и связи, очевидно, и явились причиной того, что, когда в конце 80-х гг. завязались первые дипломатические контакты между русским двором и Габсбургами, Иван III отправил ко двору „римского короля“ Максимилиана Юрия Траханиота. На протяжении 1489—1493 гг. Ю. Траханиот трижды ездил к австрийскому двору, принимая деятельное участие во всех этапах переговоров, завершившихся заключением между Россией и державами Габсбургов союзного соглашения, направленного против Ягеллонов.⁵⁰

Поскольку послы-греки, направлявшиеся в Италию и Германию, ехали туда через Любек, то неудивительно, что они с самого начала оказались вовлеченными в конфликт между русским правительством и Ганзейским союзом. Когда в русско-ганзейских отношениях наметились первые осложнения, представители властей Любека летом 1489 г. обратились

⁴⁵ Об итальянских инженерах и строителях в России последних десятилетий XV в.; см. В. Н. Лазарев. Искусство средневековой Руси и запад (XI—XV вв.). М., 1970, 43—46, 64—65. Здесь же сведения о литературе вопроса.

⁴⁶ О „серебряных мастерах“ неоднократно упоминают летописные известия о возвращении посольств.

⁴⁷ Об итальянских литейщиках и пушечном деле в России конца XV в. см. К. В. Базилевич. Указ. соч., 353—354.

⁴⁸ ПСРЛ, 26, с. 288.

⁴⁹ Определенно это можно утверждать, например, о посольстве Ю. Траханиота 1486 г., когда тот по собственному признанию „ехал по суше более чем три тысячи миль“ — М. А. Гукowski. Сообщение о России московского посла в Милан (1486 г.). — В: Вопросы историографии и источниковедения истории СССР. М.—Л., 1963, с. 653.

⁵⁰ Подробную характеристику миссий Ю. Траханиота в Германии см. К. В. Базилевич. Указ. соч., 264—281.

к ехавшему в Германию Ю. Траханиоту с просьбой ходатайствовать перед великим князем за немецких купцов.⁵¹ В свою очередь официальное обоснование правильности предпринятых мер Иван III поручил дать Ю Траханиоту, когда тот в мае 1492 г. отправился в Австрию.⁵² Греческие дипломаты Ивана III сыграли немалую роль и на заключительном этапе борьбы между русским правительством и Ганзой. Так, в июне 1493 г. Д. Ралев был направлен (вместе с Д. Зайцевым) в Данию для продолжения переговоров о союзе, и при его активном участии переговоры завершились в ноябре 1493 г. заключением союзного соглашения, что существенно укрепило русские позиции накануне разрыва с Ганзой.⁵³ Существенные с точки зрения русско-ганзейских отношений поручения были даны в первой половине 1493 г. и выехавшему в Италию Мануилу Ангелову. В одном из ганзейских писем следующего, 1494 г., встречаем сообщения, что посол Ивана III „грек Мануэль“ пытался нанять на службу к великому князю корабельных мастеров, которые могли бы построить ему галеры.⁵⁴

Наконец, на состоявшихся в 1494 г. русско-ганзейских переговорах выступили „греки“ — послы великого князя М. и Д. Ралева с жалобами на притеснения городских властей Таллина, которые не только наносили им оскорбления, но и причинили им ущерб на сумму в 360 венгерских гульденов.⁵⁵ Это выступление послов дало русскому правительству дополнительные обоснования для проведения репрессивных акций против ганзейского купечества и прежде всего закрытия „Двора Св. Петра“ в Новгороде. Великокняжеская летопись, излагая причины, побудившие русское правительство предпринять этот акт, специально отмечала в числе прочих „грубостей“ немцев, что „послом великого князя от них ругания бысть, которые послы ходили от великого князя в Рим и в Фряскую землю и в Немецкую“⁵⁶.

В середины 90-х гг. широкое участие греческих эмигрантов в дипломатической службе фактически прекратилось. За время с 1494 г. по 1504 г. можно отметить лишь два посольства, в которых они участвовали. Во многом это было результатом новой международной ситуации. Разрыв с ганзейскими городами привел к тому, что традиционные пути в Италию оказались для русских дипломатов закрытыми.

Через ряд лет, когда выяснилось, что конфликт с Ганзой затягивается, Иван III отправил в феврале 1499 г. в Италию новых послов — Дмитрия Ралева и дьяка Митрофана Карачарова, через Литву и Польшу. На этом новом пути послы столкнулись, однако, с весьма серьезными трудностями. Уже в Польше король Ян Ольбрахт приказал взимать с послов торговые пошлины „соболями и иною рухлядью на семьсот золотых угорских“ и задержал их на два месяца.⁵⁷ Весной 1500 г. русские послы, проехав через

⁵¹ Н. А. Казакова. Русско-ливонские и русско-ганзейские отношения (конец XIV — начало XVI в.). Л., 1975, с. 197.

⁵² Текст ответа см. ПДС, I, стб. 94—95.

⁵³ О русско-датском договоре 1493 г. см. К. В. Базилевич. Указ. соч., 378—381; об участии Д. И. Ралева в его подготовке см. ПСРЛ, 8, 227—228.

⁵⁴ Н. А. Казакова. Указ. соч., с. 205.

⁵⁵ Там же, с. 265.

⁵⁶ ПСРЛ, 8, 228—229.

⁵⁷ Сб. РИО, 35, 320—321.

Венгрию, побывали в Риме и Венеции⁵⁸ и в том же году двинулись в обратный путь. Они снова благополучно проехали Венгрию, но дальше путь оказался закрытым, так как к этому времени между Россией и Великим княжеством Литовским началась война. Пытаясь проехать в Россию южным путем, послы двинулись в Молдавию, но отношения между Иваном III и молдавским воеводой Стефаном как раз к этому времени обострились после ареста Иваном III своего внука Дмитрия и его матери Елены, дочери воеводы. В результате воевода задержал у себя посольство. Ехавших с послами итальянских мастеров Стефан заставил „делати на себя“, но „корму не давал ничево“ и на их и свое содержание послы вынуждены были тратить великокняжескую „казну“, а затем занимать деньги у воеводы на кабальных условиях.⁵⁹ Лишь после неоднократных обращений Ивана III к крымскому хану Менгли-Гирею и турецкому наместнику в Каффе, которые со своей стороны воздействовали на молдавского воеводу, посольство в июне 1503 г. прибыло в Крым.⁶⁰ Но теперь крымский хан, сам желая воспользоваться услугами итальянцев, задержал посольство, и лишь в ноябре 1504 г., после пятилетнего отсутствия Д. Ралев и М. Карачаров с их спутниками прибыли в Москву.⁶¹ Неудивительно, что после всего этого новые посольства в Италию были направлены лишь во второй половине 20-х гг. XVI в.

Главным полем деятельности русской дипломатии становились все в большей мере скандинавские государства, Прибалтика, державы Габсбургов, а здесь дипломаты-греки не имели особых преимуществ. Их познания в немецком языке, по-видимому, не отличались совершенством,⁶² а читать немецкие документы они не умели⁶³. В начале XVI в. к услугам Ивана III были уже такие русские дипломаты — знатоки немецкого и латыни, как Истома Малый, Дмитрий Герасимов, „толмач немецкий“ Влас, которые могли нести дипломатическую службу при датском, шведском или австрийском дворах гораздо результативнее и успешнее, чем выездные греки. Правда, еще в апреле 1500 г. Иван III послал Юрия Траханиота в Данию,⁶⁴ но следует иметь в виду, что эта миссия носила несколько необычный характер, поскольку послы должны были завершить переговоры о браке между будущим Василием III и дочерью датского короля Елизаветой⁶⁵. Учитывая долголетние личные связи Траханиотов с Софьей Палеолог, можно думать, что в данном случае он возглавил посольство как доверенное лицо жениха и его матери. В правление Василия III в состав посылавшихся за границу русских посольств выездные греки, как правило, не входили, и лишь один раз — в 1514 г. представи-

⁵⁸ П. Пирлинг. Указ. соч., с. 247.

⁵⁹ Сб. РИО, 95. СПб., 1895, 22—24, 55.

⁶⁰ К. В. Базилевич. Указ. соч., 464—466.

⁶¹ ПСРЛ, 8, с. 244.

⁶² В 1489 г. на приеме у Максимилиана Юрий Траханиот произнес речь на „ломбардском“ языке — К. В. Базилевич. Указ. соч., с. 265.

⁶³ Когда Ю. Траханиоту и его спутникам были доставлены в Любек грамоты Максимилиана, то они, по их собственному признанию, „чли“ ту из грамот, которая была написана „по-фряски“, а другую грамоту, написанную „по-немецки, высоким языком“ послам переводил „любской печатник Вартоломей“ — ПДС, I, стб. 106.

⁶⁴ ПСРЛ, 8, с. 238.

⁶⁵ О ходе этих переговоров в 1499—1501 г. см. С. М. Каштанов. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI века. М., 1967, 140—142, 166—167, 175—176.

тель второго поколения эмигрантов — Д. Ф. Ласкирев, ездил послом к императору Максимилиану.⁶⁶

Однако и в первые десятилетия XVI в. греческие эмигранты сыграли известную роль в налаживании дипломатических отношений с константинопольским патриархатом и Афоном.

Отношения между Москвой и Константинополем резко обострились после признания патриархатом в 1470 г. литовского митрополита „митрополитом всея Руси“. В послании Ивана III, отправленном после этого в Новгород, было прямо сделано заключение, что греческое „ся уже православие изрушило“ и контакты между обоими центрами оборвались.⁶⁷ Летописи, весьма внимательные к визитам греческих духовных лиц, отмечают для последних десятилетий XV в. лишь приезды в Россию старцев из Пантелеймонова монастыря,⁶⁸ афонской обители, исстари находившейся под покровительством русских князей.⁶⁹

Положение стало меняться после приезда в Москву в 1506 г. старцев Пантелеймонова монастыря.⁷⁰ Старцы повезли богатую милостыню во все афонские обители (160 „златниц“, 5 сороков соборей, 5000 белок) с просьбой „в синаники написати“ Ивана III и Софью Палеолог.⁷¹ В январе 1509 г. пантелеймоновские старцы привезли в Москву грамоту от прота, всех игуменов и иноков Афона с сообщением, что его просьба исполнена,⁷² и снова повезли на Святую Гору богатую „милостыню“⁷³. Вслед за ними в Москву прибыли и монахи главных афонских обителей — Лавры Св. Афанасия и Ватопеда.⁷⁴ Оживившиеся связи с Афоном повели в дальнейшем и к обновлению общения с патриархией. В 1517 г. в Москву прибыл патриарший дьякон Дионисий, принесший с собой послание патриарха Теолипта митрополиту Варлааму.⁷⁵

Уже неоднократные выдачи „милостыни“ афонским старцам позволяют предполагать, что в сношениях с Афоном принимал участие казначей Василия III Ю. Д. Траханиот. Это предположение подтверждается свидетельством посольской книги, где указывается, что грамоты, привезенные старцами Лавры Св. Афанасия и Ватопеда, „были у Юрья у Малого и Юрьи их у себя не доискался“⁷⁶. Для отношения греческих эмигрантов к контактам с греческим духовенством метрополии показательно, что родственник Траханиотов тверской епископ Нил в 1515 г. отправил в Турцию с послом В. А. Коробовым большое количество церковной утвари, серебра и товаров в дар константинопольскому патриарху.⁷⁷ Этот поступок ярко показывает, как приветствовали греческие

⁶⁶ А. А. Зими н. Россия. . . , с. 157.

⁶⁷ Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 371.

⁶⁸ Б. И. Дунаев. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. М., 1916, с. 8; А. А. Зими н. Россия. . . , с. 81.

⁶⁹ Кроме них, уже в самом начале XVI в. в Москву приезжал за „милостыней“ старец Ксиропотамского монастыря — АИ, I, № 103.

⁷⁰ ПСРЛ, 6, с. 52.

⁷¹ ЦГАДА, ф. 52, кн. 1, лл. 5 об., 6 об.

⁷² Там же, лл. 5—5 об.

⁷³ Там же, л. 12.

⁷⁴ Там же, л. 18 об.

⁷⁵ АИ, I, № 121.

⁷⁶ ЦГАДА, ф. 52, кн. 1, л. 18 об.

⁷⁷ Н. П. Лихачев. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. Ч. 1. СПб., 1899, XXX—XXXII.

эмигранты возобновление контактов. Думается, их деятельность, учитывая те важные позиции, которые выездные греки заняли при русском дворе в первые годы правления Василия III; должна была в немалой степени определить собой тот поворот в отношении русских правящих кругов к Фанаре и Афону, который четко обозначился, начиная с 1507 г.

Имеется и ряд свидетельств о той значительной роли, которую сыграли греки-эмигранты в обновлении прервавшихся в 1500 г. дипломатических связей с Османской империей. Когда после более чем 10-летнего перерыва в декабре 1512 г. в Турцию был отправлен русский посол М. И. Алексеев, то „первую запись о поклоне и поминке давал Михаилу казначей Юрий Дмитриевич“⁷⁸.

Роль Юрия Дмитриевича Траханиота как сторонника русско-турецкого сближения и покровителя приезжих греков была хорошо известна в Стамбуле. Когда весной 1514 г. в Россию прибыл первый турецкий посол Камал Феодорит из рода Магнупских князей, то он обратился с письмом к „господину Георгию Траханиоту, чтобы тот пожаловал, держал у себя“ племянника Камала, Мацуила и представил его Василию III.⁷⁹ Перед его официальным приемом турецкий посол „сидел... у Юрья Малого на подворье“⁸⁰. Общеизвестны последующие оживленные контакты обитателей греческой колонии в Москве с турецким послом Скиндером, также греком из Магнупа, неоднократно посещавшим русскую столицу в 20-х гг. XVI в.

Возобновление дипломатических сношений с султанским двором в это время полностью соответствовало интересам русского правительства, которое надеялось с помощью Стамбула удержать крымского хана от набегов на Россию. Возможно, что в это время оно даже поощряло неофициальные контакты своих греческих подданных с турецкими представителями. В дальнейшем, однако, когда с усилением турецкой военно-феодальной агрессии в Восточной Европе русско-турецкие отношения сильно осложнились, контакты с греками из Турции стали чреватые для московских греков опасными последствиями. Однако с возникшими на этой почве трудностями пришлось столкнуться уже новой волне греческих эмигрантов — духовным лицам, прибывшим в Москву после возобновления связей с Афоном и патриархией.

Таким образом выездные греки сыграли, особенно в 80-х — начале 90-х гг. XV в., но частично и в первых десятилетиях XVI в., выдающуюся роль в осуществлении русской внешней политики по отношению к ряду западноевропейских стран и Турции.

При этом, конечно, не следует преувеличивать. Греки-дипломаты (за исключением казначея Василия III Ю. Д. Траханиота) были лишь ответственными исполнителями, порой весьма опытными и искусными, дававшими им поручений, но они не принимали никакого участия в формировании общего курса русской внешней политики. Показательно, в частности, что единолично служившие Ивану III греки ездили лишь в Италию, а при исполнении более ответственных миссий им сопутствовали „дьяки“ и „дворяне“ из близкого окружения Ивана III. Так, например, при проведении ответственных и сложных переговоров с Габсбургами

⁷⁸ Сб. РИО, 95, с. 84.

⁷⁹ Там же, с. 92; Б. И. Дунаев. Указ. соч., с. 14.

⁸⁰ Сб. РИО, с. 96.

на рубеже 80-х — 90-х гг. Ю. Траханиот отправлял единолично лишь первое посольство, носившее предварительный характер, а последующие посольства, которые должны были добиться утверждения Габсбургами договора о союзе и выполнения австрийской стороной взятых на себя обязательств, возглавляли на равных правах с Ю. Траханиотом дьяк Василий Кулешин⁸¹ и „дворянин“ Михаил Степанович Кляпик-Еропкин⁸². В выработке самого текста договора во время переговоров с австрийским послом Георгом фон Турном в Москве роль Юрия Траханиота была более чем скромной, а употребленное в записи переговоров выражение, что Б. В. Кутузов „велел“ Ю. Траханиоту говорить с послом „о приданом“⁸³, показывает, что даже этот наиболее видный из греков-дипломатов в понимании русских государственных людей был рангом ниже лиц, составлявших непосредственное окружение великого князя.

В рамках широкой дипломатической деятельности московских греков становится понятным тот существенный для истории русско-европейских культурных контактов рубежа XV—XVI вв. факт, что целый ряд представлений о России, сложившихся в то время в среде европейской интеллигенции, возник у европейских современников Ивана III и Василия III под влиянием их бесед с греками, представлявшими Московское государство на международной арене.

Здесь следует отметить, прежде всего, наиболее раннее в европейской традиции эпохи Возрождения описание России, записанное в Милане в 1486 г. со слов Юрия Траханиота. Несмотря на его небольшие размеры, сочинение давало в руки итальянского читателя необходимые сведения о размерах и границах страны, ее заселенности, пище, одежде и домах населения, великокняжеских доходах и организации военных сил.⁸⁴ Еще более интересный материал в этом плане может быть извлечен из знаменитого сочинения австрийского дипломата Сигизмунда Герберштейна. Во время посещения Москвы С. Герберштейн неоднократно вел переговоры с советниками Василия III и в их числе с его „казначеем“ Юрием Дмитриевичем Траханиотом; государственные способности, влияние и образованность которого австрийский посол оценил весьма высоко, отметив в своем труде, что „Георгий, по прозвищу Малый“, „был муж выдающейся учености и многосторонней опытности“ и что Василий III „никоим образом не мог обойтись без его содействия“⁸⁵.

Представляется, что именно результатом этого общения является помещенный в „Записках“ Герберштейна рассказ о свержении татарского ига. Исследователи давно обращали внимание на ту выдающуюся роль, которую, по версии этого памятника, сыграла в данном событии Софья Палеолог. По словам Герберштейна, она выражала крайнее возмущение тем, что сохраняется зависимость от Орды, и повторяла ежедневно, что она вышла замуж за „раба татар“. По ее настоянию Иван III

⁸¹ А. А. Зимин. Дьяческий аппарат в России второй половины XV — первой трети XVI в. — Исторические записки, 87. М., 1971, 244—245.

⁸² С. Б. Веселовский. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969, с. 371.

⁸³ ПДС, I, стлб. 29.

⁸⁴ М. А. Гурковский. Указ. соч., с. 652 и сл.

⁸⁵ С. Герберштейн. Записки о московитских делах. СПб., 1908, с. 65.

перестал торжественно принимать татарских послов, а Софья Палеолог со своей стороны хитростью добилась ликвидации расположенного в Кремле татарского двора.⁸⁶ Вместе с тем давно отмечено, что русская историческая традиция ничего не знает о положительной роли Софьи Палеолог в событиях, приведших к свержению татарского ига. В великокняжеском летописании о ней вообще умалчивалось, а митрополичья летопись с явным осуждением говорила об отъезде великой княгини на Белоозеро, когда Москве угрожало нападение татарского хана Ахмата.⁸⁷ Такая трактовка не может свидетельствовать о ложности сообщенных С. Герберштейном фактов — возможно, что Софья действительно хлопотала об устранении татарского двора из Кремля, но ясно, что в России вовсе не считали эти действия крупным событием, заслуживающим особого внимания. Пытаясь установить источник сообщений С. Герберштейна, К. В. Базилович выдвинул предположение, что он опирался на польскую традицию, для которой якобы было характерно возвеличивание Софьи Палеолог.⁸⁸ Однако такого рода польские сочинения нам неизвестны. Поэтому, думается, учитывая прямые указания писателя на его контакты с Ю. Д. Траханиотом, рассказ С. Герберштейна о свержении татарского ига правильнее рассматривать как отражение традиции, сложившейся в среде окружавших великую княгиню московских греков. Данный пример ясно показывает, как особые интересы жителей греческой колонии в Москве могли подчас существенно влиять на содержание сообщений о России, получавших широкое распространение в Европе.

Длительные и разносторонние контакты московских греков с „западным“ миром во многом определили ту особую роль, которую сыграли выездные греки в общественно-идеологической жизни русского общества, начиная с религиозных споров 80-х гг. XV в. В эти споры греческая эмиграция в лице таких ее видных представителей, как братья Траханиоты, оказалась втянутой благодаря своим тесным связям с главным обличителем еретиков — новгородским архиепископом Геннадием: в 1484 г. после своего избрания на кафедру Святой Софии Геннадий доверил именно Траханиотам „попечение“ о начатых им постройках — церкви и трапезной в Московском монастыре.⁸⁹

Думается, что тесным взаимодействием Геннадия с выездными греками в значительной мере следует объяснить такую черту деятельности „Геннадиевского кружка“, как стремление использовать для борьбы с еретиками опыт и знания, накопленные католической церковью и, в связи с этим, участие в идейно-политической и культурной деятельности кружка целого ряда латинских „книжников“.

⁸⁶ С. Герберштейн. Указ. соч., с. 16.

⁸⁷ Подробный анализ различных летописных версий см. А. Н. Насонов. История русского летописания XI — начала XVIII века. М., 1969, 310—314.

⁸⁸ К. В. Базилович. Указ. соч., с. 120.

⁸⁹ ПСРЛ, 21, ч. 2, с. 367. Это „попечение“ привело к установлению постоянной связи Траханиотов с Чудовым монастырем. Так, в 1527 г. после смерти Ю. Д. Траханиота его вдова и дети дали в монастырь „по его приказу и по духовной грамоте“ село Михнево в Московском уезде (ЦГАДА, ГКЭ, № 7154). В Синодике Чудова монастыря особо записаны роды „Юрия Дмитриевича Малого“ и „Василия Юрьевича Траханиотова“ (Архив АН СССР, ф. 620, оп. 1, д. 45, лл. 79 об., 82 об.). За Траханиотами потянулись и другие греческие семьи. Уже к 1519—1520 гг. относится земельная сделка с монастырем Д. Ф. Ласкирева (ЦГАДА, ГКЭ, № 7150), а в Синодике записан род его сына Михаила (лл. 192—192 об.).

Активное участие греков в привлечении латинских специалистов на службу к Геннадию может быть засвидетельствовано почти документально. Это можно определенно утверждать относительно магистра ростокского университета Николая Булева, который прибыл к Геннадию в 1490 г. для работ по составлению новой пасхалии:⁹⁰ в семейной хронике семьи Булевых говорится о том, что в Россию его пригласили русские послы, которые ездили перед этим к папе в Рим.⁹¹ Этими послами, как правильно указал Л. Н. Майков, были братья Ралева, побывавшие в Италии в 1488—1489 гг.⁹² Известны также контакты Дмитрия Ралева с другим немецким специалистом на службе у Геннадия — любекским типографом Варфоломеем Готаном.⁹³ Наконец, появление в окружении Геннадия на рубеже 80—90-х гг. хорватского монаха Вениамина также естественно поставить в связь с поездками московских греков в Италию.

Стремление использовать в борьбе с еретиками наследие католического мира нашло свой яркий отпечаток и в литературной деятельности братьев Траханиотов. Здесь следует отметить прежде всего т. наз. „Речи посла цесарева“. Как установил А. Д. Седелников, опубликовавший и изучивший этот памятник,⁹⁴ это — запись рассказа австрийского посла Георга фон Турна о введении в Испании инквизиции, сделанная для Геннадия Юрием Траханиотом. Список этих „речей“ был затем послан новгородским архиепископом митрополиту как образец тех мер, которые следовало принимать по отношению к еретикам.

Склонность Траханиотов искать в латинском мире материалов для противоеретической полемики показывает и история появления на русской почве т. наз. „Прения Афанасия с Арием“. А. И. Соболевский⁹⁵ выявил ряд списков XVI в. этого памятника, в которых читается восходящая видимо к их общему оригиналу запись о том, что данное сочинение было доставлено Ивану III „из Рима“. Иван III приказал его „превести на русский язык Мануилу Гречину Дмитриев сыну Амарейнину, иже придоша с царевною из Рима“, что тот и сделал вместе с благовещенским попом Федором. А. И. Соболевский выявил и латинский оригинал этого памятника, подтвердив тем самым правильность сведений приписки, что это изложение сочинений отца церкви IV в. Афанасия Александрийского в популярном в средние века жанре „дискуссии „диспута“ действительно было привезено из „Рима“. Лица, обрабатывавшие сочинения Афанасия Александрийского на латинском Западе, вложили в уста главного героя „Прения“ определения символа веры, характерные для католической

⁹⁰ О времени выезда Н. Булева см. Л. Н. Майков. Последние труды. — Изв. Отд. русск. яз. словесн., т. V. СПб., 1900, кн. 2, с. 383.

⁹¹ E. P a b s t. Nicolaus Bulow, Astronom, Dolmetsch und Leibarzt beim Grossfürsten in Russland. — Beiträge zur Kunde Esth-Liv-, und Kurlands, Bd. I. Revel, 1868, p. 85.

⁹² Предположение А. А. Зимины, что в Италию в начале 90-х гг. ездил Ю. Траханиот (Россия. . . , с. 351), не подтверждается итинерарием его австрийских посольств.

⁹³ Г. Р а б. Новые сведения о печатнике Варфоломее Готане. — Международные связи России до XVII в. М., 1961, 339—340.

⁹⁴ А. Д. Седелников. Рассказ 1490 г. об инквизиции. — Труды Комиссии по древнерусской литературе АН СССР, I. Л., 1934.

⁹⁵ Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, 199—200.

доктрины, и эти особенности, как отметил А. Д. Седелъников,⁹⁶ сохранились и в древнерусском переводе⁹⁷.

Интерес к сочинениям такого рода вполне понятен в условиях начавшегося в 80-х гг. в Новгороде еретического движения. Одним из его проявлений были нападения на догмат о Троице, в которых Геннадий и его окружение усматривали близость ко взглядам ариан.⁹⁸ В этих условиях понятно желание великого князя ознакомиться со специальным сочинением о спорах ариан с православными, но сам выбор такого сочинения и отсутствие строгой цензуры при переводе следует отнести за счет личных склонностей переводчика — Дмитрия Мануйловича Траханиота⁹⁹ Старого и его окружения. Несмотря на свои „латинские“ особенности, „Прение“ получило известное распространение на русской почве и даже попало в состав „Четьих-Миней“ митрополита Макария.

А. И. Соболевский¹⁰⁰ отметил и еще одно свидетельство о переводческой деятельности Траханиотов: в написанном в 1489 г. Д. Траханиотом послании Геннадию „о летех седмыа тысящи“¹⁰¹ автор послания упоминал о „слове“, которое „переводит“ для новгородского владыки Ю. Траханиот. Д. Траханиот просил извинить брата за медленность, так как Юрию „мало досугов“, и обещал, что сразу по окончании перевод будет послан в Новгород. Связать это упоминание с каким-либо реальным произведением не представляется возможным: не исключено, что работа вообще не была выполнена, так как в марте 1489 г. Ю. Траханиот был отправлен с посольством в Австрию.¹⁰²

Использование Геннадием в своей публицистической деятельности „Речей посла цесарева“ ясно показывает, что переводные работы Траханиотов оказывали известное влияние на развитие идейной борьбы в русском обществе. Гораздо большим оказалось, однако, воздействие оригинального памятника, возникшего в греческой эмигрантской среде — уже упоминавшегося Послания Д. Траханиота. Послание Д. Траханиота Геннадию было ответом на ряд беспокоивших владыку вопросов, на которые он хотел бы получить ответ ученого грека. Во-первых, речь шла о вопросе, волновавшем псковско-новгородские круги еще до появления Геннадия в Новгороде, о том, какая „алилуйя“ — правильная, „сугубая“ или „трегубая“. „Житие“ Евфросина Псковского, скончавшегося в 1479 г., свидетельствует, что уже при жизни Евфросина спор об „алилуйе“ волновал умы псковского духовенства. К концу XV в. спор, по-видимому, возобновился, и для прекращения его Геннадий нуждался в авторитет-

⁹⁶ А. Д. Седелъников. Очерки. . . , с. 17.

⁹⁷ Действительно, и в переводе в уста Афанасия Александрийского вложено утверждение, что он верит „в сына создана от бога, духа же от сына создана“ — ГБЛ. Муз. 8188, л. 812, ср. л. 819 об.

⁹⁸ Я. С. Лурье. Указ. соч., 155—157.

⁹⁹ „Мануил Дмитриевич“ приписки — очевидная описка в протографе известных нам списков.

¹⁰⁰ Переводная литература. . . , с. 40.

¹⁰¹ О дате и адресате послания см. А. Д. Седелъников. Очерки. . . , с. 17; Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.—Л., 1955, с. 135; см. также Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 269.

¹⁰² Очевидно, послание, в котором говорится о работе Ю. Траханиота над переводом, следует относить ко времени до марта 1489 г.

ном свидетельстве, которое он просил своего корреспондента „высмотреть в книгах“ — вероятно, в привезенных Д. Траханиотом греческих рукописях как наиболее авторитетных в глазах псковичей.¹⁰³

Если в этом случае речь шла о старом, традиционном для русской церковной жизни предшествующего периода споре, то другие вопросы Геннадия были так или иначе связаны уже с его борьбой против еретиков, в ходе которой были подняты важные общецерковные вопросы. Уже просьба архиепископа прокомментировать для него стих псалтыри: „блажени, им же отпустишась беззаконна и им же прикрывшася грехи“¹⁰⁴ — была, вероятно, вызвана тем, что споры по поводу псалтыри заняли в религиозной полемике видное место: Геннадий обвинял еретиков в том, что они псалмы „правили по-жидовски“. Вне всяких сомнений, как было уже отмечено в литературе, с борьбой против еретиков была связана просьба Геннадия „отписать о седьмой тысящи“¹⁰⁵.

Споры новгородского владыки и его окружения с еретиками по поводу приближающегося конца света привели к необходимости приведения к общему знаменателю таких известных спорщикам систем летоисчисления, как „православная“, латинская, иудейская и мусульманская. Если по русскому исчислению 7000 год — год ожидаемого конца мира приходился на 1492 г., по латинскому исчислению до этого срока оставалось еще 8 лет. Еще хуже получалось с иудейским календарем, где до наступления 7000 г. оставалось еще 1500 лет. Неспособный разобраться в этих отличиях, Геннадий готов был усматривать в них злой умысел „жидов“ и еретиков, восклицая: „которые лета украли у нас еретици жидовскими числы, и в те лета, которые цари и папы и патриархи писаны по именов и то тех где вмещати?“¹⁰⁶.

Эти высказывания Геннадия свидетельствуют о попытках разобраться в сложных вопросах, расширить горизонт своих познаний и вместе с тем ярко характеризуют „грубость“ тогдашнего поколения русских церковных деятелей, о которой в иной связи упоминал Иосиф Волоцкий.

Ответы Д. Траханиота на поставленные Геннадием вопросы дают достаточно материала для определения уровня познаний и круга интересов этого переселившегося в Россию представителя поздневизантийской аристократии.

На вопрос Геннадия об „алилуйе“ Д. Траханиот отвечал, что он не нашел в книгах никаких сведений по этому вопросу, но ему помнится, что „и оу нас о том въспор бывал между великих людей“ и при этом были подвергнуты осуждению обе спорящие стороны. И „сугубая“ и „трегубая“ алилуйя символизируют важнейшие церковные догматы: „трегубая“ — „троицу“, а „сугубая“: „в две естестве едино божество“. Поэтому с канонической точки зрения совершенно безразлично сколько раз произносить это словословие: „ино как ни молвит человек тою мыслию, так добро“¹⁰⁷. Тем самым Д. Траханиот ясно давал понять, что с его точки зрения этот спор, так волновавший псковское общество XV в., не имеет ни-

¹⁰³ Православный собеседник, ч. 1, 1861, с. 111.

¹⁰⁴ Там же, с. 112.

¹⁰⁵ Там же, с. 105.

¹⁰⁶ См. его послания Прохору Сарскому (1487 г.) и Иоасафу ростовскому (февраль 1489 г.) — Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 311, 318.

¹⁰⁷ Православный собеседник, ч. 1, с. 111.

какого значения. Это характеризует его как человека, стоявшего по своему уровню образованности гораздо выше, чем псковские церковные круги.

Другой раздел послания: комментарий к стиху „псалтири“ — рисует Д. Траханиота как человека, использующего при анализе текста целый ряд приемов анализа, выработанных в богословской „науке“ этого времени для согласования старозаветного текста с нормами христианской религии. Здесь и „филологические объяснения“ (речь идет о будущем, но в стихе употреблено прошедшее время, чтобы подчеркнуть неизбежность исполнения пророчества), и приемы логически-смыслового разбора текста (разграничения между „беззаконием“ и „грехом“ — грех — это „в законе съгрешение“, а „беззаконие“ — согрешение „вне закона“ или основание тождества терминов „прикрывание“ и „отпущение“).

Наконец, заключительный, самый важный раздел послания — ответ на вопрос о „седьмой тысящи“, т. е. о том, когда наступит конец мира, позволяет выявить принципы подхода Д. Траханиота к ряду главных вопросов развернувшейся в Новгороде полемики.

К сожалению, Я. С. Лурье, который наиболее внимательно занимался спорами о „конце мира“ в 70—90-х гг. XV в., охарактеризовал позицию Д. Старого довольно неполно, отметив лишь тезис, не играющий в рассуждениях автора первостепенной роли, что дата „конца мира“ должна быть „седмирична“¹⁰⁸. Принципиальное значение имели для Д. Траханиота два положения. Первое из них заключалось в резком разграничении между „семью веками“, о которых говорит „Писание“, и цифрой 7000 лет, которая представляет собой лишь человеческую попытку („плотское смотрение“) предвидеть установления недоступного познанию божества, исходя из того ничем не обоснованного предположения, что „первия дни“ до появления Христа по продолжительности будут равны последним. Конца же света, — ссылается, заключая Д. Траханиот на евангельский текст, — „никто же весть ни аггели, ни сын, токмо отец“. Это четкое разграничение между конкретными числовыми расчетами и абстрактной „седмиричной“ структурой божественного замысла в своей конкретной форме непознаваемого говорит о том, что выезджий грек глубже воспринимал общефилософские аспекты христианского вероучения, чем многие его русские современники.

Второе состояло в резком опровержении того мнения, к которому, наблюдая разные системы летоисчисления, приходила какая-то часть новгородских спорщиков, что конец мира у разных народов ожидается (и, следовательно, может наступить) в разное время. Такое мнение Д. Траханиот недвусмысленно квалифицировал как „лжу“, утверждая напротив, что „все роды один конец чают“. При этом он опирался на единство происхождения от Адама всего человечества согласно библейской традиции: „И коли уже начало всеь едино, и лета до сех мест приходят на едино“. Эти утверждения автор подкрепил расчетами на основе „каноний“ персидских, арабских и других, доказывая, что расхождения в числе лет объясняется наличием разных точек отсчета, а возраст мира во всех системах летоисчисления одинаков¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Указ. соч., 138—135; Я. С. Лурье. Указ. соч., 268—269.

¹⁰⁹ Я. С. Лурье. Указ. соч., 107—110.

Произведенные расчеты являются явным свидетельством того, что за посланием Геннадия стояли довольно длительные и систематические занятия поднятыми в послании новгородского владыки вопросами. Хотя реальное соотношение систем летоисчисления в действительности было далеко не таким, как оно представлялось Траханиоту, нельзя не отметить его умение связать конкретный вопрос о системах летоисчисления с общими принципами христианского вероучения, чего явно не хватало новгородским спорщикам.

Разумеется, во всех своих рассуждениях Д. Траханиот стоял вполне на почве ортодоксального богословия, опирался на известные и общепризнанные положения христианского вероучения, его субъективной целью была поддержка новгородского духовенства и лично близкого ему архиепископа Геннадия в полемике с „еретиками“, но объективно его показ, как следует с позиций этих общих положений решать конкретные вставшие в полемике вопросы, способствовал очищению ее от беспредметных споров о деталях обрядов и повышение общего уровня дискуссии. В этом смысле в какой-то мере воздействие послания Д. Траханиота на русскую общественную мысль можно сравнивать с воздействием ряда произведений Максима Грека, написанных также полностью с ортодоксальных позиций, но сосредоточивавших внимание на общих, наиболее важных вопросах христианской традиции и подвергавших их глубокому и всестороннему рассмотрению.

Есть основания полагать, что уже в момент своего возникновения „послание“ Траханиота оказало определенное влияние на взгляды таких видных церковных деятелей рубежа XV—XVI вв., как адресат „Послания“ Геннадий и Иосиф Волоцкий. Правда, Я. С. Лурье предполагал, что „рассуждение Дмитрия Траханиота не вполне удовлетворило Геннадия“¹¹⁰, ссылаясь на то, что после получения послания по заказу Геннадия в 1495 г. было переведено сочинение Вильгельма Дурандуса, специально посвященное календарю и времяисчислению. Следует, однако, иметь в виду, что целью послания было не вооружить новгородского владыку суммой знаний, необходимых для календарных расчетов, но разъяснить ему, как следует принципиально подходить к существующим системам летоисчисления. И этой цели Д. Траханиот вполне достиг. Доказательством может служить введенное в научный оборот самим Я. С. Лурье „Послание Геннадия неизвестному“, написанное где-то сразу после 1492 г. В этом сочинении Геннадий прямо утверждает, что различия между разными системами летоисчисления, по-существу, мнимые („лета всех веровно пришли“) и никаких „излишних лет“ быть не может, поскольку „по всему свету астрономия однака“¹¹¹. В этих высказываниях нельзя не видеть прямой отзвук аргументов Д. Траханиота.

Что касается Иосифа Волоцкого, то влияние на него идей Д. Траханиота справедливо отметил уже Я. С. Лурье, указав на то значительное место, какое занимают рассуждения о „седмиричности“ исторического времени в написанных Волоцким игуменом „Сказаниях о скончании седьмой тысячи“¹¹².

¹¹⁰ Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 269.

¹¹¹ Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Указ. соч., с. 390.

¹¹² Там же, с. 393, 395—397.

Это наблюдение можно продолжить. Я. С. Лурье справедливо указал, что в полемике Иосифа с еретиками он широко прибегал к приемам сложного логического анализа „священных“ текстов, где принимались во внимание и общий контекст высказываний, и тематические особенности языка Библии. Это дало основание поставить вопрос о развитии схоластики на русской почве задолго до основания Славяно-греко-латинской академии.¹¹³ Следует, однако, отметить, что еще до появления соответствующих произведений Иосифа Волоцкого аналогичные приемы анализа были использованы Д. Траханиотом при толковании текста „Псалтыри“. Можно отметить и прямые совпадения в аргументации обоих авторов. Толкуя текст „Псалтыри“ „блажени им же отпустишася безакония“, как пророчество о людях, которые спасутся благодаря крещению, Д. Траханиот отмечал, что здесь царь Давид „пишет будущее за прошедшее“, чтобы особо подчеркнуть неизбежность исполнения пророчества.¹¹⁴ Важное место тезис о том, что „обычно есть божественному писанию о грядущих, яко о настоящих глаголати“, занимает и в аргументации Иосифа Волоцкого.¹¹⁵

Наличие целого ряда списков „Послания“ в сборниках, составленных в Иосифо-Волоколамском монастыре,¹¹⁶ свидетельствует о том, что и в XVI столетии памятник пользовался признанием в „иосифлянкой“ среде. В середине XVI в. текст „Послания“ был включен в состав такого почитавшегося здесь памятника, как „Просветитель“¹¹⁷.

Интерес к обсуждению различных богословских сюжетов сохранялся в среде московских греков и после разгрома еретиков в 1504 г. Об этом свидетельствуют написанные уже при Василии III два послания тверского епископа Нила. Одно из них, адресованное Ю. Д. Траханиоту, было посвящено разъяснению происхождения чина панагии,¹¹⁸ другое было ответом на запрос дмитровского князя Юрия Ивановича, как следует поступать при освящении церкви, с которой упал и разбился плотник¹¹⁹. В обоих посланиях свои рекомендации и разъяснения епископ сопроводил пересказом целого ряда легенд о „чудесах“ и „знамениях“, имевших место на Афоне. При этом, как это установил уже Н. Никольский, он не обращался к тем афонским легендам, которые существовали в то время в древнерусском переводе, и „следовательно, у него „был по-видимому, под руками иной источник, восходящий к греческим текстам“¹²⁰. Этот факт показывает, что греческие эмигранты принесли на русскую почву не только латинские памятники, но и определенные элементы позднеантичной культуры. Вместе с тем то, что одно из этих посланий было адресовано Ю. Д. Траханиоту, является интересным свидетельством обсуждения богословских вопросов как бы внутри эмигрантского кружка.

Русские буржуазные исследователи, опираясь на отзыв И. Н. Берсена Беклемишева о том, что „нестроения“ в „Русской земле“ начались

¹¹³ Я. С. Лурье. Указ. соч., 263—265.

¹¹⁴ Православный собеседник, ч. 1, с. 112.

¹¹⁵ Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Указ. соч., 413—414.

¹¹⁶ О списках памятника см. Послание, с. 135, 393.

¹¹⁷ Там же, с. 452—453, 456.

¹¹⁸ „Послание“ Нила епископа тверского к некоему вельможе о воздвижении Пречистой и об артосе“. Публ. и введение Н. Никольского. — В: Христианское чтение, 1909, 1117—1119.

¹¹⁹ В. Г. Брюсова. Указ. соч., 186—187.

¹²⁰ См. здесь, прим. 118, с. 1117.

с приходом греков, и на разобранные выше свидетельства С. Герберштейна, отводили Софье Палеолог и ее окружению большое место в развитии политической идеологии русского централизованного государства. Даже такой специально занимавшийся формированием русской государственной идеологии исследователь, как М. А. Дьяконов, связывал происходившие перемены с женой Ивана III, поднявшей „значение московского князя в глазах населения“¹²¹. Советские исследователи убедительно показали необоснованность подобных утверждений. В частности, было выяснено, что Софья Палеолог и приехавшие с ней греки не оказали никакого влияния даже на формирование русских придворных чинов, которые не имеют ничего общего с системой византийской чиновной иерархии, описанной Кодином.¹²²

В связи с этим представляют интерес те элементы политических воззрений греков-эмигрантов, которые выявляются при изучении двух памятников, связанных с деятельностью семьи Ласкарей. Здесь прежде всего следует отметить легенду о Мануиле Комнине, известную под названием „Сказания о новгородской иконе „Спаса“. Рукописная традиция „Сказания“ была в последнее время изучена В. Г. Брюсовой и Я. Н. Щаповым, опубликовавшими текст памятника по древнейшему известному списку 20-х гг. XVI в.¹²³ Как следует из самого текста „Сказания“, легенда была рассказана причту Софийского собора в Новгороде Дмитрием Федоровичем Ласкаревым, который ссылался при этом на имеющие хождение в „Греческой земле“ „писания“.

Легенда гласила, что император Мануил Комнин однажды наказал священника „неподобно деюща“. Ночью ему явился сам Христос и грозно спросил императора: „почто, о царю, восхищаещи святительский суд, его же ти не предал“. Затем он указал своим перстом на императора ангелам, приказав „возложить раны на царя“. В результате император „оттоле не учал святительского суда вьсхищати“¹²⁴. Даже из краткого пересказа легенды видно, что в форме обычного средневекового повествования о „чуде“ перед нами выступает политическое произведение, отстаивающее независимость и самостоятельность церкви перед лицом светской власти. Ясно, что основной тезис этого произведения находился в полном противоречии с политическим курсом русской государственной власти, направленным в XV—XVI вв. на все большее подчинение церкви интересам государства.

Еще более интересна в этом плане родовая легенда рода Ласкаревых, которая сохранилась в составе одной из редакций родословных книг второй половины XVI в. Составители этой легенды вели род выехавшего на Русь Федора Ласкаря от якобы последнего представителя Никейской династии XIII в., Константина, которого, когда он был ослеплен новым императором, Михаилом VIII, основателем династии Палеологов, похитил из тюрьмы, воспитал и женил на своей дочери „афинисский государь Мануил“. В свою очередь, род никейских императоров XIII в. возводился к императору IV в. Иовиану, а предки Иовиана оказываются в числе знат-

¹²¹ М. А. Дьяконов. Власть московских государей. СПб., 1889, 65—66.

¹²² К. В. Базилевич. Указ. соч., 85—87.

¹²³ В. Г. Брюсова, Я. Н. Щапов. Новгородская легенда о Мануиле царе греческом. — ВВр, 32, 1971.

¹²⁴ Там же, с. 103.

ных вельмож, окружавших Константина Великого при основании Константинополя.¹²⁵

При создании известного нам текста его составитель использовал древнерусский „хронограф“ — компиляцию византийских и южнославянских исторических трудов, возникшую на русской почве. Именно к такому „хронографу“ восходит, например, указание, что на дочери императора Федора Ласкаря был женат „братанич“ Саввы Сербского.¹²⁶ При этом восходящие к „хронографу“ сведения встречаются то в одной, то в другой редакции этого памятника, что говорит о стремлении составителя извлечь нужные ему сведения из различных источников.¹²⁷ Возможно, именно неудачные попытки соединения различных версий послужили причиной тех многочисленных ошибок в определении срока правления отдельных императоров и отдельных дублировок исторических лиц, которые мы находим в легенде. Сам факт таких изысканий очень интересен, говоря о том, что в среде потомков выехавших на Русь эмигрантов сохранялся определенный интерес к византийской истории. Вместе с тем при описании отдельных событий в тексте легенды обнаруживаются такие детали, которых нет ни в одной из версий хронографа. Так, например, в рассказе о перевороте М. Палеолога отмечается, что он был „зятем“ императора Федора II, и говорится, что император „взял на нем проклятую грамоту до восьми родов, что ему царства у его сына не отнять“. Сопоставление с тем, что известно об этом перевороте в историографии, показывает, что в основе данных сообщений лежат подлинные факты,¹²⁸ но переданные в легенде в весьма искаженном виде, что заставляет думать об использовании здесь не особого письменного источника, а скорее — устной традиции поздневизантийских знатных родов.

Именно к этой традиции, думается, следует возводить начальную часть легенды, где говорится, что уже при основании Константинополя в свите Константина Великого были четыре брата: Мануил Комнин, Мануил Ласкарь, Иван Палеолог и Иван Кантакузин. Все они были близки императору, и умирая, он дал „заповедь“ в случае пресечения династии никого „на царство не поставить мимо тех 4 братьев родов, кого излюбят из них вся земля, того и на государство посадити“. Это представление о том, что трон является как бы общим достоянием группы родственных между собой аристократических родов, которым он завещан императором, полностью чуждо русской исторической традиции, которая даже и в XVII в. стремилась найти хоть какое-то подобие родственных связей между старой и новой династией. Вместе с тем близкая параллель к ле-

¹²⁵ Временник Общества истории и древностей Российских, 10. М., 1850, 176—178. Подробное сопоставление легенды с событиями византийской истории, выявляющие ее недостоверность, см. Ф. А. Терновский. Изучения византийской истории и ее тенденциозное переложение в древней Руси. Киев, 1875, 56—58.

¹²⁶ ПСРЛ, т. 21, ч. 1, с. 390; ч. 2, с. 183.

¹²⁷ Так, лишь в хронографе редакции 1512 г. содержится сообщение о том, что Федор Ласкарь был современником Всеволода Большое Гнездо (ПСРЛ, т. 21, ч. 1, с. 390), в свою очередь, сообщение о свержении Михаилом Палеологом Никейской династии читается лишь в западнорусском хронографе (ПСРЛ, т. 21, ч. 2, с. 186, ср. ч. 1, с. 101).

¹²⁸ Михаил Палеолог был женат на внучатой племяннице императора И. Ватаца, отца Федора II, известно и о его присяге верности умирающему императору — G. O s t r o g o r s k i. Dzieje Bizancjum. Warszawa, 1967, p. 355.

генде Ласкарей обнаруживается в рассказе о Константине Великом в „Записках янычара“ — произведении конца XV в., принадлежащем перу выходца с Балкан серба Константина из Островицы. Здесь читается, что Константин вывел „из Рима семь господ, которые в то время владели Римом и из этих домов всегда один был императором“¹²⁹. Хотя конкретное количество родов в обоих памятниках не совпадает, но общность их главной идеи очевидна. Учитывая эту балканскую параллель, есть все основания рассматривать данную часть легенды как отражение политических взглядов поздневизантийской аристократии, стремившейся освятить свои права на особое положение в империи Палеологов авторитетом самого Константина Великого. И здесь, как видим, принесенные византийскими эмигрантами политические традиции были весьма далеки от тех политических традиций, которые складывались в это время в русском государстве.

Сделанные наблюдения позволяют, как представляется, объяснить причину того, почему греческие эмигранты не смогли оказать значительного влияния на формирование русской государственной идеологии. Политические традиции, в которых были воспитаны представители поздневизантийской аристократии и элементы которых они принесли с собой в Россию, были традициями слабеющей и распадавшейся державы Палеологов, где могущественные аристократические фамилии соперничали своим влиянием с династией, а церковь с упадком государства занимала все более самостоятельное положение. Разумеется, при этом не следует вообще отрицать роли московских греков в перенесении на русскую почву определенных элементов византийской политической традиции. Примером такого переноса может служить установление в 1505 г. неизвестной ранее церемонии выбора невесты для великого князя из числа наиболее красивых дочерей его подданных, которых собирали для этого со всей территории государства.¹³⁰ По свидетельству С. Герберштейна, Василий III установил такой порядок по совету Ю. Д. Траханиота, надеявшегося, что великий князь женится на его дочери.¹³¹ Церемония „смотрины“ представляла собой известный византийский придворный обычай. Интересно, однако, что подобный обычай был известен в Византии лишь в первые века ее существования, и уже в X в. такая церемония не практиковалась.¹³² Таким образом, хотя инициатива московских греков в данном случае несомненна, но она привела не к заимствованию какого-либо реального поздневизантийского обычая, а к воскрешению древнего обряда эпохи могущества императорской власти, который благодаря этому и мог быть заимствован крепнущим русским государством.

¹²⁹ Записки янычара. Введение, перевод и комментарии А. И. Рогова. М., 1978, с. 57.

¹³⁰ А. А. З н м и н. Россия... , с. 67.

¹³¹ С. Герберштейн. Записки... , с. 38.

¹³² Н. H u n g e r. Die Schönheitskonkurrenz in Belthandros und Chrysantza und die Brautschau am byzantinischen Kaiserhof. — Byzantion, 1965, No 1.

ВАСИЛКА ТЪПКОВА-ЗАИМОВА (БЪЛГАРИЯ)

ТЕКСТОВЕТЕ ЗА СВ. ДИМИТЪР СОЛУНСКИ
В МАКАРИЕВИЯ СБОРНИК

Както е известно, Макарий е имал за цел да събере всички славянски литературни текстове, известни до XVI в. в Русия. Изданието на тези текстове е направено през 1880 г. от Археографската комисия¹ по два свода — „Царски“ и „Успенски“, които са сверени с един непълен свод — Софийски Новгородски 1358, който е по-ранен от XVI в.²

Текстовете за Св. Димитър Солунски, който е бил извънредно почитан в Русия,³ са доста многобройни, но, както ще кажем по-долу, те са подредени според различните източници, от които са вземани. Ето текстовете по реда на изложението:

1. Кратко проложно житие — кол. 1872.
2. Чудото с двата ангела — кол. 1872—1874.
3. Слово на тема „Най-висша добродетел е любовта“ — кол. 1876 — 1883.
4. Житие. Нач. „Максимианъ иже и Еркоулие“ — кол. 1883—1891.
5. Чудото с двата ангела (втора редакция) и защитата на Солун от стените на града — кол. 1891—1897.
6. Чудото с Леонтий — кол. 1897—1898.
7. Чудото с девиците — кол. 1898—1899.
8. Чудото с Калоян — кол. 1900—1902.
9. Житие по гръцкия служебен миней, в което влизат разказите за Лией, Леонтий, Мариан, спасението на града по време на глада, искането на мощите от страна на Юстиниан, пожара в кивория, двата ангела (трета редакция), Онезифор, епископ Киприян — кол. 1902—1911.
10. Описание на църквата — кол. 1912—1913.
11. Слово от Григорий Цамблак — кол. 1913—1920.
12. Слово от Климент — кол. 1920—1924.
13. Слово от епископ Йоан — кол. 1924—1928.
14. Чудото с Пребънд и четвъртата обсада на Солун — кол. 1928—1944.

¹ Великие Четы-Миней. Памятники славяно-русской письменности, изд. Археографической комиссией. СПб., 1880. Октябрь, дни 19—31.

² Г. П. Протасьева. Описание рукописей синодального собрания (не вышедших в описании А. В. Горского и К. Н. Невоструева). М., 1970, с. 170 и сл.

³ Ю. К. Бегунов. Греко-славянская традиция Димитрия Солунского и русский духовный стих о нем. — Byzantinoslavica, XXXVI, 1975, fasc. 2, 149—172.

15. Похвала от неизвестен автор — кол. 1944—1959.

16. Пролог — кол. 1959—1960.

17. Слово за девиците (втора редакция) — кол. 1960.

18. Земетръсът по време на Лъв Исавър — кол. 1960.

Както личи от тоя списък, не е имало никаква система в подбора. Някои разкази дори се повтарят, понеже са извлечени от различни извори. Общо взето, издателите са направили много добър анализ на текстовете. Те са идентифицирали голяма част от тях, като са показали на филологическа основа някои дребни отклонения от гръцкия текст. Ние няма да повтаряме тези бележки, а ще се спрем тематично върху отделните епизоди от Житието на св. Димитър и неговите „Чудеса“, като наблегнем главно на ония моменти, които са важни за предаването на основния текст или имат културно-историческо значение.

1. ЖИТИЕ

Както се вижда от горния списък, части от него се срещат на две места (без да смятаме житийните елементи, които се намират и в двете слова — на Климент и на Цамблак). Първото, на кол. 1872, напълно отговаря на гръцкия служебен миней и славянското проложно житие. Житието на кол. 1902 сл. е преразказ от Метафрастовата редакция и затова е комбинирано с някои от „Чудесата“. Разказът за илирийския префект е даден доста накратко, но е спазено това сведение на Метафраст, че „и доселъ“ (т. е. до времето на Метафраст) съществувала голямата църква, която била издигната сред града на мястото на друга по-малка. От филологическите сравнения, направени от издателите, заслужава да се отбележи мястото на кол. 1904, в което се казва, „че префектът Леонтий имъ способника святого“, за да отнесе част от мощите му в Илирик, докато всичките познати текстове дават обратното: „не имъ“, т. е. светецът не е бил съгласен да се вземат мощите му от Солун. Това би означавало от страна на преводача неразбиране на текста, ако не се сметне, че е пропуснато отрицанието „не“ (вж. там и бел. 14).

Същият текст за Леонтий е даден втори път като отделна глава, както отбелязахме, на кол. 1897—1898. Издателите не са намерили оригинала на тази редакция за чудото с Леонтий. А този оригинал е житието, което се съдържа в Cod. Vatic. 821. То не започва от самото начало на гръцкия текст, а от с. 15. В края липсват отделните славословия. За отбелязване са следните различия: „грядый въ далнюю страну“ вм. „въ дакийскую страну“, което пак показва неразбиране на текста. Друга грешка на неразбиране (отбелязана от издателите) е „сымъ волю сущими ту“ вм. „семь враты сущими ту“.

Третото житие, най-дългото (кол. 1883—1891) — срв. ВHG 497⁴, е и най-често срещаното в славянски и конкретно в български житийни сборници. Най-ранните, които познаваме, са от XIV в. и текстът на дяк Андрей от XV в.

По отношение на текста заслужава да се отбележат някои места, на които издателите не са се спрели и които са важни за уточняване на самия гръцки начален текст. Става дума за изречението „повелѣ и того убити в трибуналіѣстемъ“ (кол. 1889, бел. 3). То потвърждава колебанието на издателя на житието и „Чудесата“ De Віе относно *ἐκέλευσε*

= „повелѣ“) и относно *βουλευμάτων* (= в трибуналийстемъ). На същата кол. *ἀλλ' ἔμεινε ἐπὶ σχήματος* е преведено с „пребысть тако просто“, което добре отговаря на гръцкия текст, и предложението на De Biје *σχήματος* да се замести с *χώματος* става излишно.

Интересно е да се отбележи, че и тук (кол. 1889—1891) е даден разказът за Леонтий, т. е. за трети път, пак според Cod. Vatic. 821 (ВНГ 496 и 497), но има дребни различия между превода и посочения по-горе разказ от кол. 1897—1898. Например тук *ἐν τῇ Δακῶν χώρᾳ* е дадено по-правилно с „Даконьскую страну“ (кол. 1889), не е поставено „волы“ вм. „враты“ (кол. 1890) „Хламиду“ (вин. п., пак там) е предадено със славянската дума „прапруду“ (пак вин. п. — кол. 1897), а „орария“ (род. п.) — с „ураря“ (пак род. п. — същата кол.). Най-подробно е обяснението на тази част на дрехата в текста на кол. 1902—1904. Там (на кол. 1902) е дадено най-напред „посрамницѣ“ (дат. п.), което отговаря на *ἐπόμιον*, както отбелязват и издателите, а на кол. 1904 има следното обяснение: „и нарамицю вземъ, еже по обычаю орарь именовати“. „Дунайстей рѣцѣ“ (дат. п.) е преведено с „Данувию рѣцѣ“ (пак дат. п. — същата кол.). Формата на града Сръмъ (*Sirmium*) също е дадена по различен начин — в предишната редакция е „Сремѣй“ (вин. п.), докато тук е Сермию (пак вин. п. — същата кол.). На същата колона „ковчегъ“ (вин. п.) на два пъти е предаден с „раку“. В разказа пък на кол. 1904 има и двете форми.

В този житиен текст разказът за мъченичеството на св. Димитър е много подробен и не може да се сравнява със съвсем кратките разкази на кол. 1972 и кол. 1902—1903.

2. „ЧУДЕСА“

В основната сбирка от текстовете за св. Димитър, издадена в AASS, Octobris, IV, и препечатана в Migne, P.G. 116, към Житието спадат само първите „Чудеса“ до „чудото“ с Леонтий и издигането на храма в Солун и Сирмиум. Останалите спадат към сбирката „Чудеса“. Затова и тук условно следваме този ред.⁴

Издания на гръцкия текст на „Чудесата“ са направени от Ch. de Biје в Acta Sanctorum, Octobris, IV (= Patrologia graeca, t. 116) и от A. T o u g a r d. De l'histoire profane dans les actes grecs des Bollandistes. Paris, 1874 (според Cod. Paris, gr. 1517). Ново издание: P. L e m e r l e. Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius. I. Le texte. Paris, 1979 (по-нататък L.).

Първото „чудо“ е свързано с болестта и изцелението на *епарха Мариан*. Отбелязваме, че то влиза в текста по проложното житие в кол. 1902 и сл. и там е дадено съвсем накратко. Същото се отнася и за чудото с *Кръвотечивия*, предадено само с едно изречение, както и за чудото с *Бесноватия*, съобщено също само с едно изречение.

Тук трябва да се отбележи само, че у Макарий, както впрочем и в гръцкия служебен миней и славянския пролог, тези чудеса са дадени в последователен ред, както е първоначалната сбирка на гръцки език.⁵

⁴ F. H a l k i n. Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1959; Auctarium. Bruxelles, 1968.

⁵ К. Л. И в а н о в а. Зографският сборник, паметник от края на XIV в. — ИИБЕ, XLII, 123—124.

на *Чудото със защитата на Солун* (кол. 1891—1897). То е част от втората обсада на Солун. Дадено е, както отбелязват издателите, като буквален превод на оригиналния текст. Тъй като у Макарий липсва първата част от тази петдневна обсада, а се започва едва от третия ден, вмъкнато е едно уводно изречение: „Пришедъшимъ поганымъ на Селуньскый градъ, и брань сътвориша со гражданы“. След това издателите много старателно са отбелязали всички малки отклонения от основния гръцки текст. Най-важен е пропускът, отбелязан в бел. 14 „*πρὸ ἐγὸς μεσοστήλου τοῦ ἀγίου κιβωρίου*“ (L. 162, 12) — там бил застанал свидетелят на чудото, което ни навежда на мисълта, че преводачът не е бил наясно за значението и предназначението на прочутия киворий в църквата „Св. Димитър“. На кол. 1893, където се предава душевното състояние на светеца, когато научил, че Солун ще бъде превзет от славяните, издателите смятат, че е преведено невярно (бел. 1 на същата кол.). В същност имаме свободен превод. Гръцки текст: *τότε πλέον τῆ κατηφεία σκυθρωπάσας ὁ ἅγιος, καὶ ἐν πολλῇ ὄρα κινῶν τὴν κεφαλὴν ὡσπερ καὶ βουλευόμενος, σὺν θλίψει πολλῇ ταύτην ἔδωκε τὴν ἀπόκρισιν ἣ γὰρ πολυστένακτος αὐτοῦ λαλία καὶ ἡ καταχωμένη τῆς γλώττης φωνὴ ἐδήλου τὴν περὶ τῆς πατρίδος αὐτοῦ συμπάθειαν ἄμετρον αὐτῷ τὴν λύπην γενήσασαν. ἀπεκρίθη οὖν τοῖς ἄνδρασιν* (L. 163, 11—16). Слав. текст: „Тогда паче умилься святыи Димитрие, помышляя, с печалию великою сей ответъ дасть, — многопечалный бо его глаголь и умиленный гласъ его являше по отечествіи своему сущею пособию, — и отвѣща же мужема“.

Подобни свободни тълкувания има доста и те са отбелязани от издателите. Обръщаме внимание само на един епитет, който не съвпада точно с гръцкия: *ἀγιοπρεποῦς*, род. п. — (L. 164, 26), преведено със „спаса подобно“ (кол. 1895, бел. 9); освен това в същия параграф *βουλῆς*, род. п. — (L. 164, 25) е преведено със „свѣтъ“ (същата кол., бел. 8). Накрая липсва обичайното славословие.

Този разказ е даден и втори път (кол. 1872—1874) в кратка редакция според гръцкия служебен миней и съответно славянския пролог. Той е даден и в трета редакция на кол. 1907—1910 — пак по гръцкия служебен миней и славянския пролог. Тук заслужава да се отбележи, че макар и в началото на разказа да е казано ясно, че свидетел на събитието е бил някой виден мъж с ранната титла „илустрий“ (обяснено в слав. текст и в гръцкия миней неправилно с гръцката титла „протоспатарий“), на кол. 1910 тази титла е предадена, както в славянския пролог, като лично име Лустрие. На същата колона *τριβόλον* е предадено с „трисвободну“ (вин. п.), а в прол. — правилно с „трисводну“. Към този текст спада и Прологът, даден на кол. 1959—1960.

Пак от същия извор са взети и два други епизода, именно грижите на Солунския покровител по време на глад и епидемии (кол. 1905—1906) и неуспешният опит на Юстиниан да вземе част от мощите на светеца (кол. 1906). Към тези по-незначителни „чудеса“ спада и „чудото“ с Онезифор, който крадел свещи (кол. 1910—1912). И то идва от гръцкия служебен миней и се намира в славянския пролог.

Тук трябва да се прибави още и разказът за Киприян, епископ на Картаген (кол. 1905), който бил пленен от славяните по Егея и спасен от св. Димитър. У Макарий този разказ е взет също от гръцкия служебен миней (съответно от славянския пролог), където е много съкратен. Интересно е там само изречението, в което пак има опит за географско-етническо

уточнение, именно че Киприан бил епископ на „африте“, които се смятали за „преселници на финикийците“. Текстът у Макарий обаче (както и текстът на пролога) съдържа някаква лакуна или грешка: „епископ буюго“.

По-голямо внимание заслужават двата разказа, взети от „Чудесата“, които имат отношение към славянските обсади на Солун. Първият от тях е свързан с обсадата на петте хиляди славяни и пожара на кивория в църквата. Издателите са показали и тук някои свободни тълкувания и неточности при тълкуването на гръцкия текст в служебния миней. Между тях е например обяснението, че среброто не е било събрано благодарение „святого духа“ — вм. само „святого“ (т. е. „Димитрия“) — кол. 1907, бел. 16, което означава, че преводачът не разбира текста на това място. В този разказ думата „киворий“ е предадена с „ковчег“. Най-интересно е тълкуването на израза *τὸ τῶν Σκλαβίνων ὀμότατον ἔθνος*, който в гръцкия служебен миней отговаря почти на същия израз в оригиналния текст (L. 134, 14): Този израз е преведен в пролога и оттам у Макарий с „българский суровый родъ и языкъ“ (кол. 1907). Това показва, че славянският съставител на Пролога е знаел, че става дума за българските славяни и просто е осмислил понятието със съвременен нему, когато вече се е говорело за „български народ“.

Един от най-интересните разкази у Макарий е „чудото“, свързано с четвъртата обсада на Солун и съдбата на славянския князь *Прѣбѣндѣ*. То е превод от самия оригинален гръцки текст (L. 208—221).

Въпреки старателните бележки на издателите тук има още много какво да се каже, защото сравнението на славянския (по същество български) и на гръцкия текст позволява да се направят редица заключения във връзка с този разказ, свързан с ранната история на славяните от българската група. Впрочем, още В. Златарски е обърнал внимание на този разказ.⁶

На първо място трябва да обърнем внимание на формата на името *Περβοῦδος*, предадена в славянския текст в русизирана форма „Превудъ“, освен кол. 1932). В първоначалния си вид името е гласело „Пербѣдъ“⁷ и е било регистрирано в гръцки преди завършването на ликвидната метатеза в български, т. е. преди края на VIII в. Впрочем, това значи, че формата е била запазена още в гръцкия първообраз на тази втора книга на „Чудесата“, която е била съставена вероятно в края на VII или началото на VIII в.⁸ От друга страна, тази засвидетелствувана българска форма отхвърля предположението на Ф. Баришић, че името е гласело „Првудъ“, т. е., че то може да се свърже по произход със славяните от сърбохърватската група.⁹

⁶ В. Н. Златарски. История на българската държава. Т. I. Ч. I. С., 1918, с. 394 и сл.

⁷ Н. Милев. Кубрат от историята и Кубер в „Чудесата на св. Димитрий Солунски“. — ПСл, 71, 1910, с. 559.

⁸ Според А. Бурмов. Славянските нападения срещу Солун в „Чудесата на св. Димитра“ и тяхната хронология. — ГСУ ФИ, II, 1952, 212—213. Тази втора книга на „Чудесата“ е съставена през 70-те години на VII в., а според Ф. Баришић. Чуда Димитрија Солунског као историски извори. Београд, 1953, с. 140 и сл., *terminus ante quem* е 685 г.

⁹ Ф. Баришић. — В: Византиски извори за историју народа Југославије. Т. I: Београд, 1955, с. 199. Срв. критичните бележки на Й. Займов. — Балканское языкознание, 9/2, 1965, 57—59.

В разказа за тази четвърта обсада на Солун на няколко места има пряка реч. Така е дадено например посланието на солунчани до императора: „О Господъ святѣйшему самодръжцу всея греческия земля, скипетръ правящему, въ вѣки радоватися! Иже святого ти царства рабъ и епархъ славнаго града Солуньскаго възвѣщаема дръжавъ твоей, ъко князь руг'хиньскый хоцетъ воевати градъ нашъи, что повѣляет твоя дръжава о семъ, извѣсти намъ“ (кол. 1929, бел. 10, L. 208, 8). „Нарѣчїе царско“ е дадено в пряка реч и по повод обявяването на военните действия от Цариград на славянските племена: „буди вамъ разумно, ъко пушачу на вы воя своя, аще не моленїемъ дръжаву мою умолите“ (кол. 1942). Същевременно в гръцкия оригинал стои само съобщението, че славяните са били предупредени (L. 210, 10—14). С пряка реч е дадена изповедта на Пребънд, който разкрил плановете си пред императора (кол. 1932), докато в гръцкия оригинал не е така (L. 211, 7—11). Най-после, дадено е в пряка реч предложението на славянина — техник и дърводелец, който поискал да направи дървена кула (кол. 1940), докато в гръцкия оригинал и тук има косвена реч (L. 218, 7 sq.). По същия начин дърводелецът разкрива чрез пряка реч (кол. 1941) как е бил наказан от светеца, докато в гръцкия текст и това му признание е в косвена реч (L. 219, 26 sq.).

Тези няколко примера ни навеждат на мисълта, че е имало междинен текст на гръцки език, от който е преведен славянският.¹⁰ Би могло дори да се запитаме дали това, което знаем като основа на втора книга от „Чудесата“, не е било предхождано от друг гръцки текст, в който е било дадено например в оригинал част от споменатото по-горе императорско послание. Разбира се, всичко това са предположения, защото би могло и да се приеме, че славянският (българският) преводач сам е съставил всички тези лични изказвания, за да придаде живост на речта си. Това второ предположение обаче изглежда по-малко вероятно.

Друг момент, който е важен за нас, е, че в Макариевия разказ не се говори за сагудати, които нападнали Солун, а само за струмци и ринхини. Това още веднъж показва, че гръцките текстове и българският текст не се покриват изцяло или пък че във времето, когато е съставян българският превод, името на сагудатите е било вече забравено. Второто предположение изглежда по-неправдоподобно.

Други интересни подробности от културно-историческо значение са следните: Пребънд, който в гръцкия текст носи обичайната титла, давана от византийците на „варварските“ владетели, *δῆξ*, в славянския е наричан „княз“. И на други места се среща „князе“ (кол. 1940) и „старейшини“ (кол. 1941), т. е. пак има по-късно осмисляне на едно понятие, което в гръцки е дадено с *ἐῆρες* и *ἀρχοντες*. В добавения тук славянски текст в началото на разказа за Пребънд е употребен българският термин „боляри“ за славяните, които гарантирали за него с главата си (също и; на кол. 1924). *Τριβόλοι* 'вид тръни' (L. 212, 11) в славянския текст са наречени 'шипки'. Те служели за храна по време на глада (кол. 1933); *δσπρια* 'сухи зеленчуци' (L. 212, 16, 218; 2, 220, 30) е преведено със 'сочива' (кол. 1933, 1937, 1943). По време на глада населението на Солун ядало *τὰς τῶν ἀγριομολοχῶν καὶ κριθῶν κορυφὰς ἤτοι σπέρματα καὶ ἐτέρων σπερμάτων*

¹⁰ В. Н. Златарски. Цит. съч., с. 394, бел. 2.

καὶ βοτανῶν τερατοειδῶν εφευρέσεις (L. 212, 13—15). В славянския текст това е преведено твърде точно с „копривіе и слъзъ и прочее быліе“. Гладът принудил населението да прибегва до конско месо: ἐκ τῶν ὑπολειφθέντων ὄντων καὶ ἵππων κρεοφαγεῖν (L. 212, 10—11). По учудващ начин славянският преводач е дал тук „оставшаа ослята и вельбуды ядущимъ“ (кол. 1933). Може би пак е имало междинен текст, в който да се говори за камили и магарета.

В доста неясния пасаж за бягството на славяните след поражението им е казано, че те бягали οἴκοι ἐπὶ θυλάκους (L. 220, 11). Изразът е дал повод за доста коментари. В славянския текст той е преведен с „домовъ къ в' ватанѣи“ (кол. 1942). Тук вече имаме известно разяснение, че става дума не само за дом, а и за челяд. С това място трябва да се сравни изразът εἰς τὰς κάσας (L. 220, 26, 29), преведен съвсем точно „в кусяхъ ихъ“ (кол. 1943). Уточнението, което показва къде са били тези къщи, е περὶ πόλιν, според ASS и PG, където текстът е взет от Cod. Vatic. 821, но в cod. Paris. 1517, възприето у Лемерл (L. 220, 29) стои περὶ λιτὴν, което е преведено буквално и правилно „в Литъ“ (същата кол.). Лемерл дава добро обяснение (L. 207, п. 20). Става дума за селище на име Лита близо до Солун по пътя за Сяр.

А ето как славянският преводач е предал приготвянето на дървената кула, направена от славянина-дърводелец: „... ἐφ' ᾧ κατασκευάσαι διὰ ξύλων εὐλήπτων πύργον εὐτεχρον ὑπὸ τροχούσας καὶ τινὰς κυλίνδρους δι' εὐμηχάνου συνθέσεως ἐνδύσεται τοῦτον ἐκ βύρσων νεοδάπτων, πετροβόλους ὑπερθεν ἔχειν φράσας, καθηλώσαι τε ἐξ ἀμφιπλεύρου ξιφοτευ[?] εἶδη. ἐπάλξεις δὲ ἀνωθεν ἔνθα ὀπλίτας βαίνειν. τριώροφον δὲ τοῦτον, καὶ τοξότας ἔχοντα καὶ σφενδομήτας“ (L. 219, 1—5): = слав.: „но да съдѣлаю древомъ стлѣпъ с колесницами хытрымъ нѣкымъ сложеніемъ, сътворити же надъ нимъ пращи и привозгдити по всѣмъ странамъ желѣза острая, свыше же забрала, по нихъ же бор'цемъ ходити, грикнове нѣ сътворити: въ прьвыхъ убо стрѣльци, в другихъ же прашьники, въ третіихъ же стѣнобитныа козни“ (кол. 1940—1941). Изпуснато е покривалото от кожи. Παρατίλιον μικρόν (L. 216, 9) е преведено буквално с „малаа врат'ца граднаа“ (кол. 1938 и пр.). За съжаление изпуснат е този пасаж, в който гръцкият повествовател описва подробно бойните съоръжения на славяните. Но затова пък по-подробно и малко по-различно са описани помощниците на прочутия дърводелец. Гр.: τοὺς μὲν κόπτοντας τὴν ὑλὴν πρὸς τὰ βάρη, ἄλλους ὀπλίτας καὶ βελοποιούς ἄνδρας (L. 219, 12—13) = в слав.: „овы секуща древіа, и ины хытры тесателя, и ины стрѣлковъники, и прочаа ремесленیکی хытрыа“ (кол. 1941).

Даваме всички тези паралели, защото те се отнасят до културни термини, чието значение е понякога неясно и в гръцки.

В края на разказа се казва, че на помощ на Солун била изпратена войска, която διὰ Θράκης καὶ τῶν ἀντίων (L. 220, 15) се насочила срещу стримонците. Изразът τῶν ἀντίων буди недоумение. Кой са тия земи „срещу Тракия“? Колкото и странно да изглежда, в славянския текст това място е преведено така: „... повелѣ всемъ фракійскимъ и ливійскимъ воевати на струмляны“ (кол. 1942), което значи, че срещу нападащите Солун и цялото Беломорие (в текста става вече дума за пристанището Парион, за Проконес и проливите) са били изпратени войски от Тракия и Либия, които очевидно вече са били свободни след приключването на войната с арабите.

Ето и няколко бележки около имената: „агаряните“ (L. 209, 17) в гръцкия текст са преведени с равнозначните им по това време „измаилтяне“ и „срацины“ (кол. 1930). Ринхините и стримонците (*οἱ τοῦ Ρυμίνοῦ, οἱ τοῦ Στρομῶνος*, L. 209 etc.) са наречени в славянския текст „словене, руг'хиньстїи и струмлене“ (кол. 1932 и др.). Велеїезитите (. . . *τοὺς τοῦ ἔθνους τῶν Βελεγεζήτων*, L. 214, 12), в славянския текст са дадени така „. . . въ словенъ, рекомыя Вельзълица“ (вариант „Вельзилица“, кол. 1935, „Вельзилица“, „Велзиница“, кол. 1937). При наличието на тези форми, които са славянски и затова би трябвало да се смятат за автентични, обяснението на гръцката форма *βελεγεζῖται* от *veleezditi „добри ездачи“, предложено от В. Георгиев, не би могло да се приеме.¹¹ Обичайното название „словены“ има и вариант „поганъя словеняны“ (кол. 1942). Град Виза носи съвсем изопачено име „Гобзуя“ (кол. 1931).

Към текста може да се направят следните заключения (това се налага, понеже издателите на Макариевия сборник не са имали предвид изпуснатите пасажии, твърде многобройни, които не са дадени в Р. Г., понеже това издание е непълно: там липсват допълненията, дадени от Лемерл и Тугар по Paris. gr. 1517. На първо място личи, че преводачът е справял с работата си с разбиране. Той не казва, както в гръцкия текст, че Пребънд знаел „нашия език“ (L. 209, 30), а „бесѣдуя греческымъ љзыкымъ“ (кол. 1930). Самият преводач пък знаел „словеньскый љзыкы“ (същата кол.). Това указание липсва в гръцкия текст, а то е от значение: вероятно преводачът, който помогнал на Пребънд да се укрие в околността на Виза, откъдето сам произхождал и където имало вече заселени славянски племена (според гръцкия текст), е бил сам славянин. Това не е рядко явление. Покръстен и приобщен към цариградския двор, този преводач е бил дори любимец на императора. Има известна разлика в обстоятелствата около издирването на Пребънд: в гръцкия текст има подробности около разпращането на войска, говори се за подозрение, което пада върху неколцина граждани, дирене, което продължава 40 дена, и пр. (L. 209, 29 sq.). В славянския текст, където обикновено нещата са разказани по-кратко, се уточнява обаче, че императорът бил готов да даде пари за откуп, ако Пребънд и да е бил в чужда земя (кол. 1932).

Има известна разлика в топографското описание на нападенията на града от страна на струмци и пр. В гръцкия текст тези нападения ставали от изток и север (L. 211, 18), а в славянския — от изток и юг (кол. 1932). Също така голяма част от защитниците били избити на северната част на брега (L. 213, 20—21), а според славянския текст — на северната част на хълма (кол. 1935), което изглежда невъзможно, понеже главният удар идвал откъм морето, където били пуснати славянските еднодръвки. В такъв смисъл може да се каже, че тук славянският преводач се показва неосведомен, тъй като е бил отдалечен от самото място на събитията.

В кол. 1938, според издателите трябва да има пропуск след „подобныя облакомъ зимнымъ и дождевнымъ“. В същност този пропуск е даден малко, по-долу: *τότε δὴ ἔνθα ὁ τοῦ Χριστοῦ τεθέαται μάρτυς . . .*, etc. (L. 217, 4—5).

¹¹ В. Георгиев. Вокалната система в развоја на славянските езици. С. 1964, 80—81.

Малка разлика има на същата колона по-долу, където се казва, че старейшините на славяните проклинали своите богове и своя живот, а в гръцкия текст стои, че те били избити *θεόθεν διὰ τοῦ ἀθλοφόρου* (L. 217, 20—21).

Към много интересния, но неясен текст (L. 220, 21 sq.) е казано (кол. 1943), че онези славяни, които били избягали в самия Солун след поражението си, били оставили някои стражи да пазят челядта им, но те, оставяйки всичко, били побягнали към планините. Липсващ в гръцкия текст, този пасаж от Макариевия сборник е от голямо значение, за да доизясни отношенията между солунчани и околните славяни, пътя на приобщаването им.

Към „чудесата“ би трябвало да спада и едно описание на църквата „Св. Димитър“ в Солун, което у Макарий е дадено съвсем отделно, както посочихме по-горе. Наистина кратко описание на кивория има в гръцкия оригинал при историята с „Кирия Евтаксия“, — възстановителката на реда (L. 112—116). Има описание на кивория и при разказа за пожара, който го унищожил (L. 124—129). Но те не отговарят на подробното описание, което намираме у Макарий. Вероятно то е взето от някое от по-късните гръцки „Слова“, които са писани за Солунския покровител. За съжаление ние не можахме да го идентифицираме.

Същото се отнася за чудото с двете девичи. Както вече е отбелязано,¹² целият разказ се разиграва около Солун. Той е свързан обаче с нападението и превземането на града от арабите и Лъв Триполит. Следователно нямаме основание да смятаме, че за пръв път се явява в една славянска сбирка и че не е имал оригинал на гръцки. По наше мнение той би трябвало да е част от тая сбирка „Чудеса“, която в ASS и P. G. условно е наречена „Чудеса от III книга“, т. е. това са текстове от по-късно време, след 904 г., когато е станало превземането на Солун от арабите, и тук светецът-покровител се явява в съответни епизоди от тази война и някои други подобни. Но нито de Вije, издателят на „Чудесата“ в ASS (съответно в P. G.), е намерил такъв разказ в Cod. Vatic. 821, по който главно ги е издал, нито пък го има в Paris. gr. 1517. Не остава друго освен да се предположи, че той се е намирал в някоя друга сбирка, засега неизвестна. Трябва обаче да отбележим, че за него няма никакво загатване и в многобройните „Слова“, написани за св. Димитър дори до късното средновековие, няма го също и в синаксарните и минейните текстове.

Най-после между късните „чудеса“ е включено „чудото“ със смъртта на Калоян. Би трябвало да се предположи, че то ще бъде взето от „словото на Йоан Ставракий, който е негов автор, или поне от буквалния превод на Владислав Граматик. Но текстът у Макария е много съкратен и не е взет оттам, а явно от някоя по-късна редакция, където дори името на българския цар е сбъркано — той е наречен „Аскалон“¹³. За съжаление не можахме да установим източника. Към късните „Чудеса“ спада и „Спо-

¹² М. Н. Сперанский. Октябрьская Четъя-Миней до-макаръевского состава. — Изв. Отд. русск. яз. словесн., т. VI, 1901, кн. 1, 83—84; Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 156 и сл.

¹³ Ю. К. Бегунов. Цит. съч., с. 158, неправилно приема, че „Чудото“ с Калоян е взето от 27-мо чудо на Йоан Ставракий. Интересно е да се отбележи, че името Аскалон е дадено в библейските текстове на един филистимски град, намиращ се недалеч от Газа на Средиземно море, който бил разрушен съобразно с пророчеството на Захарий. Вж. Съд. 1:18:1; Цар. 6:17; Зах. 9:5.

менът“ за земетресението, което станало на 26 октомври в Цариград по време на царуването на Лъв VI. Този текст се среща в много минеи и пролози от по-късно време на гръцки и на български език.

3. СЛОВА

Тук трябва да се обърне внимание на първо място на „подписаните“ слова: Словото на Климент и Словото на Цамблак.

Първото от тях е известно отдавна и по него е писано много. Затова ще се задоволим да препратим към последната литература.¹⁴ По въпроса за авторството му трябва да прибавим само едно — авторът на това слово е познавал прочутия житиен текст, за който ставаше дума по-горе и който започва с изречението: „Максиміянъ — Иркудій (вм. Еркулій — б. а.) премучи готфы и совроматы к римлянѹ“. А тъй като се смята, че този текст не е по-късен от IX в., трябва да се приеме, че той е бил известен на Климент, който е почти съвременник на неизвестния му автор. Но ако се сметне, че в ония времена малко трудно са правени преводи или адаптации на съвременни текстове, този факт би бил един аргумент против авторството на Климент. Естествено това далеч не е достатъчно доказателство, за да се оспорва един текст. Обръщаме само внимание на него при по-нататъшните текстологични издирвания.

Второто слово е на Цамблак.¹⁵ В Макариевия сборник то не е издадено по най-добрите ръкописи, както въпрочем и Климентовото. Ние не можем и да искаме такова нещо от едно издание, което е от преди близо един век. Важното е, че това слово, което е една от хубавите работи на Цамблак, е било включено в Макариевата сбирка.

В Макариевия сборник има още три слова, които не носят имената на авторите им. Както посочихме по-горе, едното от тях е превод на словото, писано от самия епископ Йоан, автора на първа книга от „Чудесата“ (кол. 1924—1928). То беше идентифицирано от покойната гръцка славистка Д. Илиаду, която посочи оригинала му в Paris. gr. 1517 и направи и много добър анализ на текста. Поради това ние се задоволяваме съвсем накратко да повторим нейните заключения: първоначалният текст е също български и е вероятно откъм X в.¹⁶

Другото слово, което започва с „Всѣхъ убо добродетелехъ бол ша естъ и вываша любовь, и имѣяя любовь съблюдаеть и заповѣди господня“, е превод на един неиздаден текст на гръцки език. Това можяхме да установим, като сравнихме ръкописите, в които е предадена на гръцки тази хомилия (inc. *πισῶν τῶν ἀρετῶν ἀνωτέρα ἐστίν ἢ ἀγάπη καὶ ὑψηλότερα*), Cod. Venet. Marc. II 98 (Nap. 120), col: 996, XV^e s., fol. 193—195', Metheor. 513 (1. pars), Logos Nr 5, fol. 18—18^a (неотбелязано у Halkin, BHG 546 h), Brix. a III 3, XV^e s., fol. 112—114. Естествено гръцкият оригинал, който не е издаден, не е бил известен на издателите на Макариевите текстове.

¹⁴ Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. С., 1970, 221—237 (обработил Б. Ст. Ангелов).

¹⁵ В. Тъпкова-Занмова. Похвално слово за св. Димитър Солунски от Григорий Цамблак. — В: Търновска книжовна школа. Т. 2. С., 1981, с. 133—138.

¹⁶ D. Nemeringer-Iliadou. Un encomion grec inédit de Saint Démétrius. — Anal. Boll., 73, 1955, p. 171; L'enkomion de Saint Démétrius par Jean, archevêque de Thessalonique. — Balkans Studies, I, 1960, 49—56; срв. P. Lemerle. Op. cit. II, 181, p. 219, публикувано, след като статията беше дадена за печат.

Това слово няма нищо общо със самия солунски светец, то само се позовава на Евангелието за 26 октомври (Йоан XV 17).

Третото анонимно слово „Похвала святаго и славнаго великомученика Димитрія“ можахме да идентифицираме (кол. 1944—1959) с уводната част на кн. I от гръцкия текст на „Чудесата“ (L. 50—53).

Многобройните текстове, свързани със св. Димитър и поместени в сбирката на Макарий, свидетелствуват за широкото разпространение на култа на Солунския закрилник в Русия. Те са едно от многото доказателства за тесните връзки между книжнината, която в средновековието е прониквала сред българската културна общественост от Византия и се е пренасяла сред другите славянски културни среди, най-вече в Русия.

Както се вижда обаче при подбора на тези текстове не е следвана една определена линия, а е черпано от многото сборници, които са били разпространени. В такъв смисъл не би могло да се каже кои именно легенди са били повече или по-малко разпространени относно солунския светец, с изключение на житийния текст, който започва с „Максимиан иже и Еркоулий. . .“, който се среща почти навсякъде в гръцки и славянски текстове.

Внушителният брой текстове в макариевската сбирка имат голямо значение за текстологичните проучвания като сравнителен материал за проверка на самия гръцки текст, за начина, по който старите книжовници са превеждали от гръцки език, както и за възприемането на среднобългарски текстове в руски език. Те са паметници с голямо културно-историческо значение за видовете византийска книжнина, която прониква сред южните и източните славяни, за начина на възприемането на тази книжнина, за предаването на културни термини, за развитието на езиковите връзки и др.

А. Н. КАЗАКЕВИЧ (СССР)

**ПРОИЗВЕДЕНИЯ СТАРИННОЙ БОЛГАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
В ЧЕТЬЯХ-МИНЕЯХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ
(К ИЗУЧЕНИЮ НОВГОРОДСКОГО НАСЛЕДИЯ В ВЧМ)**

Великие Четьи-Минеи митрополита Макария, в состав которых вошло немало произведений старинной болгарской литературы, представляют собой едва ли не единственное полное собрание не только житий и похвальных слов святым, но и вообще всех книг, распространенных на Руси — книг Ветхого и Нового завета с толкованиями, сборников слов отцов церкви, объемных полемических посланий и слов, грамот константинопольских патриархов и русских митрополитов.

До нас дошли следующие их списки: 1. Софийский. Сохранилось восемь его книг за сентябрь, октябрь, ноябрь, февраль, май, июнь, июль, которые до 1857 г. находились в библиотеке новгородского Софийского собора, а затем включены были в рукописное собрание Санктпетербургской академии (ныне в ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина).¹ Они описывались несколько раз — в первой половине XVII в., а в 1725 г. и в 1784 г. Научное же их описание было сделано Д. И. Абрамовичем.² Софийский список представляет собой расширенную и дополненную до-макарьевскую Четью-Минею. Он составлялся на протяжении почти всего пребывания Макария в Новгороде и был закончен в 1539 г.; 2. Успенский, написанный в 1552 г., от Софийского он отличался своим расширенным составом — в него были включены многие нечети-минейные материалы. Подробно он был описан архим. Иосифом;³ 3. Царский. Список неполный, отсутствуют книги на март и апрель; ГИМ, Син. № 174—183, переписанный в 1558 г. специально для Ивана IV. Он отличается от Успенского тем, что в его состав были включены жития недавно канонизированных русских святых. Он также, как, по-видимому, и Успенский, переписывался в Новгороде — сохранились на полях записи новгородских писцов. Руководил и наблюдал за их работой московский гость Федор Дмитриевич Сырков. Описание его было составлено К. И. Невоструевым и А. В. Горским.⁴

Великие Четьи-Минеи издавались на протяжении почти полувека — с 1868 по 1917 год. Вышли в свет их книги за сентябрь, октябрь, ноябрь (1—25), декабрь, январь (1—11), апрель.⁵

¹ ГПБ, Соф., № 1317—1323. Книга за август находится в ЦГАДА (ф. 181, № 159).

² Описание рукописей Санктпетербургской Духовной академии. Т. I. СПб., 1907.

³ А р х. И о с и ф. Подробное оглавление Вел. Четий-Миней всеросс. митр. Макария. М., 1892.

⁴ МОИДР, I, 1884, с. I—XIX, 1—65; ЧОИДР, I, 1886, 66—182.

⁵ Последний том издан Б. А. Тураевым в 1917 г. крайне неудовлетворительно — были напечатаны лишь агнографические материалы.

Отдельно были изданы в 1868 г. „Жития славянских и русских святых“, извлеченных из ВЧМ — сказания об убиении Глеба, Житие и сказание о св. Иоанне, архиепископе новгородском, житие и духовная грамота Иосифа Волоцкого.

В Великих Четвях-Минях находятся следующие произведения старинной болгарской литературы: 1) под 5 сентября Похвальное слово Климента Охридского на память пророка Захария и о рождестве Иоанна Крестителя („Свет воссия праведнику и правым сердцем веселие“); 2) под 8 октября Григория Цамблака слово на Рождество богородицы; 3) под 13 сентября Евфимия, патриарха Тырновского Повесть об обновлении храма Воскресения в Иерусалиме (только в московских списках ВЧМ); 4) под 14 сентября Григория Цамблака слово на Воздвижение креста; 5) под 14 октября житие Константина Философа („Бог милостив и щедр жадая на покаяние человеце“); 6) под этим же числом похвальное слово Учителям Славянским („Богу и Спасу нашему Иисусу Христу многим и неизреченным человеколюбием“); 7) под этим же днем Житие преп. Параскевы и слово Григория Цамблака, находящееся только в московских списках ВЧМ; 8) под 18 октября Житие Иоанна Рыльского редакции Георгия Скилицы (в московских списках ВЧМ; 9) под этим же числом его же пространное проложное житие, находящееся в Софийском и Московском списках ВЧМ; 10) под 26 октября Григория Цамблака похвальное слово вмч. Дмитрию; 11) еп. Климента похвала вмч. Дмитрию Солунскому; 12) под 8 октября похвала архангелу Михаилу еп. Климента Охридского; 13) под 25 ноября похвала св. Клименту, патриарху римскому (так в ркп. — б. а.), Климента, еп. Охридского („Небо радуется и веселится светобразными звездами украшено), находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 14) под 17 декабря похвальное слово Григория Цамблака Мниха трем отрокам („От пророк они убо проповедаша вочеловечение слова“); 15) под 14 февраля во второй раз в ВЧМ помещено житие св. Кирилла Философа указанной редакции и похвальное слово учителям славянским;⁶ 16) под 9 марта Григория Цамблака Мниха похвальное слово Сорока мученикам („Елма праведному похваляему, яко же рече Соломон возвеселиться людие“; 17) под 9 мая „Чуде новейшее о Стефане Сербском св. Николы“, сочинение Григория Цамблака Мниха; 18) под 28 мая житие преподобной Филофеи, составленное Евфимием, патриархом Тырновским („Иже в добродетели ведущем путь добре наставляти“); 19) под 2 июня Мучение святого Иоанна Нового, соч. Григория Цамблака („Мнози учительства, иже добре, яко же богови любезно поживших образи“⁷; 20) под 24 июня Григория „Мниха и пресвитера“ — Цамблака Слово на Рождество Иоанна Предтечи („Креститель нам днесь ражается“), находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 21) под 29 июня Григория Мниха и пресвитера Цамблака похвальное слово апостолам Петру и Павлу („Восияша нам днесь светила великия“), находятся в Со-

⁶ Находится в Московских списках ВЧМ, было вырвано в Софийском, как обнаружил Д. И. Абрамович (Описание рукописей Санктпетербургской Дух. акад. Софийская библиотека. Т. 2. СПб., 1907, с. 82).

⁷ В житии Георгия Нового Болгарского, составленным псковским иереем Илией в 1538 г. по повелению Макария и вошедшему в Московские списки ВЧМ, А. И. Яцимирский обнаружил очень много заимствований из жития Иоанна Нового (А. И. Яцимирский. Григорий Цамблук. СПб., 1904, 452—461).

фийском и Московском списках ВЧМ; 22) под 20 июля Григория „мниха и пресвитера игумена обители Пантократоровы“ похвальное слово пророку Илье („Пророци убо вси воплощение едиnorodного послани быша“) находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 23) под 6 августа поучение Климента, еп. Охридского на Преображение („Послушайте, братие, скажю вам для сего честь“), находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 24) под этим же числом Григория, „архиепископа Российского“ Цамблака слово на Преображение („Небеси подобна Фаворская гора“), находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 25) под 15 августа его же слово на Успение („Гавриила зрю чиноначальника на земли“) находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 26) под этим же числом похвала св. Климента Охридского Успению („Се ныне светло празднество ликовствующе“) находится в Софийском и Московском списках ВЧМ; 27) под 29 августа Григория архиепископа Российского Цамблака слово на Усекновение главы Иоанна Предтечи („Паки иудеи жадают пророческую кровь“); 28) под 31 августа, в качестве приложения, помещено слово Козьмы Пресвитера на еретиков. Оно (и это стоит особенно отметить) присутствует в Софийском и Московских списках Великих Четий-Миней. Как известно, большая часть приложений помещалась в списки ВЧМ позже, в годы пребывания Макария на митрополичьей кафедре в Москве. Таким образом, сам факт помещения столь обширного памятника болгарской письменности в Софийские списки доказывает его распространенность в Новгороде; 29) под этим же числом, в качестве приложения, помещено Исповедание Григория Цамблака при поставлении его на митрополию („Верую во единого бога“); 30) в качестве приложения в Московский и Софийский списки ВЧМ помещена книга под названием „Григорий Цамблак“. В нее были включены отмеченные выше его слова и поучения, а также его слова на Сырную Субботу, Вербную неделю, Великий четверг, Страстную пятницу, слово о божественных тайнах, об усопших. Стоит отметить, что эта книга является единственным ранним сборником произведений знаменитого проповедника, дошедшим до нашего времени.⁸

Как мы видим, в Четьи-Миней Макария вошло довольно много произведений старинной болгарской литературы. Возникает при этом вполне закономерный вопрос: находились ли эти произведения в до-макарьевских четьях-минейх?

К сожалению, дать подробный ответ на этот вопрос нельзя ввиду того, что до нас не дошли списки до-макарьевских четий-миней⁹ на все месяцы. С достаточной полнотой в книгохранилищах СССР представлены их списки лишь за декабрь, сентябрь, октябрь, ноябрь, январь, февраль и март месяцы, в которых встречаются произведения болгарской литературы. Из сравнительного обзора выясняется, что Макарий в качестве основы использовал Четью-Минейю — так, он не поместил в ВЧМ Житие Иоанна

⁸ Правда, в описи конца XV в. книг Кириллова монастыря упоминается среди полудестных рукописей „Книга Григорий Цамблак“ (подробно о ее составе у Яцимирского. Указ. соч., с. 453). Некое подобие такого сборника было сделано Пахомием Сербом, долгое время работавшим на Руси (ГБЛ, ф. Тр.-Серг. Л., № 753).

⁹ Вообще до-макарьевская Четья-Минейя в хранилищах СССР встречается не так часто, как, например, сборники, Торжественники, Прологи и т. п. Объясняется это тем, что они повседневно употреблялись только в монастырях (читались за трапезой) в отличие от Прологов, которые в то время использовались как отчасти книга богослужебная и в монастырях, и в приходских храмах — по Уставу, они должны были непременно читаться после 6 песни канона.

Рыльского редакции патриарха Евфимия Тырновского¹⁰ и Житие Илариона Мыгленского, не входившие в состав до-макарьевских Четий-Миней.

Макарий, как известно, составлял как Софийский, так и Московский списки в Новгороде. Естественно, он должен был при этом руководствоваться материалами новгородскими. Между тем, сам Новгород в середине XIV—XV вв. имел особые церковные, а, следовательно, и культурные сношения с южными славянами. Объясняется это исключительным в то время положением новгородской епархии, заключавшимся в ее относительной независимости от московского митрополита. Некоторые константинопольские патриархи поддерживали такое положение.¹¹ Один из иерархов — знаменитый Евфимий II был поставлен от западнорусского митрополита Герасима (а не от московского митрополита) — и проводил самостоятельную внешнюю политику, осуществляя сношения с православным Востоком вне Москвы. Именно по его приглашению приехал в Новгород знаменитый агнограф Пахомий Логофет, инок одного из славянских монастырей на Афоне.

Интерес к болгарской церковной литературе особенно возрос в Новгороде в конце XV в. И вызван был именно в это время не столько культурным влиянием или иными причинами политического свойства (как в конце XIV—начале XV в.), а известным религиозным движением — ересью жидовствующих, особенно распространившейся в Новгороде.

Для борьбы с нею новгородскому архиепископу Геннадию понадобились трактаты, в которых бы проводилась полемика с воззрениями, общим воззрением жидовствующих. Один из таких трактатов был извлечен из новгородских хранилищ и впоследствии переработан¹² — известное слово Козьмы Пресвитера на еретиков. Весьма вероятно, что интерес к полемическим произведениям болгарской литературы вызвал интерес и вообще к последней — чем же иначе можно объяснить состав Досифеевских Четий-Миней, списанных им в Новгороде во время архиепископства Геннадия, в которых основную часть занимали именно болгарские жития?¹³

В свою очередь, вполне вероятно, что Досифей не удовлетворился тем, что он списал — он стал заниматься и распространением списков. Стоит при этом обратить внимание на его контакты с Иосифом Волоцким, который в это время являлся властителем дум многих деятелей русской церкви и государства. Так, в описи Соловецкого монастыря 1514 г. ука-

¹⁰ Находящееся на Досифеевской Четьи-Минее за октябрь не является, судя по началу, редакцией Евфимия (как ошибочно считал И. В. Дуйчев. — ТОДРЛ, XXIII, 1968, 288—289). Хотя, с другой стороны, было бы интересно выяснить, почему все же в заглавии Жития редакции Георгия Скилицы оказалось имя патриарха Евфимия. Такая же ошибка встречается в заглавии одного из слов на праздник Введения и находится как в Четьи-Минее на ноябрь ГБЛ, Вол. № 194/592, так и в ВЧМ.

¹¹ Включение Жития Илариона Мыгленского в Досифеевскую Четью-Минеею объясняется особой историей этого сборника (см. ниже).

¹² Подробно об этом в книге Ю. К. Бегунова. Козьма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, 80—87. Эта переработка Слова находится в окружении новгородских статей и близка к архетипу (т. е. к новгородскому харатейному списку беседы Козьмы Пресвитера).

¹³ Эти минеи по составу отличаются от обычных четий-миней — в них находятся только русские и славянские произведения. Они были переписаны Досифеем, игуменом Соловецкого монастыря в Новгороде, и затем отправлены в монастырь. Сохранились две книги за сентябрь (ГПБ, Сол., № 617/500) и за октябрь (ГПБ, Сол. № 619/503), расплетенные так в конце XVI в. В XV в. они составляли одну книгу.

зывается на „Псалтырь Осифовскую следованием“¹⁴, а в одном сборнике № 357 Епархиального собрания рукописей (ГИМ) имеется запись: „Се сборник старца и отца нашего Иосифа, а вынесл его из монастыря Досифей, и прислал из Саватиева сборник скитцкой“¹⁵. Стоит обратить внимание также на то, что древнейшими списками жития Иоанна Рыльского редакции Георгия Скилицы являются списки, входящие в состав именно отмеченной нами Досифеевской и Четьи-Минеи № 591 из собрания Иосифо-Волоцкого монастыря.¹⁶ То же самое можно сказать и о Слове Козьмы Пресвитера на еретиков.¹⁷

Макарий же, который являлся архиепископом новгородским, мог и должен был включить в ВЧМ все то, что извлек Геннадий, переписал Досифей (так как Соловецкий монастырь был в новгородской епархии) и хранил Иосиф (ибо Макарий глубоко почитал его), и впоследствии явился и инициатором его неофициальной канонизации, — т. е. он использовал произведения старинной болгарской литературы, имеющиеся в новгородских хранилищах.

Одним из источников ВЧМ явился Пролог, точнее один из его списков, переписанный по повелению Макария в 1532 г.¹⁸ Характерная его черта — соседство большого числа сказаний болгарских, новгородских и общерусских.¹⁹ В этом отношении он сходен с Прологом 1479 г. ЦГИАЛ, ф. Свят. Синода № 8933 Варлаамиева Хутынского монастыря. В нем помещены новгородские проложные жития: Иоанна, архиеп. новгородского, Аркадия, еп. новгородского, Варлаама Хутынского, древняя редакция Сказания о Чуде от иконы Знамения Богоматери; болгарские произведения — краткое житие Иоанна Рыльского и статья о перенесении мощей Илариона, еп. Мегленского;²⁰ из общерусских — „Проявление крещения русской земли от ап. Андрея“, Повесть об освящении церкви вмч. Георгия в Киеве.

Таким образом, составляя свой пролог 1532 г., легший в основание проложных статей ВЧМ, Макарий, вероятно, также использовал новгородский материал.

Обозревая произведения старинной болгарской письменности в ВЧМ, замечаем, что Макарий использовал только то, что было уже известно и близко древнерусскому читателю. Не поиски чего-либо нового — новых редакций, житий, похвальных слов, сказаний ставил он своей целью, но закрепление и собирание всего того, что было уже распространено на Руси и, в особенности, в Великом Новгороде.

¹⁴ М. В. Кукушкина. Библиотека Соловецкого монастыря в XVI в. — Археографический ежегодник, 1970 г. М., 1971, с. 370.

¹⁵ М. Е. Щепкина, Т. Н. Протасьева. Сокровища древней письменности и старой печати (ГИМ'а). М., 1958, с. 51.

¹⁶ Это житие по этому списку по обилию болгаризмов и вообще югославянизмов очень сходно со списком ВЧМ.

¹⁷ Как указывает Ю. К. Бегунов в своей статье „Козьма Пресвитер в русской письменности“ (ТОДРЛ, XIX. М.—Л., 1963, 289—302), древнейшими списками сочинения Козьмы Пресвитера являются список 1492 г. Досифея, игумена Соловецкого (ГПБ, Сол. № 856), и список 1499 г. Павла Васнакова (ГБЛ, Вол. № 5) (с. 294). В свою очередь, в основе обоих списков лежит указанный Досифеем общий оригинал — харатейная рукопись „Слова“, „которому за пятьсот лет“, по происхождению новгородская.

¹⁸ Сохранилась его сентябрьская часть (ГПБ, Соф. № 1327).

¹⁹ До Макария такие Прологи встречаются редко.

²⁰ В прологе есть память (без жития) Арсения, архиепископа сербского.

А. И. РОГОВ (СССР)

**ПЕТКА ТЫРНОВСКАЯ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ И ИСКУССТВЕ**

В истории славяно-византийских, межславянских и славяно-молдавских и валашских культурных связей совершенно особое место занимает комплекс памятников, связанных с Параскевой Епиватской, известной также как Петка Тырновская и Петка Белградская. Уже в самих этих наименованиях в известной мере отражается диапазон распространения почитания скромной византийской подвижницы начала XI в.: Епиват, Тырново, Белград. В действительности он был еще шире, чем территория Византии, Болгарии и Сербии. Параскеву-Петку чтили не меньше в Молдавии и Валахии, на Украине и Белоруссии, в Московской Руси. Целью данного сообщения является именно изучение восточнославянских памятников литературы и искусства, посвященных Петке. Памятники эти (как переводные, так и оригинальные) очень многочисленны и разнообразны. Должным образом рассмотреть их, проследив их все сложнейшие взаимосвязи, можно только представляя себе всю историю почитания Параскевы-Петки на Балканском полуострове.

Реальные черты жизни Параскевы нам почти не известны. Она родилась в городе Епиват (ныне Баядос) близ Каликратии. Рано ушедшая из своего дома подвижница, провела почти всю свою жизнь в подвигах пустынночества, предаваясь молчанию — исихии. Никакие сколько-нибудь значительные исторические события не коснулись ее и не нашли ни малейшего отражения в ее житии. Житие описывает Параскеву как бы вне времени. Только благодаря упоминанию в нем брата Параскевы Евфимия, ставшего впоследствии епископом Мадитским, можно установить, что Параскева-Петка жила в первой половине XI в.¹

Видимо уже на начальном этапе развития культа Параскевы в Каликратии ее образ стал сливаться с чертами великомученицы Параскевы, жизнь которой согласно ее житию была наполнена подвигами, страданиями, проповедничеством. Совпадение имен святых во многом способствовало такому слиянию, особенно в народной традиции. Именно в ней и возникло не позднее середины XII в. апокрифическое житие, впоследствии

¹ Знаменитый византийский писатель Михаил Пселл в похвальном слове патриарху Михаилу Керуларию высоко отзывается о Евфимии Мадитском как о современнике знаменитого патриарха, жившего в начале XI в. (см. А. Н. Муравьев. Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских. СПб., 1859, 299—300).

получившее распространение не только в Византии, но и среди южных славян. Согласно этому житию, Параскева Епиватская беседует с ангелом, проповедует евангелие, бесстрашно отказывается поклониться языческим богам Аполлону и Артемиде. Когда ее пытаются казнить, то орудия казни сами раскалываются или уносятся ветром. Параскева побеждает змея, в которого вселился дьявол, и это убеждает царя Темюса в необходимости креститься. Другой царь Склипинос приказывает обезглавить Параскеву. Перед смертью она молится: „И аште в граде или в селе молитвни храмь сътвореть во имя мое рабу твою, да не идеть на нивие ихъ, ни на виногради, ни пружи, ни гусенице, ни хрустове, ни ина какова же пакостиною; съхрани стада овць и говеждь и всякъ скоть“². В этих словах без особого труда можно распознать крестьянскую среду, в которой возникло апокрифическое народно-сказочное житие. Известно, с какой решительностью церковные власти боролись с такого рода литературой. В нее нередко проникали взгляды еретиков, не говоря уже о демократических взглядах широких народных масс. Такую судьбу разделило и апокрифическое житие Параскевы. Об этом подробно рассказывается знаменитым византийским канонистом Феодором Вальсамоном в его толковании на 63 правило V—VI вселенских соборов. Ф. Вальсамон пишет, что константинопольский патриарх Николай Музалон (1147—1151) нашел житие Параскевы, составленное, как прямо говорит Вальсамон, сельским жителем. Отвергнув его, патриарх приказал своему диакону Василиску написать новое житие.³ В оригинальном виде текст этого жития неизвестен.⁴ Мы можем о нем судить лишь по переработке 1605—1625 гг., произведенной мирликийским митрополитом Матфеем.

Как рано в Византии была составлена служба Параскеве, судить трудно. Первое упоминание о ней относится к XIV в. Скопльнская минея 1420 г., где содержится это упоминание, приписывает составление этой службы знаменитому основоположнику исихазма Григорию Синаиту. Минея из Скопле — славянская, и считать имеющуюся в ней службу переводной греческой очень трудно, так как она несколько раз упоминает о „Царствующем граде“, где почивают мощи Параскевы, т. е. о Тырнове. Грек едва ли бы стал называть так какой-нибудь город, кроме Константинополя.⁵ Предположить же, что Синаит был причастен к составлению службы на каком-то предшествующем этапе, так же очень трудно, поскольку идентичный текст службы известен по списку XIII в. (миней Драганова). В 1692 г. в Греции был создан последний по времени возникновения памятник — Служба Параскеве, составленная Григорием Декаполитом. Она достаточно графаретна и не дает решительно никаких данных ни с точки зрения сообщаемых в ней фактов, ни по своим художественным особенностям.

² Ст. Новаковић. Апокрифично житије свете Петке по једном бугарско-словенском и по једном српско-словенском рукопису. — Српска Краљевска Академија. Споменик, XXIX. Београд, 1895.

³ А. Белич. Заметка о славянском житии св. Пятки-Петки. — Известия ОРЯС, т. II. СПб., 1897, вып. 4, с. 1046.

⁴ Х. Кодов. Старите жития на св. Петка Епиватска. — Духовна култура, 1960, № 1, 21—23.

⁵ Й. Иванов полагает, что участие Григория Синаита в составлении службы возможно, не объясняя этого противоречия. (Й. Иванов. Български старини из Македонија. С., 1970, с. 425).

Напротив, в славянских литературах XIII—XVII вв. можно наблюдать все более возрастающий интерес к тематике, связанной со св. Петкой. Во многом этому способствовало само перемещение ее мощей, становившихся в той или иной стране не только центром церковного ее почитания и прославления, но, по условиям средневековья, важным моментом в развитии национального самосознания и государственной идеологии славянских стран.

Из Византии в Болгарию мощи Петки были перенесены при болгарском царе Иване Асене II. Они были получены им из рук не греков, а латинян, так как Каликратия в это время находилась в пределах Латинской империи. С империей у Ивана Асена в разное время складывались то враждебные, то союзнические отношения. В 1233 г. Иван Асен совместно с никейским императором даже осадил Константинополь. Боясь, однако, усиления греков, Болгария пошла на союз с Латинской империей в 1237 г. Видимо, в это время мощи Петки и были перенесены в столицу Болгарии Тырново и положены в знаменитой царской церкви Сорока мучеников.⁶ С этого времени Петка стала именоваться Тырновской. Для ее прославления, звучавшего в то же время и как похвала болгарской столице, тырновские писатели в XIII в. приложили немало усилий.

Прежде всего была составлена своеобразная летопись — мемориальная статья об обстоятельствах перенесения мощей Петки в Тырново. Ее текст был обнаружен в составе Трефология XIV в. (из собрания Хлудова в ГИМ) и опубликован болгарским исследователем С. Кожухаровым.⁷ В этой же летописной статье говорилось о путешествии на рукоположение в Никею монаха Иоакима, будущего тырновского патриарха. Иоаким, проезжая через Каликратию, нашел там тексты службы („петие“), жития и похвалы святой. Завершается статья молитвой к Петке, в том числе с просьбой даровать „царю нашему крепость и дръжаву ему на супостати“.

С. Кожухаров, комментируя открытый им памятник, полагает, что полученные Иоакимом греческие тексты и были теми оригиналами, с которых была переведена древнейшая служба и проложное житие. Правда, его мнение является не более чем догадкой, поскольку эти греческие тексты нам совершенно неизвестны.

Вообще в научной литературе до сих пор так и остается неустановленным, что же именно из дошедших до нас произведений петкинского цикла было создано в Болгарии сразу же после перенесения туда мощей святой. П. Сырку считал, что при Иване Асене II было написано проложное житие.⁸ Однако В. Качановский и вслед за ним В. С. Киселков относили этот памятник к XIV в.⁹ Тем же временем В. С. Киселков датировал и составление службы св. Петке. И. Иванов в свою очередь полагал, что служба была составлена при Иване Асене II, ничего не говоря при этом о времени возникновения проложного жития.¹⁰

⁶ В. С. Киселков. Житие на св. Параскева. — Българска историческа библиотека, I, 1930, с. 194.

⁷ С. Кожухаров. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. — Литературна мисъл, 1974, № 2, 123—135.

⁸ П. Сырку. Несколько замечок о двух произведениях Тырновского патриарха Евфимия. — В: Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1883, с. 384.

⁹ В. Качановский. К вопросу о литературной деятельности болгарского патриарха Евфимия (1375—1393). — Христианское чтение, 1882, июль-авг., с. 218; В. С. Киселков. Указ. соч., с. 195.

¹⁰ И. Иванов. Указ. соч., с. 425.

Действительно, служба Петке Тырновской может быть с полной уверенностью отнесена к XIII в. Об этом прежде всего свидетельствует наличие ее в знаменитой Драгановой минее, относящейся к XIII в. Характерно в то же время, что и в списках этой службы более позднего времени упоминается всего только одно чудо исцеления сухоногого,¹¹ что говорит о бережном отношении в последующее время к службе, составленной вскоре после перенесения мощей. У составителя службы было в руках какое-то особое житие Петки. Ряд фактов из жизни святой, о которых упоминается в службе, не находит соответствия в известных нам греческих и славянских ее житиях. В частности, в службе воспевается паломничество св. Петки в Палестину (канон, песнь 6, тропарь 3) и говорится о том, что она ушла из дома еще при жизни родителей (2-я стихира на „Господи возвах“). Возможно, что составитель службы располагал каким-то неканоническим текстом жития вроде того, который был отвергнут патриархом Николаем. Сама служба, однако, несомненно составлена была не в Византии, а в Болгарии, скорее всего в Тырнове. Упомянувшееся выше чудо исцеления сухоногого отнесено к „царствующему граду“. Он же назван хранителем в другом месте службы „святых мощей сокровища много богато миру ковчег неисчрпаем“¹². Таким образом речь идет явно о Тырнове, но никак не о скромном Епивате, где мощи находились до их перенесения в Болгарию. Вот почему нельзя согласиться со С. Кожухаровым о том, что данная служба является всего лишь переводом с греческого текста, привезенного Иоакимом.¹³

Служба утреди требовала обязательного синаксарного чтения, представлявшего собой краткое житие святой. Такие жития включались в специальный сборник — Пролог, который как раз возникает в славянской среде в XII—XIII вв.¹⁴ Дошедшее до нас житие Петки, видимо, было составлено одновременно и в связи со службой ей, если даже не ранее ее. В проложном житии нет ничего, что противоречило бы такой его датировке. О самом перенесении мощей говорится в житии как о последнем, что известно автору.¹⁵ Он даже не намекает ни на одно из чудес у ракли, что являлось почти трафаретом в произведениях подобного рода.

Проложное житие в завершающей его части, посвященной перенесению мощей Петки в Тырново, явно восходит к упоминавшейся выше летописной статье об этом событии. Очень показательны в этом отношении слова в проложном житии о том, что Иван Асен, испросив мощи, „не требова ни сребро, ни злато, ни камень многоценное“¹⁶. В летописной статье то же находим почти дословно: „И аще би от нихъ злато или сребро или камень многоценное или бисер просиль“¹⁷.

В XIV в. почитание св. Петки в Болгарии еще более возрастает. В эпоху принимающей катастрофические размеры феодальной раздроб-

¹¹ Канон, 9 песня, 3 тропарь (см. И. Иванов. Указ. соч., с. 430).

¹² Стихира 1 на стиховне (см. И. Иванов. Указ. соч., с. 426).

¹³ С. Кожухаров. Неизвестен летописен разказ. . . , с. 134.

¹⁴ V. Mošič. Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijsova u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII—XIII vijeka. — Zbornik Historijskog i Instituta Jugoslovenske Akademije, II, Zagreb, 1959.

¹⁵ Б. Ст. Ангелов. Старобългарски текстове. — Изв. Арх. инст., I. С., 1957, 290—292.

¹⁶ Там же, с. 293.

¹⁷ С. Кожухаров. Неизвестен летописен разказ. . . , с. 128.

ленности страны Петка становится своеобразным символом единства государства наряду с Иоанном Рилским. Именно св. Петкой клянется Иоанн Александр IV в 1352 г. от имени Болгарии.¹⁸

Имя покровительницы и защитницы Тырнова все чаще начинает звучать в этот напряженный и тревожный период, когда над Болгарией нависла угроза османского завоевания. По-видимому, именно в эти годы была составлена новая служба Петки-Параскевы, в которой отчетливо звучат такие мотивы.¹⁹ Помимо постоянных молитв о победе над „безбожными врагами, прямо говорится: „...Избави настоящей беды“²⁰.

Заметны в новой службе Петке и определенные исихастские моменты, к выделению которых так располагали сами обстоятельства жизни святой — молчальницы. Вот почему мы встречаем в службе упоминания о свете „невещьственем и мисльнем“²¹. Таким образом в конце XIV в. в почитании св. Петки, как это видно из службы ей, слились два направления: государственно-политическое и исихастское. Это же можно видеть и в новом житии Петки, написанном одним из наиболее горячих последователей исихазма в Болгарии — тырновским патриархом Евфимием.²² Исихастские идеи в этом житии сочетались со взволнованным прославлением Болгарского царства, рассказом и рассуждениями о его исторических судьбах в духе летописей. Неслучайно ряд исследователей склонен рассматривать сочинение Евфимия не только как произведение агнографического жанра, но даже в большей мере видеть в нем тип исторической летописи.²³ В целом все житие приобрело тот стиль, который делает его одним из наиболее замечательных произведений знаменитой Тырновской литературной школы.

В самостоятельном виде оно дошло до нас в очень немногочисленных списках, лучшим из которых является Рилский панегирик 1483 г.²⁴ Почти во всех остальных списках житие, составленное Евфимием, представлено с дополнениями и некоторыми изменениями, произведенными Григорием Цамблаком. Возникновение их было связано с перенесением мощей Петки из Тырнова через Видин в Белград. В Видин мощи попали в конце 1394 — начале 1395 г., когда после завоевания Тырнова турками видинский царь Срацимир получил их оттуда. Около 1398 г. мощи Петки оказываются в Сербии. Их получает сербский король Стефан Лазаревич как вассал турецкого султана. С 1402 г., когда Белград становится столицей Сербии, прославленная святыня находится там. С этого момента наименование Петки меняется. Ее чаще начинают называть Петкой Белградской или Сербской. Всем этим событиям и посвящены дополнения

¹⁸ П. Сырку. Указ. соч., с. 384.

¹⁹ С. Кожухаров. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. — Старобългарска литература. Изследвания и материали, I. С., 1971, 289—322.

²⁰ Там же, 295—296.

²¹ Там же, с. 300.

²² Полный его текст см.: Великие Четыри-Минеи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 4—18. СПб., 1874, стлб. 1021—1034. Евфимий, между прочим, обратился и к первоначальной летописной записи о перенесении мощей св. Петки. Как и автор проложного жития, оттуда он заимствовал цитировавшийся выше текст о золоте и драгоценных камнях. Из текста Евфимия ясно, что он использовал именно статью, а не житие, так как у него еще говорится и о бисере, чего нет в житии, но есть в статье.

²³ В. Качановский. К вопросу о литературной деятельности болгарского патриарха Евфимия (1375—1393). — Христианское чтение 1882, июль-авг., с. 218.

²⁴ П. Сырку. Указ. соч., с. 397.

Цамблака к житию, составленному патриархом Евфимием. В них Цамблак в связи с перенесением мощей Петки в Сербию прославляет эту страну и ее деспота Юрия Бранковича. В это время, в начале XV в., Григорий Цамблак, видимо, был игуменом Дечанского монастыря и углубился в сербскую агиографию и историю; одновременно с добавлениями к житию Петки создавая житие Стефана Дечанского. В 1406 г. Григорий Цамблак приезжает в Вильно, а в 1409—1410 г. — в Киев,²⁵ где великий князь Витовт и послушные ему епископы предлагают Цамблаку митрополичий престол взамен Фотия, до этого объединявшего под своей властью православных как Руси, так Украины и Белоруссии. На киевской кафедре Григорий удержался недолго, всего 2 года. Однако он успел оставить там заметный след своей церковной и литературной деятельностью. В частности, он особенно заботился о почитании Петки-Параскевы в пределах своей митрополии. Об этом сообщает Дмитрий Ростовский в своем „Каталоге киевских митрополитов“. Упомянув о том, что Григорий был автором жития Параскевы, он добавляет о нем: „... и устави в киевской иерархии праздновать память ее октября 14“²⁶. К сожалению, Дмитрий Ростовский не сослался на источник своих сведений. Однако не доверять им нет оснований. Действительно, именно с начала XV в. в украинских и белорусских прологах, сборниках и четьях-минеях появляются жития Параскевы, в месяцесловах и сборниках фиксируется день ее памяти, а в служебные минеи включаются службы Параскеве, появляются храмы в ее честь.²⁷ Особое почитание святой проявлялось, в частности, в том, что житие ее стало выходить за пределы обычного минейного чтения и включалось в сборники смешанного состава, иногда наряду с популярными поучениями.²⁸

Почитание св. Петки на Украине могло идти также и дополнительно из Молдавии, где еще задолго до перенесения в 1641 г. ее мощей в Яссы широко почиталась эта святая. Списки ее жития и службы ей встречаются там уже с XV в. и становятся весьма распространенными в XVII в.²⁹ Этому, конечно, в значительной мере способствовали теснейшие связи Молдавии в церковном и культурном отношении с Болгарией.³⁰ В свою очередь Молдавия поддерживала такие же интенсивные контакты с Украиной, особенно с галицийскими землями. Известно, что в XV в. многие представители галицийского духовенства рукополагались в Сучаве,³¹

²⁵ А. И. Яцимирский. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904, с. 158.

²⁶ Болховитинов (Митрополит Евгений). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. Т. 1. Изд. 2-е. СПб., 1827, с. 103.

²⁷ И. Свенцицкий. Церковно- и русско-славянские рукописи Публичной библиотеки Народного Дома во Львове. — Известия ОРЯС, т. IX. СПб., 1904, вып. 3, с. 367, 378.

²⁸ Ф. Добрянский. Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки. Вильно, 1882, с. 92, 111, 231.

²⁹ А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905, с. 57, 163, 389, 464, 484, 676.

³⁰ Е. Голубинский. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдавской. М., 1871, с. 350, 385, 391.

³¹ И. Чистович. Очерки истории западно-русской церкви. Ч. 1. СПб., 1882, с. 186.

а молдавские господа делали щедрые книжные вклады в галицийские и перемышльские храмы. Этим самым они могли способствовать между прочим и культу св. Петки в этих землях.³²

В свете сказанного находит свое объяснение тот факт, что большинство украинских икон св. Петки именно галицийского и лемковского происхождения. Хранятся они главным образом во Львовском музее украинского искусства и в ряде польских хранилищ, где собраны иконы, преимущественно происходящие с этих земель. Все эти иконы можно объединить в две разновидности: 1) Петка с крестом в руках (либо поднятым правой рукой, либо прижатым той же рукой к груди); 2) Петка в житии.

Во Львовском музее представлены иконы за одним исключением первой разновидности. Древнейшая из них происходит из села Флоринка на Лемковщине и датируется концом XV или самым началом XVI в. Петка изображена на ней в зеленой одежде (преподобнической) с ярко-красным мафорием. Такое же цветовое соотношение находим на иконе из монастыря Сушица Великая из Добромысля XVI в., только зеленый цвет дан более светлым. Такое цветовое соотношение хитона и мафория свойственно молдавским, валашским, особенно марамурешским иконам Петки XVI—XVII вв.,³³ т. е. памятникам, происходящим из тех мест, которые, как было сказано, сыграли большую роль в распространении культа Петки-Параскевы на Украине.

В другой украинской иконе „Петка XVI в. из-под Самбора“ видим серый хитон и красный мафорий и в иконе конца XVI в. неизвестного происхождения — голубой хитон и красный мафорий. Красно-оранжевый мафорий на зеленом хитоне можно видеть и на иконе Петки из ГТГ, датируемой концом XV — началом XVI в. На этой иконе стоит остановиться несколько подробнее. В каталоге древнерусской живописи ГТГ она определена как икона „южнославянских писем“³⁴. Однако это вызывает сомнение. Образ Петки близок именно к названным выше украинским иконам. Очень показателен характерный рисунок поднизи мафория, чуть ли не повторяющий то, что можно видеть на иконе „Страсти“ из Грушевич, „Распятие“ из Борщевичей и Каменецкого иконостаса, хранящихся во Львовском музее. В пользу украинского происхождения иконы говорит и имеющаяся на ее обороте наклейка с рекламным текстом польской торговой фирмы.

Во Львовском музее есть только одна икона Петки-Параскевы с житийными клеймами. Она датируется XVI в. и происходит из села Кульчица Шляхоцкая неподалеку от Самбора. Петка имеет традиционный зеленый хитон и глубокого фиолетового цвета мафорий. Клейма всего три. На них изображено рождение святой, явление ей ангела во время ее подвижничества в пустыне и преставление. Иконописец отобрал таким образом конечный, начальный и один из кульминационных моментов жизни. На житийных украинских иконах Петки, хранящихся в Польше, мы столь краткой редакции не найдем, хотя подбор клейм далеко и не-

³² А. И. Рогов. Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши. — *Studia Źródloznawcze*, XIV, 1969, 154—155.

³³ C. Nicoliescu. *Icoane vechi românești*. București, 1971, tabl. 35; M. P. o r u m b. *Icoane din Maramureș*. Cluj-Napoca, 1975, tabl. 6, 8.

³⁴ В. И. Антонова, Н. Е. Мнев а. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи. Т. I. М., 1963, 383—384.

устойчив. На иконе XVI в. из Варшавской национальной галереи представлено десять клейм (рис. 1). На них изображены следующие эпизоды жития: рождение, крещение, молитва в пустыне; явление ангела, повелевающего вернуться к „отечеству“; Петка в Царьграде (рис. 2), Петка

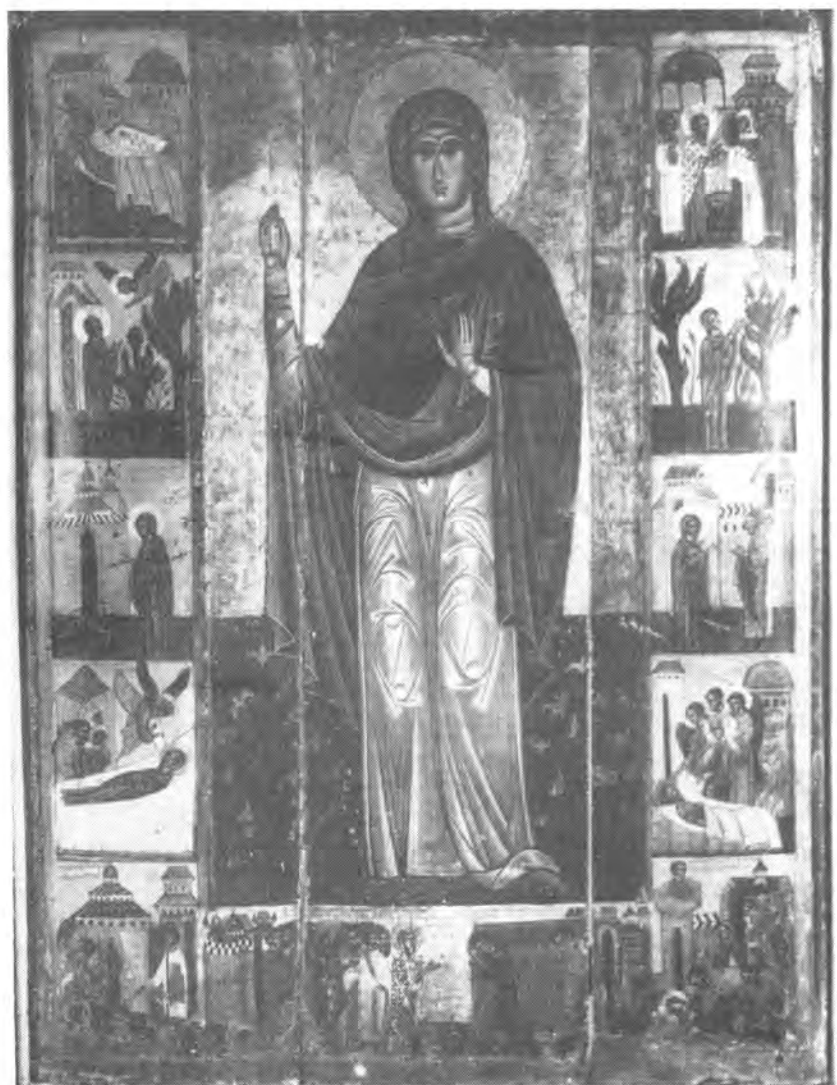


Рис. 1. Св. Петка-Параскева, Икона XVI в.
(Национальный музей в Варшаве)

в Епивате; преставление (рис. 3); явление Петки Георгию с повелением откопать ее мощи; обретение мощей (рис. 4); их положение в церкви Апостолов; их перенесение в Тырнов. По своему стилю икона очень графична,

что типично для украинских (прежде всего галицийских) икон особенно второй половины XVI в.³⁵ Складки одежды, особенно хитона Петки, причудливо орнаментальны и образуют рисунок, напоминающий гнущиеся ветки кустарника. Такой прием остается пока одиноким. Зато без особого



Рис. 2. Св. Петка в Царьграде. Клеймо иконы XVI в.
(Национальный музей в Варшаве)

³⁵ Історія українського мистецтва. Т. II. Київ, 1967, с. 270.

труда можно найти аналогии архитектурному пейзажу клейм (также достаточно орнаментированному), особенно изображению башни и храма в клейме, где Петка стоит перед воротами Константинополя. Башня с маленькими башенками на варшавской иконе напоминает башню на украинской



Рис. 3. Преставление св. Петки. Клеймо иконы XVI в.
(Национальный музей в Варшаве)

иконе „Георгия Победоносца“ из села Здвижение второй половины XV в.,³⁶ а храм просто совпадает с тем, что изображено на одном из клейм иконы

³⁶ Історія українського мистецтва, с. 234, рис. 158.

св. Николая конца XV в.³⁷ В целом рассматриваемая икона, несмотря на изысканную орнаментированность одежд и архитектурного пейзажа, производит впечатление строгости и некоторой напряженности как фигуры средника, так и клейм, не говоря уже о колорите.

Совсем иное впечатление производит икона XVII в. из Музея народного зодчества в Саноке (рис. 5).³⁸ Сразу обращает на себя внимание округлое приветливое лицо святой, ее словно точеные руки, мягкие высветленные цвета одежд и точеная поднизь мафория. Иной дан и подбор сюжетов для клейм. Они начинаются с благословения епископом в храме пустынночестских подвигов Параскевы. Далее она показана среди гор в пустыне у врат Константинополя, на смертном одре. Вслед за этим идут сцены открытия ее мощей: видение Георгию, положение мощей в храме и их перенесение в Тырново. В клеймах много оживленного движения, все персонажи находятся в общении. Особенно показательно в этом отношении, что в традиционной сцене, где Петка стоит у врат Константинополя не одна в сосредоточенно молитвенной позе, а изображена беседующей с воином-привратником. Много движения даже и в такой, казалось бы, торжественной сцене, как положение мощей Петки в церкви Апостолов.

В Саноке есть еще одна икона Петки (рис. 6). Она хранится в Историческом музее города. Надпись на иконе гласит: „Пятка Терновская“. Икона относится, видимо, к рубежу XVII и XVIII вв. и в стилистическом отношении представляет собой причудливую смесь почти реалистических черт в духе XVIII в., которыми наделен, например, лик Петки в среднике с крайне архаичными, восходящими чуть ли не к XVI в. нижними клеймами иконы. Отдельными чертами они напоминают клейма варшавской иконы. Столь же пестрое впечатление производит архитектурный пейзаж клейм. Особенно поражают каплеобразные завершения башенок и совершенно аналогичные тем, которые можно видеть на украинских иконах даже XV в., например, иконе Козьмы и Дамиана из села Тилича.³⁹ Скорее всего мастер имел перед собой какой-то древний образец, но во всяком случае он все же был другого типа, чем варшавский памятник. Об этом свидетельствует иной подбор клейм. Они идут в следующем порядке: рождение, молитва в пустыне; у стен Константинополя, преставление; погребение; видение Георгию, открытие мощей, исцеление у мощей хромых, в храме Апостолов, изнесение их из храма; принесение мощей в Тырново.

Вообще следует заметить, что подбор сюжетов для клейм в украинских житийных иконах Петки-Параскевы очень разнообразен. Нельзя указать ни одного случая полного совпадения их перечня. Иконописцы каждый раз заново обращались к житию Петки, что бесспорно свидетельствует о его известности и распространенности. Станным, однако, при этом представляется то обстоятельство, что в живописи не нашли никакого отражения дополнения к евфимовскому житию, сделанные Григорием Цамблаком. Ни османское нашествие, ни перенесение мощей в Видин, а затем в Белград ни разу, по крайней мере, судя по тем иконам, которые дошли до нас, не привлекло внимание украинских иконописцев. Это тем более заслуживает удивления, что и сам Цамблак как митрополит Киев-

³⁷ Історія українського мистецтва, с. 238, рис. 161.

³⁸ Опубликована в книге: *Ikonen aus Polen*. Recklighausen, 1966, tabl. 20.

³⁹ Історія українського мистецтва, рис. 149.

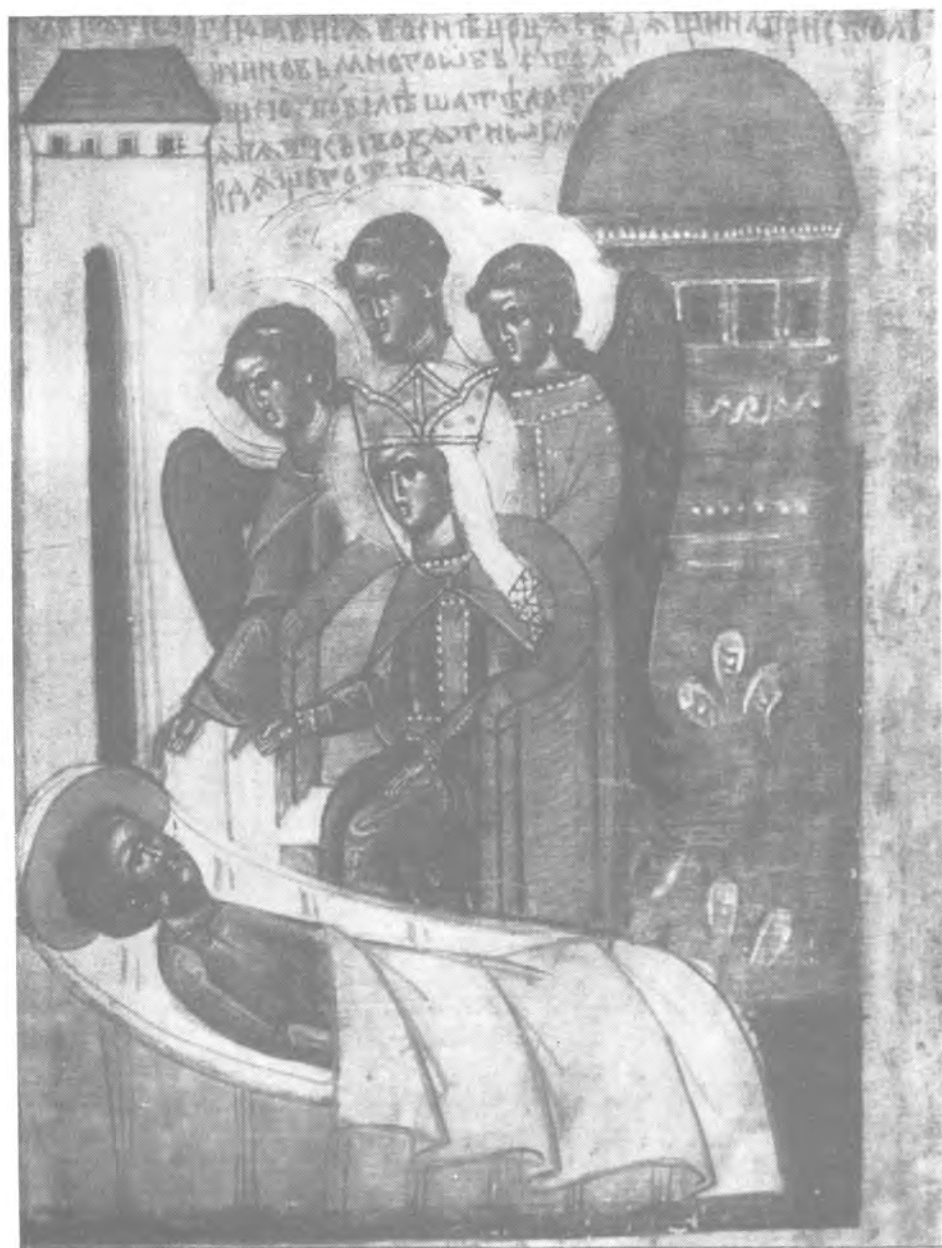


Рис. 4. Явление св. Петки Георгию. Клеймо иконы XVI в.
(Национальный музей в Варшаве)



Рис. 5. Св. Петка (Пятка). Икона XVII в.
(Музей народного зодчества в г. Санока, Польша)



Рис. 6. Св. Петка Тырновская. Икона конца XVII в.
(Исторический музей в г. Санока, Польша)

ский и его произведения были известны на Украине. В связи с этой неожиданной особенностью житийных икон Параскевы-Петки нельзя не вспомнить, что и в молдавской живописи мы наблюдаем аналогичное явление. В наружных фресках храма монастыря Арборе (1541 г.) на его западной стене житийный цикл, посвященный Петке, также завершается перенесением ее мощей в Тырново.⁴⁰ А между тем в Молдавии Цамблак был особенно популярен. Видимо, и в Молдавии и на Украине добавления Цамблака не воспринимались как органическая часть жития. В них не было ничего собственно житийного, не говорилось о последующих чудесах от мощей, а давалась скорее историческая справка, пусть и написанная в панегирическом тоне. Таким образом в украинском восприятии Петка всегда оставалась именно Тырновской, но не Белградской или Сербской.

Нельзя не отметить наряду с этим и различие в литературной основе молдавского и украинских житийных изображений Петки. Так, если сюжеты фресок в Арборе вполне укладываются в проложный вариант жития, то этого нельзя сказать об украинских житийных иконах Петки-Параскевы. В этом отношении показательна икона из Варшавы с изображением явления ангела подвигающей в пустыне Петке. Об этом эпизоде в проложном житии нет ни слова, но рассказано в житии, составленном патриархом Евфимием.⁴¹

В России о Петке Тырновской было известно тогда же, когда на Украине. В знаменитом историко-географическом трактате конца XIV в. „Список русских городов дальних и ближних“ о болгарской столице говорится: „Тернов, ту лежит святая Пятница“⁴². Автором Списка или во всяком случае причастным к его составлению человеком был, по мнению исследователей, митрополит Киприан, дядя Григория Цамблака, один из представителей Тырновской литературной школы. Иными словами, в России знакомство с культом Параскевы-Петки шло в конечном счете из того же центра, что и на Украине и Белоруссии. Однако, в отличие от них, до середины XV в. едва ли можно говорить о сколько-нибудь широком почитании в России болгаро-сербской святой. Древнейшим памятником его в России может служить икона середины XV в. из Суздаля, хранящаяся в ГТГ, на которой далее мы остановимся специально. В 1530 г. в Москве уже сооружается церковь в честь преподобной Параскевы. „Бе же на освящении том сам князь великий Василей и с великою княгинею Еленою. . .“, — говорит один из хронографов XVI в.⁴³ Поводом для этого послужило принесение в Москву икон Параскевы-Петки и Параскевы-великомученицы из Ржева. На следующий год иконы после обновле-

⁴⁰ В монографии, посвященной фрескам Арбора, Василий Драгуц утверждает, что в завершающей цикл фреске изображено принесение мощей в Румынию. В действительности же там изображена торжественная встреча болгарским царем мощей святой. В Яссы же мощи были перенесены только в 1641 г., т. е. через столетие после создания фресок. См. V. Drăguț Drăgoș. *Coman maestrul Frescelor de la Arbore. București, 1965, p. 25.*

⁴¹ Б. С. Т. Ангелов. Указ. соч., с. 291.

⁴² М. Н. Тихомиров. Список русских городов дальних и ближних. — Исторические записки, 40. М., 1952, с. 223. Упоминание о том, что мощи Параскевы еще лежат в Тырнове, может уточнить датировку памятника. Как говорилось выше, в конце 1394 г. — начале 1395 г. их уже там не было, о чем не могли не знать в окружении Киприана.

⁴³ Хронограф конца XVI в. ГБЛ, Ф. 247 (Рогожское), № 82, л. 279—279 об

ния были возвращены в Ржев, а в освященную церковь был установлен ежегодный крестный ход. В рассказе хронографа об этих событиях обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, то, что иконы были принесены из Ржева — города, входившего в состав Великого княжества Тверского, но издавна теснейшим образом связанного с Великим княжеством Литовским. В середине XIV в. в нем одно время сидели наместники князя Ольгерда, в начале же XV в. он был отдан в управление Свидригайлу Ольгердовичу.⁴⁴ Между тем, как мы знаем, среди православного населения Великого княжества Литовского культ Петки-Параскевы в начале XV в. получил значительное распространение. Неслучайным представляется и присутствие при встрече икон Елены Глинской, приходившей из одного из знатнейших родов Литовского княжества и в то же время находившейся в ближайшем родстве с сербскими господарями.⁴⁵ Более чем вероятно, что в роде Глинских чтилась память одной из наиболее чтимых на Балканах святых.

В связи с тем, что на месте встречи икон была построена церковь, посвященная, как сообщает хронограф, преподобной Парасковии с пределом великомученьицы Парасковии, в ней была поставлена икона той святой, которой храм был посвящен. Может быть, это был список с чтимой Ржевской иконы. Во всяком случае в XIX в. в этой церкви еще сохранялась икона преп. Параскевы, причем она была житийной.⁴⁶ В это время в Москве уже были знакомы с ее Евфимиевско-Цамблаковским житием. Оно было включено в Великие Четьи-Минеи митрополитом Макарием. Нет сомнений, что житие, попавшее в Минеи, представляло собой сравнительно позднюю сербскую редакцию, а не текст самих Евфимия-Цамблака. Это видно из обращения к Петке молиться за „благочестиваго господина нашего деспота Гюрга“, т. е. Юрия Бранковича, который, как известно, стал деспотом лишь в 1427 г., т. е. через семь лет после смерти Григория Цамблака. Очень показательно, что в списке Минеи, приготовленном для царя, этот текст был отредактирован. Слова „деспота Гюрга“ были зачеркнуты и над ними написано „благочестиваго царя нашего“, т. е. так, как было в первоначальном тексте, судя по Рыльскому панегирику.⁴⁷ Однако такой текст вполне мог быть соотнесен с московским царем.

Можно указать и на более ранний список жития, датируемый 1537 г. Он находится в составе сборника, написанного в Иосифо-Волоколамском монастыре,⁴⁸ столь тесно связанного, как известно, не только с великокняжеской властью, но и с семьей великого князя. Интерес к Петке Тырновской сохранялся в монастыре и далее. Нам известен еще один список сборника XVI в., содержащий житие св. Петки и происходящий из Волоколамского собрания.⁴⁹ В первом из названных сборников обращает

⁴⁴ Н. Д. К в а ш н и н-С а м а р и н. Исследование об истории княжеств Ржевского и Фоминского. Тверь, 1887, с. 33, 35; И. К р а с н и ц к и й. Очерки Тверской губернии. Город Ржев. СПб., 1874, с. 10.

⁴⁵ М. Н. Т и х о м и р о в. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969, 86—87.

⁴⁶ И. Т. Историческое и археологическое описание церкви во имя Ржевския иконы Пресвятой Богородицы, что у Пречистенских ворот в Москве. М., 1888, 51—52.

⁴⁷ Великие Четьи-Минеи. Октябрь, стлб. 1042.

⁴⁸ ГБЛ, Ф. 113, № 629, лл. 154—170.

⁴⁹ Там же, № 644, лл. 224—244.

на себя внимание также другой южнославянский памятник — житие Стефана Дечанского, к которому неоднократно обращался в своих сочинениях знаменитый основатель монастыря Иосиф Волоцкий. В нем он черпал аргументы в своей борьбе за отстаивание монастырского землевладения.⁵⁰ Сам Иосиф был по своему происхождению связан с Великим княжеством Литовским, откуда вышел его дед⁵¹ и где, как мы помним, почиталась св. Петка Тырновская. Если при этом вспомнить, что автором второго жития Стефана Дечанского, по всей видимости, был все тот же Григорий Цамблак, окончательно оформивший и жития Петки, то атмосфера, в которой возник один из центров ее почитания на Руси, будет понятна.

Почитанию Петки Тырновской на Руси, помимо указанных великокняжеского и монастырского очагов, способствовали также постоянные приезды в Россию иерархов из Сербии и Болгарии. Если в отношении других иерархов, как, например, тырновского митрополита Дионисия, приезжавшего в Москву в конце XVI в.,⁵² можно говорить предположительно, это есть, однако, прямое свидетельство, что силистренский митрополит Иоаким привез в Москву в 1635 г. частицу мощей преп. Петки и торжественно поднес ее царю.⁵³

Выходцы с Балканского полуострова, переселявшиеся в Россию с конца XIV в., также поддерживали в России известность столь чтимой у них на родине святой. Ярким примером этого может служить род Воейковых. Этот род ведет свое начало из Тырнова, основоположником его, согласно родословию Воейковых, был „державец Терновский Воейко Войтегович“⁵⁴. После османского завоевания болгарской столицы Воейковы переселились в Сербию, причем, как утверждает их родословие, они сделали это вслед за перенесением туда мощей св. Параскевы-Петки. Родословие далее говорит о Пруссии, как о месте, куда потом отправился Воейко, но в этой части данный памятник вызывает большое сомнение. Достаточно вспомнить, что Пруссию было принято называть местом происхождения того или иного рода в Московской Руси. Напомним, что не гнушались такой своей „прародиной“ и сами Романовы.

Воейко был принят в Москве Дмитрием Донским и от него получил „в кормление“ Дмитров. При Василии Дмитриевиче он стал боярином. Бояре Воейковы хорошо известны по русским источникам XVI—XVII веков. Многие из них были воеводами, занимали важные административные и военные посты.⁵⁵

Родословная Воейковых 1690 г., уже цитировавшаяся выше, была включена в компилятивную всемирную историю, дошедшую до нас в

⁵⁰ Е. П. Наумов. Из истории русско-сербских средневековых связей (второе житие Стефана Дечанского в сочинениях Иосифа Волоцкого). — В: Из истории межславянских культурных связей. М., 1963, 37—47.

⁵¹ Русский биографический словарь. „Ибак-Ключарев“. СПб., 1897, с. 327.

⁵² М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией, 90—91.

⁵³ И. Снегаров. Культурни и политическе врззки между България и Русия през XVI—XVIII в. С., 1953, с. 48.

⁵⁴ Хронологическое обозрение русских книг. — ЧОИДР, 4, 1880, 455—456.

⁵⁵ Т. В. Николаева. К вопросу о связях древней Руси с южными славянами. — Сообщения Загорского историко-художественного музея-заповедника, 2. Загорск, 1958, 19—24.

списке 1779 г.⁵⁶ В сочинение вошло также проложное житие Петки, однако в явно сербской и просербской переработке. Согласно этому варианту жития, Епиват, место рождения Петки, оказывался не в Малой Азии, а в Сербии — „яже бысть от земли Сербския веси Епиват близь града Каликратия“⁵⁷. Оказывалось, таким образом, что в Тырново мощи Петки были перенесены „от отечества преподобныя сербския земли“ и поэтому их „обратное“ перенесение из Болгарии в Сербию представлялось вполне правомерным. По-видимому, в этом варианте жития Петки отразилась сербская его переработка, сделанная в 20—40-е годы XVIII в. иеромонахом Гавриилом Стефановичем. В нем также говорилось, что Петка „е родом своим србкия“⁵⁸.

Очень характерно, что само родословие и объединенная с ним всемирная история были посвящены именно Петке и сопровождалась стихами „в честь и славу преподобныя матери нашае Параскеви“. В этих стихах Параскева-Петка призывалась помочь христианам в их борьбе с турками: „Нечестивых же главы сокрушать и благоверным рабы сотворити“. Борьба с турецкой опасностью была в конце XVII в. действительно актуальной задачей и для России, готовой соединить свои усилия с освободительной борьбой балканских народов. Петка же становится как бы знаменем этой единой борьбы и „молит за христианский род российский и весь православный народ“. Показательно, что в „Служебной минее“, выпущенной в Москве в 1666 г., в каноне Петке были добавлены такие слова: „Поборствующи царем верным во бранех, царю нашему на сопротивныя даждь победы“ (песнь 9, тропарь 5 — л. 215 об).

Переходя к рассмотрению вопроса об отражении культа Параскевы-Петки в древнерусской искусстве, следует сразу же сказать, что русских икон ее дошло до нас несравнимо меньше, чем украинских. Это не означает само по себе, что их было и создано очень мало. Почти все русские иконописные подлинники, — своеобразные инструкции для иконописцев неизменно помещают указание, как писать изображение преподобной Параскевии, или во всяком случае указывают аналогию этому изображению — преподобную Евдокию, что было совершенно обычным для подлинников. С некоторыми незначительными вариациями подлинники рекомендуют изображать Прасковию-Петку следующим образом: „Преподобная матери нашае Парасковии. Клобук лазор, левою рукою взяла за подол манатью, испод киноварь с бел“⁵⁹. Никаких исторических или географических данных, связанных с Парасковией, подлинники, как правило, не приводят, определяя ее просто как преподобную. Из просмотренных мною рукописных подлинников только два говорят о ней как о Белградской („иже бысть в Белеграде“⁶⁰ и „Белоградцкие“⁶¹, но никогда не говорят о ней как о Тырнонской или Епиватской. Видимо, в XVII в.,

⁵⁶ ГИМ, Барс. № 1883. Списък XIX в. см. ГИМ, Щук. 415 (с акварельным изображением Петки).

⁵⁷ ГИМ, Барс. № 1883, л. 22.

⁵⁸ Г. В и т к о в и њ. О книжном раду иеромонаха Гаврила Стефановића. — Гласник српског ученог друштва, књ. XXXIV. Београд, 1872, с. 166.

⁵⁹ ГБЛ, Ф. 310, № 128, л. 24 (конец XVII в.).

⁶⁰ ГБЛ, Ф. 299, № 457, л. 47 об (1617 г.).

⁶¹ ГИМ, Муз. 4167, л. 25 об (конец XVII в.).

к которому относятся цитируемые подлинники, принимались во внимание все сведения, содержащиеся в житии, в том числе и дополнения Цамблака. Возможно также, что другие памятники, связанные с Петкой, были известны составителям подлинников в сербской обработке. В сводном



Рис. 7. Преп. Параскева-Петка. Деталь иконы середины XV в. (Государственная Третьяковская галерея)

иконописном подлиннике, относящемся к XVIII в., уже прямо говорится: „И преподобные Параскевии от земли Сербския, веси Епиват наричише от града Каликратии“, т. е. Петка объявляется сербкой в соответствии с сербской традицией этого времени, о чем выше уже говорилось.

Сводный подлинник, сообщая основные сведения о святой и о судьбе ее мощей, ничего, однако, не говорит о том, как ее следует изображать. Чем это можно объяснить? Причина, как мне кажется, кроется в том, что русские иконописцы, все равно, с поразительной настойчивостью не выполняли требования подлинников, как и их балканские и украинские собратья, они упорно изображали Петку с атрибутом не преподобной, а мученицы — т. е. с крестом. В этом сказывалось явное смешение двух культов: Параскевы-Пятницы, т. е. мученицы, и Параскевы-Петки, т. е. преподобной. На такое смешение уже неоднократно указывали исследователи.⁶²

⁶² К. О п а с с и. Paraskeva-Studien. — Ostkirchliche Studien, Bd. 6, Heft 2/3 Würzburg, 1957, 121—141; В. В. Ф и л а т о в. Рязанская икона „Параскева-Пятница“. — СА, 1971, № 1, с. 185.

Можно назвать, пожалуй, только одно изображение Параскевы-Петки в строгом соответствии с указанием подлинника. Это иконописная миниера из собрания П. Д. Корина на октябрь, датируемая концом XVI в.⁶³ В ней под 14 числом изображена Параскева в монашеской одежде и без креста. Ее голова повернута влево, опущенные глаза полны сосредоточенной задумчивости. Правая рука прижата к груди, а левая приподнимает край мантии.

Другие известные в настоящее время древнерусские иконы Петки представляют ее под значительным воздействием икон Параскевы-Пятницы. Такова и древнейшая из дошедших до нас икон преподобной Параскевы. Как уже указывалось выше, она хранится в ГТГ.⁶⁴ По приемам карнации, она органически входит в круг московских памятников середины XV в. или его третьей четверти. В этом легко убедиться, сравнив ее с такими памятниками, как, например, Козьма и Дамиан из Дмитрова (в Музее им. Андрея Рублева).⁶⁵ Параскева, изображенная по поясу, держит в правой руке золотой крест и обращает ладонь левой руки к зрителю. Лик сосредоточен, но не суров. Параскева окутана в темно-коричневый мафорий (рис. 7).

Известным компромиссом является икона преподобной Параскевы, написанная в 1694 г. изографом Оружейной палаты Василием Улановым (рис. 8). На ней Параскева изображена в монашеской одежде зеленоватых тонов с золотыми пробелами. Икона была написана как мерная и связана с рождением дочери царя Ивана Алексеевича, названной в честь Параскевы-Петки.

Древнейшие иконы Параскевы-Петки, в клеймах которых целиком бы раскрывалось ее житие, пока нам неизвестны. Но сохранилась в ГТГ икона Параскевы-Пятницы, датируемая второй половиной XVI в.,⁶⁶ целый ряд клейм которой отражает не житие мученицы, а чудеса Параскевы-Петки. Это произошло благодаря той контаминации культов двух Параскев, которая уже отмечалась выше. Клейма эти изображают осаду турками Тырнова в 1393 г. Они открываются сценой, в которой изображено явление ангела Петке, встающей из гроба в присутствии стража храма. Далее показана осада турками города. Город укреплен стенами и башнями. В его центре находится храм с мощами святой. Следующее клеймо изображает, как по ее предстательству врагов поражают огонь и камни. Завершает этот ряд клейм перенесение мощей Петки из Тырнова в Видин. В житии Петки, а именно в цамблаковском дополнении к нему, можно найти лишь намек на эти сцены. Там кратко говорится, что турки не сразу смогли взять Тырнов: „места убо твердость зде, якоже есть стръмниками гор и холмов высоких затворено и стенами укреплено, от внутрь же пре подобныя многочисными мощьми трегубо утвръжен“⁶⁷. Трудно себе представить, чтобы древнерусский иконописец сам бы стал измышлять такой

⁶³ В. И. Антонова. Древнерусская живопись в собрании Павла Корина. М., 1967, 68—76.

⁶⁴ Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи. Т. I. М., 1963, 319—320, № 260.

⁶⁵ В. Н. Лазарев. Московская школа иконописи. М., 1971, табл. 56.

⁶⁶ Государственная Третьяковская галерея. . . , 197—198.

⁶⁷ Великие Четьи-Миннеи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 4—18. СПб., 1874, стлб. 1034.



Рис. 8. Преп. Параскева-Петка. Икона 1694 г.
(Собрание Василия Уланова, Государственная Третьяковская галерея)

например, конкретный сюжет, как страж-свидетель чуда или победение огнем и камнями. Если бы в его распоряжении был бы только намек, содержащийся в житии, он бы стал столь детально раскрывать этот сюжет. Это соображение дает основание предположить, что в его распоряжении была какая-то другая, нам неизвестная редакция жития, где в разделе посмертных чудес Петки подробно рассказывалось об осаде Тырнова. Могла быть это и какая-то отдельная повесть. Открытие, сделанное С. Кожухаровым, показывает, что нам далеко еще не в полном объеме известен петкинский цикл. В данном случае особенно интересным является то, что о существовании особого памятника мы узнаем из произведения древнерусской живописи.

Представляется далеко не случайным обращение русского мастера второй половины XVI в. к сюжетам борьбы с турками. Напомним в связи с этим только о походе турок на Астрахань в 1569 г., о постоянной борьбе с вассалом турок крымских татар, и, в частности, об их набегах на Москву в 1571 г. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что рассматриваемая икона, по мнению В. И. Антоновой, происходит из Поволжья, где задачи борьбы с „агарянами“ в это время воспринимались особенно остро и актуально. Таким образом изучение отражения культа Параскевы-Петки на Руси позволяет не только расширить наши представления о русско-балканских культурных связях, но и позволяет лучше раскрыть явления самой болгарской культуры и открывает ее неизвестные страницы.

КОНСТАНТИН МЕЧЕВ (БЪЛГАРИЯ)

БЪЛГАРСКА ФОЛКЛОРНА ПРОСЛАВА НА РУСИЯ ОТ КРАЯ НА XVIII ВЕК

През втората половина на XVIII в. българският народ почти изцяло се освобождава от средновековното социално и литературно мислене и погледът му определено и резултатно се насочва към практическите въпроси на живота. Ярка изява на тази качествена промяна е „История славеноболгарская“ на Паисий Хилендарски.¹ Паисий наистина е връх, но той не е сам, а е, така да се каже, заобиколен от мнозина съвременници-творци,² в сравнение с които се усеща величието му. Почти равен на Паисий като мислител и превъзхождащ го като художник е неговият съвременник и последовател Софроний Врачански.³

Между писателите със значение от тази епоха е и причисляваният към т. нар. „дамаскинали“, роденият в ломското село Мокреш поп Пунчо, чието място в литературата (в сравнение с Паисий и Софроний) бива открито по-късно, макар че е свързан с двамата най-малко по две линии — започва и завършва своя ръкописен сборник от 1796 г. с текстове, заети от Паисиевата „История“, и го подготвя за печат,⁴ преди още Софроний да е стъкмил и напечатал своя „Неделник“ през 1806 г.

Колкото и да е голямо, значението на поп Пунчо като писател не е само в тия две страни на неговата творческа дейност. Още по-важно и по-съществено е, че в този, за съжаление останал в ръкопис, сборник е включена сравнително малко познатата в литературната история негова оригинална творба „Повест ради московскаго цара Петра, що го нарицают москале Буро“⁵. Като литературно произведение неотдавна тази повест

¹ А. Н. Робинсон. Историография славянското Возрождения и Паисий Хилендарский. М., 1963, 1—142.

² Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. — Т. I—II. С., 1963—1964, разглежда този период от българското литературно развитие с възможната според документалните данни пълнота.

³ Софроний Врачански. Жизнеописание. Издание подготвили Н. М. Дылевский, А. Н. Робинсон. Л., 1976. Основен труд В. С. Киселков. Софроний Врачански. С., 1963; срв. К. Мечев. Софроний Врачански (Нравствен идеал и жизнен път). — Литературна мисъл, 1977, № 4, 38—48.

⁴ Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II, 149—168.

⁵ Б. Ст. Ангелов. Български разказ за покръстването на русите. — Изв. Инст. бълг. лит., VI. С., 1958, 253—259, издава този разказ за пръв път.

бе изследвана от Трифон Банков,⁶ но въпреки това все още не може да се смята, че направената преценка е изчерпателна, особено що се отнася до идейния смисъл на разказа и някои особености и черти на неговата художествена форма.

Общо взето, сборникът на поп Пунчо прилича на дамаскин (но без напълно да го покрива) и затова той е изграден по правилата на народната мисловност: езикът е простонароден, непретенциозен, обратите на речта са безизкуствени и това им придава особена емоционална топлина и въздейственост. В сравнение с „чистите“ дамаскини много по-подчертано е авторското присъствие: твърде често писателят говори за себе си, за възнуващите го мисли. Нещо повече. В началото на сборника поп Пунчо е „изписал“ собствения си образ. Откъм тази страна ръкописът на поп Пунчо е най-обстойно проучен от Боню Ст. Ангелов.

Не подлежи на съмнение, че поп Пунчо е своеобразна и самобитна творческа личност (при това от северозападните български краища, където книжовниците обикновено са били по-малко на брой) и затова е наложително да се установи какви са били подбудите му да състави своята „Повест ради московскаго цара Петра, що го нарицают москале Буро“, доколко тази повест е оригинално произведение и кое е определящото в художествените похвати на автора. Нужно е също така да се очертаят по-точно социално-историческите възгледи на писателя, неговата историческа култура.

Преди всичко следва да се изтъкне, че изразената в тази повест дълбока почит към Русия и към нейното всестранно могъщество не е изолирано явление в българската обществена мисъл през очертаната епоха. Така например силистренският българин и сремскокарловачки викарен епископ Партений Павлович цял живот мечтае да посети Русия, без това да му се удаде. За да заглуши мъката си по бленуваното и неосъществено пътешествие, Партений леко преправя един руски песенен текст, като по обичая на времето не споменава за заемката си. Тази песен има следното съдържание:

Радуй се росийски
орле двоеглавий.
Ти бо еси нынѣ
въ всѣмъ мире славный.
Слава твоя нынѣ
вездѣ процвѣтаеъ,
понеже левъ шведский
„Уви мнѣ“ ридаетъ.
Яряща са на ны
того побѣдивый,
зубы и челюсти
его сокрушивый.
Будеть и от нынѣ
побеждати въ бозѣ
и всехъ покоряти
под царски си позѣ.
Радуйте се нынѣ,
вси ту предстояще!
„Виватъ нашъ монархо“
весело гласяще.

⁶ Т. Банков. Един български разказ от XVIII век. — Литературна мисъл, 1975, № 3, 111—117.

Вишнѣи царь небесный
дасть ти многа лѣта,
царствовать присно
без врагов навета.⁷

От своя страна Паисий Хилендарски пояснява, че текстът на неговата „История славеноболгарская“ бил по същината си преработка на „руските прости речи на български прости речи“⁸. Софроний Врачански се свързва през 1806—1812 г. с руското военно командване и е един от тия, които се надяват с помощта на руската армия да бъде постигната българската национална свобода, жадувана от българите цели 400 години.⁹ Затова той ги призовава да помагат на руското варварско кръстоносно войнство, дошло да ги избави от „такое турецкое варварское мучительство“¹⁰. Тъй че възторжената прослава на Русия от поп Пунчо не е изолирано явление в българския обществено-политически и литературен живот. При това нейната стойност е значителна, понеже е художествено оригинална — руски цар Петър с прозвище „Буро“ не е имало и, както по всичко изглежда, този „прякор“ на цар Петър Велики (когото наред с руския поет и Партий Павлович счита за „свой монарх“) е творение на самия поп Пунчо. Основателно Б. Ст. Ангелов извежда името на „Буро“ от „бура“, „стихия“.¹¹

Като съдържание и като композиция „Повесть ради московскаго цара Петра, що го нарицают москале Буро“ е изградена върху познатия староруски летописен разказ за изпитването на верите от киевския княз Владимир Святославич.¹² Това е обаче само канавата, основата, която дава възможност на поп Пунчо да изяви своето творческо въображение и да изгради една повест по законите и правилата на фолклорното мислене. Преди да бъдат показани тия страни на „Повест ради московскаго цара Петра“, необходимо е да се изтъкне един от особено ярките случаи в творческата, „преработваческа“ практика на поп Пунчо. При съставяне на включеното в сборника му слово за св. Димитър Солунски, като заема от руския печатен пролог (например по изданието от 1735 г.), той разширява и драматизира решимостта на младия християнин Нестор да се бори с любимеца на цар Максимиан Лий и да го победи. И докато във версията на Дамаскин Студит младият неопитен Нестор побеждава професионалния борец Лий, използвайки нож,¹³ съгласно повествованието на поп Пунчо Нестор изтръгва победата благодарение на силата си: „И Несторъ завръте Лию и оудари го на землю и свите ему стави испребива и челюсти и очи

⁷ Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II, с. 48; срв. В. С. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956, с. 397, където песента е сполучливо преведена на новобългарски език.

⁸ И. Иванов. История славеноболгарская собрана и нареждана Паисием иеромонахом в лето 1762. С., 1914, с. 84.

⁹ А. Теодоров-Балан. Софроний Врачански. С., 1906, с. 53.

¹⁰ Пак там, с. 53. В последно време този въпрос е подробно разгледан от съветския учен В. Д. Конобеев. Българското национално-освободително движение. Идеология, програма, развитие. С., 1972, 1—472. Авторът изнася много нови материали.

¹¹ Б. Ст. Ангелов. Български разказ за покръстване на русите, с. 252.

¹² Лѣтопись по Ипатскому списку. СПб., 1871, 73—74; М. Д. Приселков. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.—Л., 1950, 107—109.

¹³ Л. Милетич. Коприщенски дамаскин. — Български старини. Т. II. С., 1908, 16—17; Е. И. Демина. Тихонравовский дамаскин. С., 1971, с. 103.

му изпаднаха тогива¹⁴. Дори и този малък откъс е достатъчен да убеди читателя, че когато разказва, поп Пунчо се ръководи от правилата на народната мисловност и битова практика. Сам той съзнава тази особеност на стила си и не толкова в съгласие с писмената, а с народната „термино-логична традиция“ нарича сборника си „Сказание“¹⁵. Според тези „сказителски правила“ е изграден и разказът за дълбоко уважавания от поп Пунчо цар Петър Буро.

Съдържанието на разказа е следното.¹⁶

По божие внушение живелият някога („едно време“) московски цар Петър решил да узнае коя вяра (религия) по света е „най-чиста и най-хубава“. Такава проверка се налагала, защото когато цар Петър управлявал Московията, неговите поданици не били покръстени. Царят разпорежда на своите най-близки и доверени настойници: „Да идете по сви градове, куде има царие и краловете да гледате коя вяра какво дръжи чистоту и да какво ядене еде и коя вяра какво се моли богу. Това по свите вери да видите и да напишете на книгу и да ми донесете писмото и аз да видим коя е вяра най-чиста и най-хубава и я да будем на тая вяра. Такой сака мое сърце“. И напълно във фолклорно-приказен стил разказът продължава: „Такой рече цар и отидошу ония настойници. И ходиху по сви градове и по сви царски дворове. И кою веру какво видошу, тако и на книгу записаху“.

Като съзнателно осъвременява миналото, поп Пунчо пише, че най-напред московските пратеници отишли в Турция: „Отидошу в Турске землю през море у Анадолъ. И тамо видеху какво дръжуть турци вера: често се миють и често се кланят и едут месо говеждо и овче“. Няма съмнение, че с тези уточнения поп Пунчо отразява собствени впечатления от турската „хранителна система“. Същото важи и за забележката, че турците не пазят „ни среда, ни петокъ“. Стилът е фолклорен, а идейният заряд — критичен, защото според християнските възгледи на писателя едва ли може да бъде добра онази вяра, която не тачи тия два дни от седмицата. Но за да прикрие отрицателното си мнение, поп Пунчо добавя: „И видошу и турску чистоту какво дръжуть турци. И това записаху на книгу“. Повторенията на думи и стилни конструкции е напълно в духа на фолклора. Онова, което е поставено като „поръка“, се изпълнява с точност: както е предначертано, така се постъпва, както е нужно, така се „докладва“. Пратениците отиват, където им поръчат, като навсякъде следят каква е чистотата и какво е яденето. Но, както се каза, като християнин поп Пунчо се „изпуска“, като представя турската чистота в „обратна“ светлина. Затова е напълно естествено московската делегация да не се задържи в „Анадола“ и да потърси друга чистота.

След като московските пратеници ходят навсякъде („обидошу по свуде“), най-после пристигат в „Цариград при цара Констандина и тамо да

¹⁴ П. А т а н а с о в. Руските старопечатни книги и българските дамаскинари — Език и литература, 1974, № 6, с. 38, където руският текст и българската поп Пунчова преработка са дадени в съпоставка.

¹⁵ Сборник на поп Пунчо (Народна библиотека „Кирил и Методий“ № 693) — лист IV според запазения в сегашния му вид ръкопис.

¹⁶ Б. С т. А н г е л о в. Български разказ за покръстването на русите, с. 254 и сл.

видуть цар Констандинъ каква вера дръжить и каква чистота иматъ и какво ѝдене едетъ“. Но докато малко преди това старите народи са „заменени“ с нови, за Цариград не се посочва да е турски. Любопитно е обаче, че той не е наречен и гръцки — за това подсказва само името на цар Константин, но неговата народностна принадлежност тъй си остава неопределена и това, както ще се види по-нататък, има важно идейно-функционално значение.

Естествено е цар Константин да се заинтересува какви гости са му дошли и той запитва: „Тия човеци откуду есу?“. Както в народен епичен разказ, отговорът гласи: „Цару честити, тия човеци суть настойници московскому цару Петрови“. Царят извиква при себе си московските настойници и ги моли „да му кажат право“ защо са дошли в неговия престолен град и те като в песенен речитатив обясняват: „Ти да си жив цару. Ния дойдохме до твою руку и да видиме каква вера вие вервате и каква чистота вие дръжите и какво ѝдене вие едете и ние да видиме, и ние да верваме, а и таково ние да да едеме и да будеме и ние, цару, раби твои!“.

Зарадван от тия „мирни думи“, подобно на истински патриархален стопанин царят нарежда на приятните гости да бъдат подарени „по един катъ руба“. Премени с подарените им дрехи, руските пратеници били гостени и напоени „достолепно“. Както и трябва да се очаква, ласкавият прием оказва своето положително въздействие: русите обикват добре (т. е. много) града на цар Константин.

На другия ден царят става рано и с целия църковен причт (патриарси, владици, попове, клирици и певци) участвува в богослужението, при „изпълнението“ на което се държи смирено и покорно. „Коги рече поп: „Благословено царство“ царъ паде сасъ лице свое на земли и поклони се и рече: „Господи, спаси людие твои, и благослови достоѝние свое“. Църковните песни трогват московските пратеници и те докладват за впечатленията си, както им е поръчано — в писмен вид.

Подир писмения и устен доклад („И сказаху цару Петру по реду за свите царе и свите вери“) цар Петър се убеждава, че на света няма „почиста и по-хубава“ от християнската вяра. Затова нарежда за Цариград незабавно да замине делегация, която да доведе в Москва цар Константин — цар Петър е решен да се покръсти и да стане „брат“ на цар Константин. Както и трябва да се очаква, цар Константин не приема покръстването да стане при такива условия и пояснява, че ако на московския цар „му трябва“ да приеме християнството, нека сам се яви в Цариград.

В съгласие с фолклорната поетика този отказ Петър приема така: „Скоро да идете и втори път речете цару Констандину да дойде да ме коръсти, че ако не дойде и втори път да ме покръсти да се не нада на добро после — ѝа хоцемъ дигнути сви мои боляре и сви мои кнезове, и свую мою войску на него и порази щем му свую державу“. Въпреки заплахите и този път резултатът е отрицателен — „поканата“ за кръщение в Москва не се приема.

Тогава цар Петър се разсърдва „зле“ и с епически замах заповядва: „Скоро войска да се збере, де поразим свую държаву Констандинову и да му вземем села и градове и да му погубимъ сви боляре и кнезове, а и да му не оставим ни един началникъ у негово царство, и сво воинство негово да потопимъ, най-после и него да посечем и жену негова да вземемъ ѝа —

да бъде мога“. Този текст е може би най-яркото свидетелство за свободния, самостоятелен преразказ от поп Пунчо на ония исторически вести, които е ползувал. Що се отнася до заплахата на цар Петър Буро, че ще вземе жената на цар Константин, то тя отбелязва почти пълно съвпадение с епическите песенни сказания на Андрия Качич Миошич, чието творчество и специално песента за император Никифор и хан Крум е била позната у нас още през 1784 г. на поп Дойно Граматик от Елена, който я включва в своя препис на „История славеноболгарская“ на Паисий Хилендарски. Също като цар Петър Буро император Никифор заплашва, че ще вземе жената на българския хан Орун (т. е. Крум) и тя да му бъде робиня (сиреч наложница);¹⁷ макар и смекчено, намерението на Буро е същото.

Заплахата не е празна дума. Цар Буро събира около милион („колко милионе“) войска и потегля за Цариград. За цар Константин става ясно, че един военен сблъсък не би донесъл „хаирь“ и нарежда: „Скоро мензиль (тази турска дума също означава „скоро“ — б. а.) да иде да носи книгу посланица от цара Констандина да се връне войска назать и да ме не посрами царь Буро. И ъа хошемь дати сестру мою нему за жену“. Цар Буро „прощава“ на Константин двукратния отказ да го покръсти в Московията, взема за съпруга неговата „мила сестра“ и връща „назать“ безчисления брой топове, откакто цар Константин му се „предал“. Тук исторически достоверна е вестта за брака. „Повесть временных лет“ изтъква, че императорите Василий II и Константин VIII наистина дали за съпруга на княз Владимир своята сестра Анна — това станало през 988 г. Колкото до топове, за края на X в. те са „обратен анахронизъм“, но за края на XVIII в. имат дълбок смисъл — Русия е притежател на това страшно за времето си оръжие и то може да бъде обърнато — щом е нужно — срещу враговете на християнството.

Следва съответна визита на цар Константин в Московията. Сега цар Буро посреща „достолепно“ гостите си — царя, придружен от патриарси, владици, попове, клирици и певци. Буро пита: „Можемь ли и ъа да приидемь на вашу веру и да будемь брать вашь?“. Цар Константин отговорил (в оригинала като в народна песен „продума“) положително и изтъкнал, че Буро няма църква, за да бъде извършен там кръщелният обряд. Въпреки че Буро не знае какво е това църква, съграждат му я за късо време и я „подписват“ (сиреч „изписват“) с икони. Когато бива покръстен, цар Буро ослепява временно, но скоро проглежда и възприема света с нов поглед — от очите му пада „мрежа като ципа лукова“: последна останка от неговата доскорошна езическа слепота, завършила с това, че преди наистина да прогледне, му се били „пукнали и двете очи“. Прогледнал за нов живот, цар Петър се радва на природните красоти. В съгласие със своя властоначалник приема християнството и целият московски народ.

¹⁷ Й. Т р и ф о н о в. Зографската българска история. — СпБАН, кн. 60. Историко-филологичен клон, 30. С., 1940, 1—66, специално табл. IV; срв. Н. П. Б л а г о е в. Княз Крум. — ГСУ ЮФ, XIX. С., 1924. Отделен отпечатък, 78—84 (Приложение). За връзката на поп Пунчо с фолклора вж. Д. П е т к а н о в а - Г о т е в а. Дамаскините в българската литература. С., 1965, 190—196. Впрочем в много отношения фолклорен характер имат и летописните статии в „Повесть временных лет“, от които при съставянето на своя разказ се е ползувал поп Пунчо (вж. Е. Е. Г о л у б и н с к и й. История русской церкви. Т. I. Первая половина. Изд. 2. М., 1901, с. 101, 110.

Благодарение на това настъпва дълбок мир. „И тако погодиша се, царие смириша се. И тако себе поставиша брату братство и цару царство. И такой бистъ уверение и смирение и договоръ разумно царь царемъ. И поради то зговориху се цари българские да будутъ братиѧ и све единъ родъ, и единъ братъ, и една вера, и един постъ, и един господъ Исусъ Христосъ въ славу божию“.

Ето затова, че цариградският и московският цар се оказват „български“ („цари българские“), в началото не е уточнено какъв е по народност покръстващият владетел. Очевидно поп Пунчо е пожелал да подчертае в една любопитна форма, че русите са се покръстили от България,¹⁸ а не от Византия, за което — че от всичките славянски народи българите са се покръстили първи и те са имали първи патриарх — говори в своята „История“ и Паисий Хилендарски.¹⁹ Ето защо изказаното твърдение, че българските царе (а не че русите и византийците са българи) били решили да станат братя на русите, след като те се покръстили, е в противоречие с ясният и категоричен текст на поп Пунчо.²⁰ Изложението на поп Пунчо не насочва към такова тълкуване, което, изказано без всякакви аргументи, преобладава изцяло поп Пунчовата идея: главна за целия разказ и определяща заключителните съждения: „И знайте и разумеете како не можеть ни единъ царь или краль да победи и да надвие цару московскому. И свите вери боют се от москала, защо москов имат сила сасъ честни кръсть господен. Того ради победва и надвива на свите вери защо самъ Господъ тако рече: „да иматъ москале сила от савише и да покоратъ свите вери и езичници подъ своѧ власть“. Защо москале заградиху църкви и манастири и молать бога непрестано, зато им богъ помагал. Тако и за насъ молать бога москале, тако говоратъ: „Господи услыши моление наше и избави родъ нашъ. Господи избави из руки супротивникомъ нашимъ агарѧномъ проклетим — завръзани да будут до века! Тому Петру цару слава и похвала!“²¹.

Смесицата на историческите факти е преднамерена, за да може по-ярко и внушително да се изяви социално-политическата насоченост на разказа — русите са еднородни и дори тждествени с българите и те ще ги освободят от „проклетите агаряни“, чиято участ не трябва да бъде друга, а те да бъдат завързани завинаги.²² С други думи, българският народ ще се спаси самичък. Но това е само една алегория. Поп Пунчо добре е разбирал, че владетел като император Петър Велики, който, както се знае, е започнал систематично да громи Османската империя, е в състояние да спаси поробения български народ. И как не, когато московците имат мощ да се наложат над „свите вери“. Така се сключва един идеен кръг. В споменатата тук в началото и използвана от Партений Павлович „Песен за Русия“ изразът „левъ шведский“ лесно може да бъде заменен с „турски“: тази промяна на етническите понятия е направил поп Пунчо.

¹⁸ Кръщенiето на княгиня Олга и на нейния внук княз Владимир са поставени от поп Пунчо в неговия ръкопис под рубриката „Българска история“.

¹⁹ Й. Иванов. Указ. съч., с. 6.

²⁰ Д. Петканов-Тотев. Дамаскините в българската литература, с. 193.

²¹ Б. Ст. Ангелов. Български разказ за покръстването на русите, с. 259.

²² Този образ за „завръзване“ на проклетите и „нечисти“ народи пътува през средновековната източно-православна литература чрез прочутото векове наред пророчество на легендарния епископ Методия Патарски. Славянският текст у Б. Ангелов, М. Генев. Стара българска литература. С., 1922, 269—282.

Не е от съществено значение, че е използвал белетристичната форма, но и тя е поетична и въздействаща. За разлика от Партений поп Пунчо е преминал от иносказание към пряка атака. И това е негова голяма историческа заслуга: изказал е своите съждения в пределите на самата османска държава.

Доколко самият поп Пунчо е придавал практическо значение и характер на своя сборник, сочат редица пояснения на различни места в текста. Така например на първия (запазен) лист той пише: „Кой прочете това священно писание предъ саборъ и добре им да известить да разумють и они да прославуть име божие — защо са глупави людие като овци, коги не имуть пастира“. Поп Пунчо не само смята себе си пастир на глупавите овце, т. е. на народа, той причислява към „свещените писания“ и собствения си разказ за цар Петър Буро — а това за развоя на революционната освободителна идея в България означава много. Оттук произтича и важният във всяко отношение призив: „А ти, читателю, прочитай и пакажи (т. е. напъти — б. а.) християни и ти да получишь прощение греховъ от милостиваго бога!“ (лист I). Налагат се два важни извода. Съставянето на сборника си поп Пунчо е схващал като изпълнен обществен и религиозен дълг — неговите грехове са простени. Но той желае и други да го последват и те да получат тази награда: и ти да получишь прощение греховъ твоихъ. Да се получава религиозно възмездие за обществено полезна дейност е новост за българското социално мислене. Литературата вече напуска своите средновековни чертози.²³ Елемент на този възходящ процес на развитие е фактът, че и поп Пунчо — подобно на Софроний — използва в своята творческа работа „простия език“, т. е. народната разговорна реч.

В патриотичния си порив, като ползува мисли на Паисий, поп Пунчо отива дотам да твърди, че имало българи, поучени от гърците (Паисий говори за други народи, но не и българския, които превъзхождали по ученост гърците), но те не оставяли своя език, както някои българи приемали гръцката мъдрост (л. III). Може да се приеме, че тази убеденост на поп Пунчо за превъзходството на българите спрямо гърците се намира в генетическа връзка с неговото гледище за тъждеството на цар Константин в Цариград с българските владетели. Въпреки че са чудновати, редица съждения на поп Пунчо са многозначни.

Но образован (сам заявява, че в работата си над сборника е ползувал „гръцския изводъ“),²⁴ поп Пунчо е съзнавал, че не всякога е казал цялата истина (така Паисиевата „История“ той представя като съчинение на Цезар Бароний, руския летопис е преработил по своему) и затова от портрета, който сам си е нарисувал, от устата му излизат думите: „Уви, горе мне, окаяному“. Така е, защото сам Пунчо е разбирал, че е досътворил („домислил“) много от поместените в неговия сборник съчинения. Въпреки това е спокоен и правилно преценява значението си, защото не „от много учение“ е написал сборника ни, „ни от много ортография, но от много книголюбие и ревност от сърдце написах. . .“

²³ Софроний Врачански също поставя просветата по-високо от религията (вж. Софроний Врачански. Избрани творения. Под ред. на П. Динев. С., 1948, 62—63).

²⁴ Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II, с. 160.

Несъмнено поп Пунчо е един от най-изявените български русофили от края на XVIII в.,²⁵ в чието творчество надеждата на поробените българи за избавление от османско потисничество с решаващата помощ на Русия е изразена еднакво категорично и оригинално. Затова неговият сборник наистина трябва да бъде издаден изцяло.²⁶ Той има всичкото право на нов живот наравно с „История славеноболгарская“ на Паисий и „Житие и страдания грешного Софрония“.²⁷

Със своето творчество и специално с разказа си за цар Петър Буро поп Пунчо заема в историята на българската литература „среднищно място“ между стилно (литературно) школуваните писатели и народните разказвачи, например на народни приказки, във връзка с което акад. Михаил Арнаудов пише: „Поиска ли историкът да изучи естетическата култура на широките маси и началата на литературната еволюция, той трябва да се запознае с народните приказки“²⁸.

Като творец поп Пунчо е продукт на своето време. Когато той бил на тринадесет години (в 1758 г.),²⁹ се обявява първият „велик сефер“ на Русия с Турция, а след пет години (1763 г.) продължават да воюват Хасан паша и руският граф Петър Потьомкин.³⁰ Тези и подобни на тях събития вероятно ще са повлияли най-силно на подрастващото момче да обикне Русия и при неговата сравнително висока (за българските условия в края на XVIII в.) литературна култура и творческо въображение, когато се е запознал с разказите за кръщението на русите, да създаде своята оригинална творба за несъкрушимото могъщество и религиозна чистота на цар Петър Буро.

В заключение следва да се изтъкне, че колкото и с някои свои страни разказът на поп Пунчо да напомня Бандуриевата легенда за покръстването на русите³¹ и той като легендата е ценен исторически паметник на своето време, защото умело ползува факти от миналото за съвременни (на автора) цели. Ето защо поп Пунчо следва да бъде оценен от литературната история високо — в сравнение с онова, което досега е било изтъквано за него. Без да бъде изравнен с Паисий и Софроний, той има в българската литературна история и отделно във вековното българо-руско литературно общуване свое място заедно с тях, като в социално отношение понякога дори ги превъзхожда.

²⁵ Литература по въпроса у Б. Ст. Ангелов. Български разказ за покръстването на русите, с. 251. От по-старата литература особено внимание заслужава студията на И. Трифонов. Историческо обяснение на вярата в „Дяда Ивана“ (Русия) у българския народ. — Библиотека Славянска беседа, III, 1908, № 2, 26—56.

²⁶ Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II, с. 151.

²⁷ За общата идейна атмосфера, сред която израства поп Пунчо, вж. Хр. Гандев. Фактори на българското възраждане. С., 1943, 17—110; Проблеми на българското възраждане. С., 1976, 23—154. Важен е и трудът на Хр. Гандев. Ранно възраждане. — В: Проблеми на българското възраждане, 154—271.

²⁸ М. Арнаудов. Български народни приказки. Опит за класификация. — СБНУ, XX, С., 1905, с. 3.

²⁹ Поп Пунчо е роден около 1745 г., защото сам казва, че когато през 1796 г. завършил сборника си, бил на 51 години. Въпреки тези преки и автентични вестии Б. Ст. Ангелов. Съвременници на Паисий. Т. II, с. 149, твърди, че не се знаело коя е рождената година на писателя. От забележките му е ясно, че не е известно кога поп Пунчо е починал.

³⁰ П. Р. Славейков. Из летописа на поп Йовча. — СБНУ, II, С., 1890, 310—316.

³¹ Е. Е. Голубинский. Цит. съч., 248—252.

НЕВЯНА ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА (БЪЛГАРИЯ)

ПОЕТИКА И СТИЛИСТИКА НА ЖИТИЕТО И ПОХВАЛНОТО СЛОВО ЗА МИТРОПОЛИТ ПЕТЪР ОТ КИПРИАН

Киприан е един от видните представители на Търновската книжовна школа, който допринася извънредно много за духовното сближаване между българите и русите в края на XIV и началото на XV в. Неговите природни заложби, организаторски способности, реформаторски наклонности и писателски дарби, неспокойният му и амбициозен дух, верният му усет на дипломат и политик го извеждат до върховете на руската църковна администрация. До тях той достига по изключително трънлив път, преодолявайки пречки от най-различен характер. Киприан държи съдбините на руската църква най-напред като киевски, а след това и като московски всеруски митрополит цели тридесет години — от 1376 до 1406 г. Неговата църковно-организаторска, просветно-реформаторска и литературно-творческа дейност оставя дълбоки и трайни следи в културния и литературния живот на Русия.

Староруските летописци, хронисти и книжовници често се отзовават одобрително за Киприановата всеотдайност в полза на второто му отечество. Така например в научната литература неведнъж е цитирана приписката към Успенския ръкопис от 1403 г., в която още приживе на Киприан се дава твърде висока оценка за неговата роля в живота на руската църква, за реформирането на книгите и за разпространението на просветата. В нея не без патриотичен патос неизвестният съвременник подчертава, че с благословията на митрополит Киприан „земля русская мнѣ глубокий приемлетъ, церквн же божна православна одежею свыше истканною одясаа, и исправленнемъ книжнымъ и ученнемъ его светаетса паче солнечных зарей и нападаетса яко от источника пристоитекуща.“¹ Заставането на Киприан на московския митрополитски трон в летописите се изтъква като начало на благоденствие за руската земя след татарските притеснения. Летописецът на Степенната книга завършва описанието на Киприановото тържественопосрещане в Москва от великия московски княз Василий Дмитриевич със следните думи: „баше же видѣти и торжество свѣтло, и бысть радость

¹ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. СПб., 1894, с. 15; Й. Иванов. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан. — Изв. Инст. бълг. лит., VI, 1958, с. 25.

вѣлна во градѣ Москвѣ, н оттоле благодать божна множашеса, н дѣржава руснйская по многнх скорбѣхъ благоденство прннмаше“².

Руските летописи особено подчертават голямата начетеност на Киприан и неуморните му грижи за развитието и разпространението на книжнината. В Степенната книга, в Никоновия летопис и в други съчинения името на Киприан се придружава най-често от такива определения: „мужь учнтеленъ н вѣлмн кннженъ, найпаче же н дѣуховенъ“³, „премѣдрый“⁴, „пресвѣщенный“⁵, „первосвѣтитель“⁶ и т. н. Книжовният талант на Киприан се подчертава и от неговото кратко житие, озаглавено „Сказание накратко за премѣдрия Киприан“, твърде популярно в руската ръкописна традиция. В него се прави следната авторитетна характеристика на митрополит Киприан: „всакаго же бл(а)гаго любуемѣра н в(о)ж(е)ственнаго разума исполнен, н вѣлмн кннжен н дѣуховенъ блго.“⁷ Особен интерес представлява казаното от житиеписеца за писателската му дейност: „Н кннги своєю рукою писаше, н многна св(а)тна кннги с’греческаго азька на славенскѣи азькѣ поеложн н доволна спсаниа к’ ползѣ нам’ оставн.“⁸

Досегашните проучвания върху книжовното наследство на Киприан показват, че тези оценки са заслужени, тъй като на Киприановото авторско перо принадлежат твърде много произведения от различни жанрове — църковно-поучителната и епистолярната литература, агиографията и химографията. Запазени са Киприановите автографи на направените от него преписи на Лествицата на Йоан Лествичник, на съчиненията на Дионисий Ареопагит и на един псалтир с последования, ранни преписи-копия на служебника и требника на Киприан, няколко негови поучения, послания и грамоти.⁹ За литературната история обаче най-голямо значение имат оригиналните творби на Киприан, които по безспорен начин показват неговите писателски възможности.

Всички оригинални литературно-художествени произведения на Киприан са посветени на един и същ светец — първия московски и всеруски митрополит Петър. Те възникват във връзка с въведеното му от Киприан чествуване в руския църковен календар, за което свидетелствува Синаксарът в неговия псалтир с последования. Под дата 21 декември се чете: „В тѣн же день преставнса всесвѣщенный архнепнскоп богоспасаемаго града Кнева н всеа Русн Петр мнтрополнт в лето 6834. Пас церковь божню лет 18 н 6 месаць. . . Тропарь Петру мнтрополнту. Глас 8. Благопожив в мнре житне чисто, просветнв ученнем всееленнью, свѣтнтельства

² Полное собрание русских летописей (далее ПСРЛ), т. XXI, ч. 2. СПб., 1913, с. 413.

³ Пак там, с. 361.

⁴ Пак там, с. 395.

⁵ Пак там, с. 400.

⁶ Пак там, с. 409.

⁷ Цит. по изданието на житието в кн. на Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Ч. 1. С., 1958, с. 178.

⁸ Пак там.

⁹ Вж. подробности у Л. А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (К русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.). — Труды отдела древнерусской литературы (далее ТОДРЛ), XIX, 1963, 215—254.

прнем паствѹ, апостолом наследникѹ, тем прнем дар чюдѣн от бога. Отче Петре, моли Христа бога да спасеть душа наша.¹⁰

Отдавна в науката е известно, че Киприан е посветил на своя предшественик на московската митрополитска катедра и канонизиран за пръв московски и всеруски светец митрополит Петър две произведения: житие и служба. Моите текстологически издирвания и проучвания в ръкописния отдел на Държавната обществена библиотека „Салтиков-Щедрин“ в Ленинград през 1973 г. прибавиха към оригиналното литературно наследство на Киприан още две произведения, посветени на същия светец: похвално слово и канон. Тук няма да се спирам на историята на откриването им и на тяхната атрибуция, тъй като това съм направила в няколко излезли вече мои публикации.¹¹ Ще подчертая само, че с прибавянето на двете неизвестни досега Киприанови произведения към познатите две негови творби за митрополит Петър става ясно, че Киприан е създал пълен и завършен цикъл произведения за този руски светец. Това е единственият случай в старата българска и старата руска литература, когато писател посвещава четири произведения на един и същ светец: житие, похвално слово, служба и канон.¹²

Четири Киприанови произведения за митрополит Петър се отнасят към двата господстващи през средновековието литературни жанра — агиографията и химнографията. Към агиографията спадат житието и похвалното слово, а към химнографията — канонът и службата. Между тези произведения — две по две — съществува не само жанрово-формална, но и идейно-тематична и езиково-стилна близост. Това означава, че спецификата на тяхната поетика и стилистика може да се охарактеризира и открие най-добре, ако се разглежда в съпоставителен план.

Предмет на настоящата статия е поетиката и стилистиката на първите две Киприанови произведения за митрополит Петър — житието и похвалното слово.

Житието засега ми е познато по 94 преписа, които свидетелствуват за широкото разпространение на тази Киприанова творба в руската ръкописна традиция в продължение на четири века — от XIV до XVIII. То е обнародвано четири пъти в руски и български издания.¹³ Похвалното слово познавам в два преписа до този момент — Погодински и Новгородско-Софийски, — първият от които с разночетения по втория напечатан в посочената по-горе моя публикация в сборника „Старобългарска литература“, кн. II.

¹⁰ ГБЛ — Москва, ф. 173, собр. МДА, № 142.

¹¹ Н. Дончева-Панайотова. Неизвестно „Похвално слово за митрополит Петър“ от Киприан. — Литературна мисъл, 1975, № 1, 98—101; Киприановото „Похвално слово за Петър“ в българската и руската панегирична традиция. — Език и литература, 1977, № 2, 30—43; Неизвестно „Похвално слово за митрополит Петър“ от Киприан Цамблак. Изследване и текст. — В: Старобългарска литература. Т. 2. Българо-руски литературни връзки през средновековието. С., 1977, 136—157.

¹² Повече по този въпрос вж. в статията ми: Цикъл произведения за митрополит Петър от Киприан. — В: Търновска книжовна школа. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Т. II. С., 1981.

¹³ Г. Ф. Миллер. Книга степенная царского родословия. М., 1775, 410—424; Великия Четъи-Миней. Декабрь, дни 18—23. Памятники славяно-русской письменности, изданные Императорскою археографическою комиссиею. М., 1907, под 21 декември, стлб. 1620—1646; ПСРЛ, XXI, первая половина. СПб., 1908, 321—332; Б. С. т. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, 162—176.

Киприановото авторство на произведения за митрополит Петър е зафиксирано още в анонимното кратко житие на Киприан, създадено наскоро след смъртта му. В него след сведенията за разнообразната книжовна дейност на Киприан изрично е отбелязано: *І великагѣ чудотворца Петра митрополнта всеа Россіи, житіе написа и похвалами украси*¹⁴.

Всички, които досега са се позовавали на това известие в „Сказание накратко за премъдрия Киприан“, смятат, че то отразява създаването на едното Киприаново произведение за митрополит Петър, именно на житието.¹⁵ Това известие е служило и като изходен пункт за разкриване смисъла и характера на тази Киприанова творба, и за обясняване на нейните „недостатъци“ и най-вече на липсата на исторически сведения в нея. В това отношение най-показателна е характеристиката на Н. Глубоковски, който отрича всякакъв литературен талант на Киприан. „Нам нет нужды произносить свое собственное суждение о достоинствах рассмотренной биографии св. Петра, — пише Глубоковски, — их явно обозначил уже летописец, сказав, что Киприан Житие великого чудотворца „похвалами украси“. Древний повествователь, конечно, употребил это выражение в благоприятном для Киприана смысле, но нам оно говорит только о недостатках произведения — пышном многословии и холодной риторике, устранивших живую историю и произведших пустые места там, где должен бы стоять факт.“¹⁶

Че действително древният летописец е вложил в израза „житіе написа и похвалами украси“ благоприятен за Киприан смисъл, се потвърждава и от откриването на неизвестното досега негово похвално слово за митрополит Петър. Явно този Киприанов съвременник, заел се да му напише житие наскоро след смъртта му, е бил отлично запознат и осведомен както за броя на неговите произведения за митрополит Петър, така и за техния характер. По всичко изглежда с горния израз той е зафиксирал създаването не само на житието, но и на похвалното слово от Киприан за неговия предшественик. Или с други думи неизвестният биограф на Киприан е вложил в този израз не само благоприятен, но и реален смисъл, като е визуален Киприановото авторство на две произведения, които са твърде близки помежду си по своите идейно-тематични и художествено-естетически особености, но се различават по жанрово-формалната им и езиково-стилна характеристика.

Правомерността на горните разсъждения се потвърждава и от заключенията, които днес могат да се направят за времето, когато Киприан е създал житието и похвалното слово за митрополит Петър.

Тъй като в „Сказание накратко за премъдрия Киприан“ се съобщава, че Киприан е написал житието за митрополит Петър по време на пребиваването си в своето митрополитско село край Москва Голенищево, в науката господства мнението, че то е възникнало през последните години от живота на Киприан, като обикновено се сочи периодът 1397—

¹⁴ Цит. по изданието на Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, 178—179.

¹⁵ Й. Иванов. Цит. съч.; Л. А. Дмитриев. Цит. съч.

¹⁶ Н. Глубоковский. Св. Киприан, митрополит всея России (1374—1406), как писатель. — Чтения в обществе любителей духовного просвещения (далее ЧОЛДП). М., 1892, отдел I, февраль, 423—424.

1404 г.¹⁷ Анализът обаче на съдържанието на творбата и текстологическото изучаване на всички нейни преписи показват, че тя е възникнала през 80-те години на XIV в. Пръв, макар и без каквато и да било мотивировка, руският учен С. Шевырев изказва предположение, че то е възникнало през 1381 г.¹⁸ Неговата теза бе подкрепена и обоснована от Л. А. Дмитриев, който се опира само на съдържанието на произведението. Според този съветски учен фактите, които Киприан съобщава за себе си в житийната похвала, не преминават границите на 1381 г. „Говоря о своем уходе из Царьграда, Киприан ничего не сообщает о том, что патриарший собор подтвердил его права на русскую митрополию. Это объясняется тем, что в 1380 г. Киприан определением патриаршеского собора лишенный кафедры митрополитом всея Руси и назначался лишь митрополитом Литовским, а митрополитом всея Руси был рукоположен Пимин. Вторичное и окончательное утверждение Киприана митрополитом всея Руси произошло на соборе 1389 г., и если бы Киприан писал житие Петра после этого времени, то он не преминул бы упомянуть столь выигрышное для себя обстоятельство.“¹⁹

Разсъжденията на Л. А. Дмитриев се потвърждават по категоричен и безспорен начин и от моите издирвания и текстологически проучвания на всички преписи на Киприановото житие за митрополит Петър. Хронологизирането на известните ми засега 94 преписа на това съчинение показва, че най-ранният препис, достигнал до нас, е от 1390 г., т. е. още приживе на Киприан. Сега се съхранява в Държавния исторически музей в Москва — ГИМ, сбирката на Уваров, № 1045 (613), сборник жития и слова, лл. 92—108б.²⁰ Сборникът е писан в Западна (Литовска) Русия. На последния лист с киновар е изписана следната бележка от ръката на преписвача: „А н(с)п(н) сасѣа кннгы сѣа в лѣто 7200н (6898—5508 = 1390) рока п(н)с(а)лз мн(о)гогрѣшнын дѣакъ Васнако. А снѣа кннга нмать татрадѣн АБ.“

Щом като най-ранният препис на Киприановото житие на митрополит Петър е от 1390 г., явно е, че то е възникнало преди тази година и повече не може да се поддържа тезата, че Киприан го е написал в края на живота си в периода 1397—1404 г. Ярко подчертаната идея в него за възхода на Москва като обединителен политически и културен център на руските княжества също подкрепя мнението, че то е възникнало през 80-те години на XIV в. и отразява реалните успехи на Москва след победата на нейния велик княз Дмитрий Донски през 1380 г. над татарите на Куликово поле.

Похвалното слово за митрополит Петър е възникнало след житието и отстои на известно време от него, за което се съдържат податки в текста

¹⁷ В. О. К л ю ч е в с к и й. Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871, с. 88; История русской литературы. Т. II. Литература 1220—1580-х годов. Ч. I. М.—Л., 1945, с. 235; Б. С т. А н г е л о в. Из старата българска, руска и сръбска..., с. 161; История на българската литература. Т. I. Старобългарска литература. С., 1963, 31—311.

¹⁸ С. Ш е в ы р е в. История русской словесности. Ч. III. Столетия XIII, XIV и начало XV. М., 1858, с. 172.

¹⁹ Л. А. Д м и т р и е в. Цит. съч., с. 251.

²⁰ А р х и м. Л е о н и д. Систематическое описание славянорусских рукописей собрания графа А. С. У в а р о в а. Ч. II. М., 1893, с. 342.

му. И в двете произведения Киприан цитира по абсолютно един и същ начин пророчеството на митрополит Петър пред княз Иван Данилович Калита за бъдещето на Москва и за призванието на този град да обедини и сплоти руските княжества. В похвалното слово обаче то е последвано от автори възклицания, които визират реални успехи на Москва в борбата ѝ срещу нейните врагове и разширяване на територията ѝ, т. е. сбъждане на Петровото пророчество: „*Что же не здвнм ли са прор(о)чественю его с(ва)т(а)го, не съвша ли са вса сна? Не сконча ли са реченнаа о тебе преславнын граде Москва, не распространша ли са страны земля твоа, не въздышоа ли рькы твоа на плеще врагъ твоихъ!*“²¹ Тези нелишени от гордост думи на автора липсват в житието, което показва, че похвалното слово е възникнало след него, в години, когато действителните заслуги на Москва за обединяването на руските земи стават поосезаеми, когато все по-силно се чувствава нейната роля на политически и културен център.

Изводът, който се налага при сегашното състояние на фактите за времепоявата на двете Киприанови произведения за митрополит Петър, е в съгласие и със съобщението на автора на „Сказание накратко за премъдрия Киприан“ по този въпрос. След като със сигурност можем да твърдим, че Киприан е създал житието през 80-те години на XIV в. (най-вероятно през 1381 г.), то можем да се съгласим с Киприановия биограф, че през последните години от живота си, към края на 90-те години на века, когато е пребивавал в митрополитското си село край Москва Голенищеве, Киприан е създал и похвално слово за своя предшественик, което в първата си биографична част в един синтезиран вид повтаря житието. Славословията и хвалебствията изместват отделни биографични вести в тази част на творбата, а кратката житийна похвала бива заменена от странна химнологична част, която е неотменен композиционен момент в панегиричните произведения. Така че, като е използвал по-ранната си творба за митрополит Петър — житието — и като „го е украсил с похвали“, Киприан е създал нова творба за него, панегирична по дух — похвално слово. Всичко това налага извода, че най-новите текстологически проучвания на преписите на Киприановото житие за митрополит Петър, благодарение на които стана възможно и откриването и атрибутирането на похвалното слово за същия светец, потвърждават реалната стойност и истинността на изнесеното от древния летописец в „Сказание накратко за премъдрия Киприан“ за предмета, смисъла и характера на неговите оригинални литературно-художествени произведения.

Тематично-образната, идейно-естетическата и езиково-стилната близост между житието и похвалното слово, които Киприан посвещава на митрополит Петър, се долавя най-добре при характеристиката на тяхната поетика и стилистика. Същевременно това позволява да се очертаят и някои от техните жанрови и композиционни особености.

Паралелното разглеждане на двете произведения е възможно, първо, поради обстоятелството, че те са посветени на един и същ светец и са дело на едно и също авторско перо. Второ, тяхното създаване е резултат

²¹ Всички цитати от похвалното слово са по Погодинския препис — ГПБ — Ленинград, собр. Погодина, № 866, лл. 1356—148; вж. посочената по-горе публикация на текста му.

на почти еднакви творчески подбуди, макар те да са нюансирани. Трето, в композиционното изграждане на двете творби се забелязва вътрешна зависимост и обусловеност. Четвърто, в двете произведения е прокарана една и съща идея. И пето, между художествено-естетическите и езиково-стилните принципи, на които са подчинени житието и похвалното слово, съществува явна връзка и родство. Но, разбира се, тъй като първото произведение е житийна творба, а второто — панегирична творба, между тях са налице и някои съществени различия предимно в композицията и в литературно-художествените средства, с които са реализирани отделни лирично-емоционални моменти.

Очертаването на композиционната схема на двете произведения позволява да се открият и близостта и различията между тях. Тази схема в успореден план изглежда така:

Житие

1. Увод
2. Изложение — пространна биографична част
3. Кратка похвала
4. Молитва-заклучение

Похвално слово

1. Увод
2. Изложение — по-кратка биографична част
3. Химнологично-хвалебствена част
4. Молитва-заклучение

Уводите на двете произведения са различни в текстуално отношение, но са близки по вложените в тях мисли. По същество те излагат творческите подбуди на автора и неговите разбираня за характера на писателската работа. Общата доминираща мисъл в тях е, че свещенослужител и праведник като митрополит Петър не бива да остане без похвала. Любопитно е, че и в увода на житието задачата се свежда до „Хотацю мн малое емоу нѣкое похвалѣніе принести стѣю великому“, ²² а не просто да се разкаже за живота му. Още тук обаче се забелязва основната разлика в настроението и тона на двете произведения. Докато първото започва със спокойно разсъждение за примера на праведниците, второто приковава вниманието на слушателите с реторично обръщение, което издава празничното настроение и тържествеността на деня.

Житие

Праведници во вѣк' живѣт' нѣ
 га мзда нх' н строеніе ѿ вышнѣ-
 го. Н пакн праведникъ, аще по-
 стигнет' скончатн сѧ, в(ъ) покон
 бодеть, похвалѣмоу праведномуу
 возвесаат сѧ людѣ, занеже пра-
 ведным' подобает' похвала.

Похвално слово

Се настонтъ, братіе, свѣтоносное
 празднество н пресвѣтлое тръжество
 с(вѣтн)т(е)ла ѿт(ъ)ца н(а)шего Пет-
 ра. Рече во б(о)ж(е)ствены пророк:
 „Памат праведнаго с похвалами
 бывает“.

²² Всички цитати от житието са по изданието му в кн. на Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска... 162—176.

На второ място, в увода на житието Киприан разкрива в духа на средновековната традиция своите творчески колебания и тревоги: „Н азъ оубо, многими дньми томимъ и пренеаичимъ любовію ко истинномъ пастыроу, хоташоу ми малое емоу нѣкое похвалѣніе принести стлю великомоу. Но свою н(е)мощь сматрающеу ми недосѣтнжкоу ко оного величествю, оудержавахъ са.“ В своята писателска работа той се осланя на помощта на бога и на прославянния светец. Но докато в житието тази мисъл е изразена декларативно, в похвалното слово тя е изразена в едно настойчиво обръщение към светеца за покровителство и творческо осенение.

В житието: „Сего радн на бга всю надеждоу возложихъ и на его оугодника, по дѣло вышше мѣры нашѣа авнх са мало нѣчѣто ѿ житіа сего блженнаго повѣдати, еанко гъ дастъ и еанко ѿ сказателен слышахъ, мало же и чоудесъ его.“

В похвалното слово: „Н оградн ми н(ы)нѣ и сам, с(вѣтн)т(е)лю Петре, вѣм бо недостонна себе къ похваленню, но ты ми слово дарен, въ еже о тебѣ начати слово.“

На трето място, в уводите на житието и похвалното слово Киприан разкрива конкретните подбуди, които са го накарали да прослави паметта на митрополит Петър. Според житието те се свеждат до осъзнатото задължение към паметта на неговия предшественик, чиято катедра заема и чието дело продължава: „Тако и ѿ семъ недостоннъ сѣднхъ, на его ми мѣстѣ стоашоу и на его гробѣ зраци, и тогожде ми прѣла намѣстникоу бывшоу, его же ѿн' преже много лѣтъ остави и къ нбным' обнтелѣмъ приде.“ Според похвалното слово обаче творческите подбуди на Киприан се изразяват в по-високите изисквания към литературно-художествените творби. Тук те са изразени по един много образен и поетичен начин: „Ѿт нждѣ и естество ч(е)л(овѣ)чское, егда похвалаетъ что имѣ добрѣншомъ прилагая, хвалитъ сладчаншемъ сладкое и красное то краснѣншнмъ, бнсеръ же къ самѣнрѣ прилагая славное славнѣншнмъ. ꙗкоже цвѣтомъ въ прилѣтн бываемомъ доброе же къ себѣ приносашнмъ и авне обл(а)гоуховати, но аще къ крннѣ приплетѣт са, въ лѣпотѣ бл(а)гоуханнѣншн бываютъ. Колми же паметн с(вѣ)тыхъ, егда приплѣтаем са нмъ, не бл(а)говонна ли исполняем са, не врагом ли н(а)шнмъ страшнн бываемъ? Ѿт мнрскихъ бо вещей, ꙗко на н(е)б(е)сн стоати мннм са, агг(е)ломъ слнкоствѣюще, прѣр(о)къмъ свеселашнмъ са и праведнымъ нгрѣашнмъ, въ кѣпѣ н(е)б(е)снымъ и земнымъ спразднѣшемъ. Снце и с(вѣтн)т(е)ла тръжство и пр(е)ч(е)стное прзднѣство свѣтло всращемъ д(о)уховнѣ.“

Не може да не се отбележи тук находчивото сравнение на писателската работа с киченето на букет от благоуханни цветя, защото, макар отделните цветя и сами да ухаят, ако се подредят „въ лѣпотѣ“, т. е.

красиво, както подобава, техният мирис става много по-голям. Това сравнение, отнесено към работата на писателя-творец, означава, че ако той съумее също така красиво и по достойнство да свърже отделните епизоди от живота на избрания герой, неговият пример ще стане по-заразителен, по-действен. Подходящ повод е празнуването на паметта на светците, защото тъкмо тогава хората стават по-силни, отделят са от мирската суета и се извисяват духовно. Изискването на Киприан да се пише „въз лъпотѣ“, което означава да се пише художествено, литературно, веднага се асоциира с разбиранията на Евтимий Търновски за характера на писателската работа. Еднаквите критерии за литературно-художествените творби, които са резултат на по-високите естетически вкусове на епохата, говорят, че двамата творят в духа на една и съща традиция, че принадлежат към една и съща литературна школа.

Повишените изисквания на Евтимий Търновски и Киприан към словесния изказ на мислите, към литературно-художествената форма на произведенията са във връзка с техните исихастки възгледи, разбирания и убеждения, усвоени от общия им учител Теодосий Търновски. Известно е, че един от принципите на исихазма утвърждава божествеността не само на предметите и явленията, но и на думите, с които те се назовават. Оттук произтича култът към словото и особено към писаното слово. Стремещт за изразяване на божествената същност на нещата при писателите-исихасти се проявява в стремещ към изискана фраза, към образно и емоционално писане, към щедро украсяване на езика и стила. Като последователи на Теодосий Търновски Евтимий и Киприан не само прокарват в своите произведения религиозните, нравствените и философските възгледи на исихазма, но усвояват и свързаните с него принципи на т. нар. висок, витиеват стил в литературата. Или учението на исихазма налага и своеобразна поетика и стилистика на литературно-художествените творби.²³

Първият писател в старата руска литература, който създава образци на тази нова поетика и стилистика, е българинът Киприан. След него тя се обогатява, разширява и усъвършенствува от Григорий Цамблак, Епифаний Премъдри, Пахомий Логотет. Най-ранни по време обаче са произведенията на Киприан и тази му заслуга не бива да се омаловажава. В творбите му, посветени на митрополит Петър, и най-вече в похвалното слово за него изобилствуват авторските обръщения, емоционалните възклицания, реторичните въпроси, химнологичните форми, изразителните антитези, красивите сравнения, образните метафори, цветистите епитети, честите повторения — изобщо всички езикови средства, които придават на стила изящество, художественост, пищност.

Обедняващото звено между житието и похвалното слово е биографията на митрополит Петър, която е разгърната в същинската им част, или изложението. Но докато в първото произведение тя е твърде пространна, обширна, във второто произведение тя е по-кратка и представлява извлечение на най-важните моменти от биографичната част на житието. Това обаче не се е отразило върху обема на двете изложения, тъй като

²³ Повече вж. у П. Русев. Стилистиката, поетиката и естетиката на исихазма в творчеството на търновските книжовници (Евтимий Търновски, Киприан, Григорий Цамблак). — Проблеми на изкуството, 1976, № 4, 54—56.

конкретните вести от първата творба са заместени с емоционално-лирически и реторически отклонения във втората творба.

Проследяването на биографията на митрополит Петър и в двете произведения започва с указание за родното му място, но при съблюдаване на жанровите, композиционните, езиковите и стилните норми на житийните и панегиричните творби. В житието Киприан уведомява за това с едно спокойно и прозаично изречение: „СѢН ОУБѢ БЛЖЕННЫН ПЕТРЪ РОДН СѢ Ѡ БЛГОВЪРНѢ Н ХРѢСТІАН(Н)НОУ РОДНТЕЛЮ ВО ЕДНН' Ѡ МѢСТЪ ЗЕМЛА ВОЛЫНСКА.“ А в похвалното слово за същото събитие се говори с възнение и възхищение: „ІДКО ДА НАВЫКНЕМЪ УТКВѢДѢ СІН ТАКОВЫН ВЕЛНКЫН СВѢТНАННКЪ ВЪСНА, ЕГДА УТ ІЕР(ОУ)С(А)ЛМА НАН УТ СНОУАЕ! НН РЕЧЕ: ПО УТ ЗЕМЛА ВОЛЫНСКІА РОДН СѢУТ ХР(Н)СТІАНѢ РОДНТЕЛЮ Н БА(А)ГОГОВЪРНѢ.“ В похвалата е намерило израз и личното преклонение на Киприан пред родината на светеца в едно лирическо отстъпление, което липсва в житието: „Р(Ъ)ЦН ЖЕ НАМЪ Ѡ ЗЕМЛЕ БЕЛЫНСКАА, ГДѢ ТАКОВОЕ НЕНСТОЦНМОЕ БОГАТСТВО УВРѢТЕ, УТКВѢДѢ ТАКОВЫН СВѢТНАННКЪ ВОСНА Н ВЪЗРАСТЕ ВЪ НСТННѢ БВО ПРОЦВѢТЕ ПЛОД БА(А)ГОУ(Є)СТНА Н ЛОЗА ПР(Ъ)П(О)ДОБНА. Ѡ БА(А)Ж(Є)НА ЕСН ВЪ НСТННѢ ЗЕМЛА БЕЛЫНСКАА ІАКО ТАКОВОЕ ТЕБѢ ДАРОВАНИЕ ДАРОВА СѢ!“

Подобни примери за опоетизиране на отделни моменти от биографията на митрополит Петър в похвалното слово, които се срещат и в житието му, но в една друга форма, са обусловени от специфичните особености на панегиричния и житийния жанр. На похвалните слова са присъщи и лирично-субективните отклонения, и емоционално-патетичните възхвали и приповдигнатият тържествен тон, докато за житията са характерни обективното безпристрастно изложение и повествователният тон.

И в житието, и в похвалното слово по един и същ начин е разказано видението на Петровата майка преди раждането му. В първото произведение обаче този епизод е разказан със спокоен тон, докато във второто произведение са вмъкнати няколко лирично-емоционални фрази, които предават авторовото възхищение и преклонение пред родителите на светеца. Ето в успореден план този епизод според житието и похвалното слово:

Житие

Н ПРЛОУЧН ЖЕ СѢ НБЧТО СНЦЕВО Н ПРЕЖДЕ РОЖДЕНІА ЕГО ЕГОЖЕ НЕ ДОСТОНТЪ МОЛЧАТН. ЕЩЕ БО СВЦІВ ВО ОУТРОБЕ МАТ(Є)РНН, ВЪ ЕДННОУ НОЩЪ СВЕНТАЮЩІВ ДНѢВН НЕД(Є)ЛНОМОУ, ВНДѢ ВНДѢНІЕ ТАКОВО М(А)ТН ЕГО. МНАШЕ БО С(А)НА РВКОУ НОСАЩЕ АГНЦА ПОСРЕДН ЖЕ РОГОУ ДРЕВО БА(А)ГОЛНСТВЕНО, НЗРАСТЪШЕ МНОГМН ЦВѢТЫ Н

Похвално слово

СЛВЧЕ ЖЪ САНБЧТО СНЦЕВО Н ПРЕЖДЕ РОЖДЕННА ЕГО. ЕЩЕ БО ЕМВ СВЦЮУ ВЪ СТРОБѢ М(А)Т(Є)РНН, ВНДѢ ВНДѢНІЕ ТАКОВО М(А)ТН ЕГО: МНАШЕ БО СѢ ЕН АГНЕЦЪ ДРЪЖАТН НА РВКѢ СВОЕЮ, ПО СРЕДѢ ЖЕ РОГѢ ЕГО ДРЕВО БА(А)ГОЛНСТВЕНО НЗРАСТЪШН Н МНОГМН ЦВѢТН Н ПЛОДЫ ОВЛОЖЕНО, ПО СРЕДѢ ЖЕ ВѢТВЕН ЕГО МНОГЫ СВѢЩА СВѢТАЦА Н БА(А)ГОУХАННА НСХОДАЦА.

плоды обложено, и по средн вѣтвен
его свѣща многы. И возбудиши
са м(а)ти его, недоумеваше са что
се есть или что конецъ таковому
вндѣнню. Обаче она недоумываше
ни и конецъ со оумнаниемъ пос-
ледн авн са, еликимъ дарымъ
оугодника своего в(о)гъ обогати.

Днено же ми есть любовницн, змомъ
внимаа и чудесн изрядномъ, нъ
слава еднномъ нже въ тро(н)ци сла-
вномъ в(о)гъ. Тем же и бл(а)жена
еста, и прехвалнаа врьсто, и до-
браа сврвга, и бл(а)ж(е)ное съчъ-
таніе, и с(ва)тое порождене, и ч(ь)ст-
наго корене с(ва)таа итрасль! Бл(а)-
женн есте и преблаженн сподобльшен
са быти таковомъ отрокъ родителне.
Ч(ь)стнаа же м(а)ти отрока бл(а)-
женаго възвднши са и недоу-
мываше са что сн едет или что
конецъ таковомъ вндѣнню. Обаче
и она недоумываше са, но
конецъ после съ зднеленнемъ авн
коликимъ дармъ в(о)гъ огодника
своего об(о)гати.

Приведох тези дълги цитати паралелно, защото те са твърде пока-
зателни за начина, по който Киприан претворява един и същ момент от
биографията на митрополит Петър в житието и в похвалното слово.
В житието са налице някои подробности, които са пропуснати в похвал-
ното слово. И въпреки това получава се впечатление, че във второто
произведение епизодът е разказан по-многословно и по-внушително. Това
е така, защото спецификата на панегиричния жанр позволява на автора
да обогати емоционално разказа си, да изрази своето лично отношение
към предмета на възхвалата и да се погрижи повече за изкуството укра-
сване на своя стил. Отделните детайли и подробности от житието в
похвалното слово са заменени с авторови възклицания, тълкувания, ли-
рично-емоционални изрази, патетични възхвали и т. н. Жанровите особе-
ности на похвалното слово позволяват на Киприан, без да разказва в по-
дробности отделния епизод от живота на митрополит Петър, да изрази
личното си отношение към него и да му придаде емоционално-оценъчен
облик. Обикновено той постига това с низ от синонимни изрази, които
придават външен блясък на фразата, засилват реторичното звучене на
творбата. Съществена роля в оформянето на дългите синонимни редове
играе анафората, която пък засилва действияния смисъл на казаното.

Например обстояният разказ от житието за замонашването на Петър
в един от волинските манастири и неговите грижи към братята-монаси
в похвалното слово е синтезиран само в две изречения: „Авне разгорѣв
са в(о)ж(е)ственною любовию и нде тамо къ прѣдлежащен пѣстниче въ едннъ
и҃т манастирь земля Вельнския и тамо построизает са, итлагает вквпѣ
и доав влекѣщее мѣдрованне, млад сын възрастомъ, развомъ же пре-
мѣдрь и вса повелѣннаа емъ оучительмъ своимъ твораше и повелѣннымъ
прилагаше. И бысть по і҃вев рещи: „око слѣпымъ и нога хромымъ“. . .“

Затова пък тук Киприан завършва с една поредица от поучително-възторжени изрази, които крият по-голям действителен ефект, отколкото конкретните подробности в житието: „ВНДѢ ЛН ТРЪПѢННА СЛАВЪ, ВНДѢ ЛН СКРОВНИЦЕ Д(ОУ)ХОВНОЕ, ВНДѢ ЛН ТРЪДОПОЛОЖНИКЪ ВЕЛНКА, ВНДѢ ЛН ТВЕРДАГО АДАМАНТА, ВНДѢ ЛН ПЪСТЫННОЕ ВЪСПИТАНИЕ!“

Избирането на Петър за руски митрополит е важен момент не само в неговата лична биография, но и в историята на руската църква и руската държава. Затова Киприан отделя значително място и в житието, и в похвалното слово, за да разкаже за многобройните перипетии, които съпровождат това събитие — пътуването му до Цариград, съперничеството на другия претендент за престола — Геронтий, свикването и решението на патриаршеския събор. В дългата история на Петровото избиране за руски митрополит Киприан набелязва такива моменти: смъртта на бившия митрополит Максим, решението на волинския княз за нов митрополит да бъде избран Петър, неговото неохотно съгласие, пътуването му до Цариград и това на съперника му Геронтий, нощното видение на последния на нарисуваната от Петър икона на Богородица, предсказанието ѝ, че на престола ще бъде поставен този, който я е нарисувал, срещата на вселенския патриарх Атанасий и Петър и излъчването благоухание от последния, което убеждава патриарха, че той е новият избраник на руската църква, свикването и решението на патриаршеския събор. Проруската насоченост на творбите личи още в тези моменти — дейността на бъдещия митрополит трябва да съдействува за престижа на руската църква, на руската държава.

Тази тенденция най-добре личи и в житието, и в похвалното слово в разказания с подробности епизод за срещите на митрополит Петър и московския велик княз Иван Данилович Калита: „Егда же прихощаше с(ва)титель въ градъ зовомыи Москвѣ, еше тогда малѣ сѣшѣ емѣ и не многоу народнѣ, въ томъ же градѣ обладаа бл(а)гоч(е)стивыи велнкыи кн(а)зь Иванъ с(ы)нъ Даниилевъ. Егоже видѣ б(о)ж(е)ственыи Петръ въ православнии снающа и знао възлюбн его б(о)жнн с(ва)титель Петръ. И начатъ болше ннѣхъ мѣсть жити в томъ градѣ. Свѣщае же свѣтъ бл(а)гъ кн(а)зю свѣтѣа емѣ яко сътворитъ цр(ь)квѣ каменемъ съставленѣ въ нма пр(ѣ)ч(е)стыа бл(а)д(н)ч(н)ца нашѣа б(о)городнца и пр(н)снод(ѣ)вы М(а)риа.“ В разкритото разбирателство и духовно сътрудничество между митрополита и княза Киприан рисува идеални отношения между светската и църковната власт. Не може тази мисъл да не се асоциира с възгледите на Евтимий Търновски за единството на държавата и църквата, разкрити в житието му на Иван Рилски. Киприан е използвал взаимоотношенията между създателя на московската и общоруската митрополия и княз Иван Данилович Калита, за да ги посочи като пример на съвременника си княз Василий Дмитриевич, в чиято подкрепа и съдействие той вижда залог за собствените си успехи като глава на руската църква. От своя страна пък и Киприан поставя своите писателски възможности в услуга на княжеската власт, като прокарва в творбите си идеята за издигане политическата и културната роля на Москва в живота на русите.

В житието и похвалното слово, както и в канона и службата за митрополит Петър Киприан прокарва една ярка политическа тенденция — да прослави и увековечи ролята на новия политически, църковен и културен център Москва в живота на консолидиращата се руска държава, да утвърди със силата на словото мощта на нейните велики князе като проводници на централистична политика. В пророчеството на митрополит Петър за бъдещето на Москва, цитирано и в житието, и в похвалното слово, е визирана авторовата убеденост за призиването на този град да обедини и сплоти руските княжества: „Ико аще мене послѣшаешн н храм пр(ѣ)ч(є)стыа б(о)городн(и)ца въздвигнешн въ своемъ градѣ н самъ прославнши сѧ паче ннѣхъ княсен н с(ы)нове н внѣцы твои н роды. Н град сѧ славенъ бѣдетъ въ всехъ градехъ рѣсскихъ н с(вѣтн)т(є)лн пожнѣтъ в немъ н въздѣтъ рѣкы его на плеще врагъ его н прославнт сѧ б(о)гъ въ немъ, еше же н мои костн в нем положени бѣдѣтъ.“ Тази ярко демонстрирана идея за възмогане и утвърждаване на Москва в края на XIV в. за столица на общоруската държава придава подчертано актуално звучене на Киприановите творби. Така той откликва на една изключително злободневна нужда на своето време.

Изложението на биографията на митрополит Петър и в двете произведения завършва с разказа за неговата смърт, за погребението му и за чудесата край гроба му. Тези епизоди са почти равнозначни в житието и в похвалното слово, разказани са в един и същ ред, с едни и същи изрази. И в двата случая Киприан проявява чувство за мярка, като ограничава значително броя на чудесата, станали след Петровата смърт. Като че ли те са приведени, колкото да се спази шаблонът и да се постигне завършеност на биографичната част на творбите.

В композицията на житието и похвалното слово значително място заемат житийната похвала в първото произведение и химнологичната хвалебствена част във второто произведение. Те са различни както по съдържание, така и по форма. В първото произведение житийната похвала е съвсем външно прикачена към изложението. Както изтъква и Л. А. Дмитриев, тя е посветена повече на самия Киприан, отколкото на митрополит Петър.²⁴ В нея Киприан разказва твърде обстойно за собствения си път до московската митрополитска катедра и се стреми да свърже личната си съдба с тази на прославения от него светец. Ето защо автобиографизмът е най-характерната черта за съдържанието на тази част на житието. Макар тя да е поместена след подзаглавие „Слово похвально с(вѣ)тн(є)лю Петроу“, в нея няма панегиричен патос, няма химнични нотки на благоговение и приповдигнат тон. Разказът за перипетиите, съпътстващи пътуването на Киприан до Цариград, избирането му от патриаршеския събор и трудностите по време на завръщането му в Русия, е плавен и спокоен. Навсякъде обаче Киприан преплита личната си съдба с името на митрополит Петър. Така например благополучното си завръщане в Русия въпреки заболяването му в Цариград и заемането на пътищата от турците Киприан обяснява като резултат на молитвата, която отправил към московския патрон-покровител: „Рабе божи и угодниче спасов! Вем, яко дерзновение велие имеши к богу и можеши, святителю,

²⁴ Л. А. Дмитриев. Цит. съч., 250—251.

напаствуемым и болным помощи, идеже аще хощеша, и аще убо угодно естъ тебе твоего ми престола дойти и гробу твоему поклонитися, и дан же ми помощь, честный нашъ учителю и благый наставниче, и болезни облегчение.“²⁵

С цялата житийна похвала Киприан утвърждава мисълта, че митрополит Петър му е помогнал да заеме неговата катедра в Москва и че сам той го покровителствува и закриля на този пост: „Приидох и поклонихся гробу его чудотворивому, внигда убо приат нас радостию и честью великою благоверный великий князь всея Руси Дмитрий, сын великого князя Ивана, сына славного великаго князя Ивана.“ А това според С. А. Бугославски и Л. А. Дмитриев придава ярка публицистичност не само на тази част, а и на цялото житие, публицистичност, умело прикрита от агиографската форма.²⁶

Съвсем друг характер има хвалебствената част на похвалното слово. Според думите на самия Киприан тя представя венец от похвали и е естествено продължение на биографичната част. Самият автор обаче я отделя от нея с изричната уговорка: „Но чудеса оставяъ, пакы къ похвалъ встремни сѧ.“ Тук Киприан подчинява език, стил, тон на своята художествена задача и се домогва до изключително образно, цветисто изразяване, до богато украсена, пищна фраза, до емоционална обогатеност на стила.

За да разкрие същността на празника, изискващ такава похвала, авторът започва със сполучливото сравнение с човека, твърлил се в морето да дири бисер, и с това утвърждава мисълта, че твържеството в Петрова памет е по-светло, по-ценно и от бисера: „Икоже нѣщн ѿ хитрыхъ морещ, въ морѣ ѿ корабленъ къ себѣ вмѣтают, нищже вискерь изати, колми же паче бисера свѣтлое тръжество преб(а)ж(е)наго с(вѣтн)т(е)ла Петра дньс.“ Ярка емоционалност и лиричност на тази част на Киприановата творба придават дългите синонимни редове. Специфична тяхна отлика е ритмичният им строеж, който се дължи на анафората на определен израз или на вътрешната рима. Например сила и убеденост лъха от следната поредица, чиято действеност се дължи на повторението на местоимението се в началото на всяка ритмична цялост: „Се намъ ап(о)с(то)лъ и проповѣдникъ, се намъ пастырь и вчитель, се намъ вождь и правитель, се намъ стена и ограждение, похвала наша велика и дръзновенне наше къ в(о)гъ.“ Красота и поезия има и в следната дълга тирада, извънредно показателна за Киприановия стил, както в тази част на творбата, така и за цялото похвално слово на митрополит Петър: „Но ѿ, ѿ(тъ)че в(а)горазвмный и полезный прес(вѣ)щенныи архирерью, с(вѣ)тнтелю Петре, сладкаа д(оу)шамъ спѣди предъ сладкое встнамъ пиво, сладчанша цр(ь)квѣмъ пчело, книжныи пища трапезо, трезвѣннеа чаше, солн словеснаа, масло вмагчавающе свѣтованне мудрованнемъ, гвсан в(а)гоч(е)стна, соплю наказанна, богатство нищелюбне, возглашенне показанна, вѣрнынъ рабе г(о)с(под)е(н)ь.“ Стидната издържаност на тази

²⁵ Цит. по Л. А. Дмитриев, тъй като в Хлудовия препис, който печата Б. Ст. Ангелов, житийната похвала липсва.

²⁶ Л. А. Дмитриев. Цит. съч., с. 251.

и редица още подобни тиради-обръщения се дължи на уелото натрупване на близки по значение думи, но с емоционален заряд. А това е една от най-характерните черти на новия витиеват, емоционално-експресивен стил, наложил се във византийската и южнославянските литератури през втората половина на XIV в. В България той бележи истински разцвет в творчеството на писателите от Търновската книжовна школа, а Киприан като неин възпитаник пренася и развива принципите на този стил в Русия. Неговото „Похвално слово за митрополит Петър“ трябва да се смята за един от първите образци на новия панегиричен стил в старата руска литература, сполучливо наречен „плетение словес“ и проявяващ се с целия си блясък в творчеството на Епифаний Премъдри.

Докато в цялото житие на митрополит Петър и дори в похвалата му накрая липсват каквито и да било химнични нотки, то химнологичните форми определят облика на цялото похвално слово на този светец и най-вече на неговата хвалебствена част. Това е поетичен наниз от възторжено-патетични славословия, в които преклонението граничи с екстаз. Те са подредени на принципа на градацията. Емоционално-лиричното им звучене се дължи на умалителните обръщения, на цветистите сравнения и красивите метафори. Анафората на повелителната форма „радоун са“, която се повтаря 15 пъти в началото на всяко славословие, придава особена сила и внушителност на тази част от творбата: „Дн(ь)сь н(е)-в(е)снымъ снаамъ хваалцимъ достоинно с(вѣтн)т(е)ли лнквествующе н праведни д(оу)хомъ играюще. Мы же с нимн снцевла хвалениа приннесем н ч(е)стнво его гдавъ ввнчающе, г(лаго)лемъ: Радоун са, светозарное са(ь)нце, прес(вѣ)щеннын архіерею, о(т)ъче нашъ Петре, прогона мракъ грѣхевнын очтѣцихъ та любовню! Радоун са, просвѣщенне рѣсьскыа земаа! Радоун са, множинвын стадо словесныхъ швецъ! Радоун са шткровенна в(о)жна прнатеаище! Радоун са застѣпниче печалнымъ, прнбѣгающимъ къ рацѣ мощен твоихъ! Радоун са незаходнимаа зарл вл(а)гоч(е)стнемъ всѣхъ просвѣщаа!“ и т. н.

Композиционна завършеност на двете Киприанови произведения за митрополит Петър придават молитвите-заключения, които са неизбежен момент за всички агиографски творби. И в двата случая те са кратки и се отнасят за покровителство и лично спасение. В похвалното слово обаче молитвата-заклучение се предшествува от една образна мотивировка на творческите подбуди за създаването на произведението. Използувано е едно колоритно сравнение, според което, както вонящият поток се влива в морето, не за да го напълни, а за да се очисти от вонята, така творецът със скверна уста и нечист език създава похвала по достоинство за светеца, за да се избави от собствените си грехове. „Азъ же како по достоанню възмогъ похвалити та, скверна уста нмѣа н нечнстъ азъкъ, нъ не нмѣи что приннести тебѣ въ д(ь)нь преставленна твоего, сѣ малое похваленне, яко малъ смердащнй потокъ къ ширнне морстен прннпаа са, не да море напоянтъ, но да смрада очнстнт са.“ Несъответствието между декларираното „неумение“, „скверна уста“ и „нечист език“, от една страна, и действително разкритото писателско майсторство, от друга, постига значителен действителен ефект.

И така, Киприан утвърждава светителския култ към своя предшественик на московската митрополитска катедра митрополит Петър с художествените средства и изобразителните похвати и на двата доминиращи литературни жанра през средновековието — житийния и панегиричния. Между двете произведения, които му посвещава — житието и похвалното слово — съществува явна тематично-образна, идейно-естетическа и езиково-стилна близост. Но докато първото произведение стои по-близо до житиеписната традиция на предходните векове, във второто произведение се забелязват повече нови моменти предимно в композицията, поетиката и стилистиката му. Историко-литературният анализ на съдържанието и формата и на двете Киприанови творби за митрополит Петър потвърждава характерната за Търновската книжовна школа тенденция за сродяване на двата литературни жанра, за сближаване между житията и похвалните слова. Киприан умело е съчетал биографизма на житията и панегиризма на похвалните слова, спокойното безпристрастно изложение на едните и лиризма на другите, повествователния и емоционалния тон на двата жанра, за да служи на актуалната за Русия през XIV в. идея за прослава на московските църковни и държавни дейци, да служи на новите художествено-литературни вкусове на руските читатели.

КРАСИМИР СТАНЧЕВ (БЪЛГАРИЯ)

ТЪРНОВСКАТА ШКОЛА И РАЗВИТИЕТО
НА АГИОГРАФСКИТЕ ЖАНРОВЕ

Агиографската продукция на Търновската книжовна школа поставя редица въпроси от литературно-исторически и литературно-теоретически характер, чието решаване изисква комплексно изследване. Тук ще бъде разгледан само един въпрос, чието теоретично изясняване има практическо значение при литературно-историческите изследвания върху старобългарската литература. Става дума за жанровото определение на прозаичните агиографски произведения на Патриарх Евтимий и неговите ученици и последователи.

В научната литература многократно е отбелязвано сближаването на житията и похвалните слова в Търновската школа. В началото на века авторът на първия цялостен (макар и компилативен) български очерк за живота и дейността на Патриарх Евтимий отбелязва, че „похвалните слова на п. Евтимия малко се отличават от неговите житийни произведения. В тях, заедно с риторичните изрази, е изложена подробно историята на лицето, към което се отнася словото“¹. Показателно е и проследяването на три мнения за едно и също произведение — похвалното слово за Евтимий от Григорий Цамблак. П. Сырку пише, че Цамблак е написал за Евтимий „ж и т и е в ораторской форме по х в а л ь н о г о с л о в а“². В книгата си за Григорий Цамблак Константин Мечев отбелязва: „Макар прославата си за Евтимий да е нарекъл „похвално слово“, Григорий в същност му е написал житие, защото неговият разказ е подробен и обтоен. Затова може да бъде разглеждан като произведение на този жанр“³. А в доклада си на симпозиума по случай 600-годишнината на Търновската школа Донка Петканова-Тотева констатира: „Външно погледнато, словото не се различава от житията. По същество обаче то не се е приравнило с тях. . . Цамблак създава именно похвално слово, но слово от друг тип“⁴.

¹ Х р. И в. П о п о в. Евтимий, последен търновски и трапезицки патриарх. Пловдив, 1901, с. 174.

² П. С ы р к у. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898, с. XI.

³ К. М е ч е в. Григорий Цамблак. С., 1969, с. 26, бел. 14.

⁴ Д. П е т к а н о в а-Т о т е в а. Нови черти в похвалното слово през XIV—XV в. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 94.

Без да се привеждат още мнения, е ясно, че всички автори признават сближаването на житието и похвалното слово през XIV—XV в. Различията се появяват, когато трябва да се реши въпросът, към кой от двата жанра да бъде причислено дадено произведение, съществува ли все още ясна граница между жанровете или те се сливат. Тези различия са породени от спецификата на самите творби. Анализирани едностранчиво, те дават материал за съждения в една или друга насока. Поради това решаването на въпроса изисква комплексен подход, при който да се държи сметка за цялостната система на агиографските жанрове, част от която са похвалните слова и жития.

* * *

Терминът „агиография“ се употребява от някои автори в широк смисъл. Хр. Лопарев пише: „Одною из главных отраслей церковной письменности является агиография (святописание), т. е. произведения, написанные . . . в память, похвалу и честь святых. Под этими произведениями разумеются или прозаические сочинения, как-то: мученичества, жития святых и похвальные слова им, или поэтические, напр. службы, каноны и другие песнопения“⁵. В по-тесен смисъл в агиографията се включват само прозаическите творби, а нерядко под агиография се разбират само житията, но за тях преди един век В. О. Ключевски използва по-точния термин „агиобиография“.⁶ В настоящата работа терминът „агиография“ се употребява в широкия смисъл, тъй като това е в съответствие с жанрово-тематичното деление на старобългарската литература.

Класификацията на средновековните славянски литератури, както изтъква и Д. С. Лихачов за староруската,⁷ не може да почива само на литературни (структурно-композиционни) признаци, а трябва да се изгражда, като се държи сметка и за тематичния и функционалния принцип. Така разглеждана, агиографията представлява една тематична група, обединяваща жанрове на поезията (църковните песнопения за светците), риториката (похвалното и отчасти поучителното слово) и художествената и художествено-документална проза (жития, разкази за мощи). Тези жанрове от своя страна имат разновидности в зависимост от богослужебното им предназначение. Интересуващите ни жанрове — житието и похвалното слово, освен общата си тематична насоченост, изпълняват едни и същи богослужебни функции. Еднаква е и целта им — да се даде идеализиран образ на християнския герой (светеца). Следователно жанровите различия между тях са от чисто литературно естество и произтичат от различните способности за изграждане образа на главния герой.

Агиографският образ се формира съобразно с основните естетически принципи на средновековието. Първия от тях можем да наречем *принцип на двойното отражение*. Действителността се пречупва през призмата на

⁵ Хр. Лопарев. Византийские жития святых VIII—IX веков. — ВВр, XVII. СПб., 1911, с. 1.

⁶ В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (терминът се употребява в цялата книга без специално въвеждащо обяснение).

⁷ Д. С. Лихачев. Система литературных жанров древней Руси. — В: Славянские литературы. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963.

християнските религиозно-митологически представи и в този си митологизиран вид се подлага на художествена обработка от творческото съзнание. С реализацията на двойното отражение е свързан *принципът на отъждествяването*.⁸ Конкретната историческа личност (каквито са повечето житийните герои), ставайки обект на агиографско изображение, се отъждествява с определен митологически прототип, привежда се към традиционните представи за определен тип християнски герой. Всичко това обуславя *етикетността* и *каноничността* на средновековното изкуство. Те изпълняват функциите на код, чрез който се осъществява възприемането на художественото съобщение в желаната насока.

Следвайки правилата на средновековната поетика, агиографията трябва да отговори на естетическите изисквания на епохата, т. е. да постави героя на определено място в религиозно-митологическите представи на християнина. Но различните жанрове предлагат различни възможности за това. В житието образът на героя се изгражда на сюжетно-фабулно ниво, светостта му се разкрива чрез неговите деяния. Принципът на отъждествяването се реализира чрез традиционността на фабулата и сюжета, които са построени въз основа на биографичния хронотоп.⁹ Раждането и смъртта на героя бележат границите, рамката на повествованието, на житието в неговия чист вид.

Но още тук се проявява и ограничеността във възможностите на житийния жанр. В рамките на биографичното повествование той постига отъждествяването на героя с типа, но не може да изчерпи същността на образа, тъй като земната смърт на светеца се схваща като преход към вечността. Поради това се явява нуждата от постбиографично повествование, което също се гради на фабулно-сюжетно ниво, но време-пространството в него е подчинено на авантюрният принцип — разказват се отделни посмъртни чудеса, които представляват самостоятелни епизоди и са обединени единствено от неземното присъствие на светеца. Така към биографичното начало се прибавя и новелистичното, което притежава относителна самостоятелност и може да се обособи в отделно произведение.

Много често тази постбиографична част е свързана с мощите на светеца. Когато се разказва подробно за тяхното откриване или пренасяне и когато на това събитие бъде посветен отделен църковен празник, този разказ може също така да се превърне в самостоятелно произведение (пролозите за откриване и пренасяне на мощи).

В чистия си вид така очертаният кръг от повествователни агиографски жанрове не се нуждае от специално очертаване образа на светеца на езиково-стилистично ниво. Наблюденията показват, че в проложните жития и пролозите за пренасяне на мощи почти напълно отсъствуват както плеонастичната синонимика (епитети, сравнения, повторения),

⁸ Ю. М. Лотман. Структура художественного текста. М., 1970, 349—353. Той характеризира много точно това явление, но въведеният от него термин „естетика тождества“ основателно бе оценен от редица специалисти като несполучлив, поради което тук е заменен с „принцип на отъждествяването“.

⁹ Терминът „хронотоп“ бе въведен в литературознанието от М. Бахтин, за да се подчертае неразривното единство на време и пространство в художествената творба (вж. М. Бахтин. Време и пространство в романа. — Вопросы литературы, 1974, № 3, и по-обширно в студията „Формы времени и хронотопа в романе“ в книгата му: Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

така и троповата синонимика (метафорични и метонимични тропи). Много ограничено е използването им и в такива творби, като житията на Константин-Кирил Философ, Методий, Наум, народното житие на Иван Рилски, житията на Прохор Пшински, Гаврил Лесновски и Йоаким Осоговски. В тях митологичната семантика на образите се разкрива чрез действието, чрез сюжета и фабулата.

В похвалните слова, напротив, образът се изгражда преди всичко на езиково-стилистично ниво, и то предимно със средствата на плеонастичната синонимика. Достатъчно е да се припомнят химноподобните кулминации в похвалните слова на Климент Охридски, изградени върху повторения (синтактичен паралелизъм) и сравнения, както и общото обилне на епитети в целия текст на словата. Споменаването на биографичните факти (и то в пределно обобщен вид, като напомняне, а не сюжетно разгърнати) е само необходима основа, върху която се разгръща пищността на средновековната риторика. Отъждествяването на героя с митологичния прототип се извършва чрез виртуозното комбиниране на традиционни езиково-стилистични средства. Именно по силата на своята традиционност (тъй като се свързват с познати на читателя (слушателя) библейски и агиографски текстове) те изпълняват знаковата си функция и носят на слушателя достатъчно информация за героя. Всичко това сближава похвалните слова и най-вече техните кулминации (същинската похвала) с химничната поезия, с лирическият тип изказ. В този смисъл похвалното слово се явява междинно явление, граничецо, от една страна, с художествената проза (житието), а от друга страна, с поезията (службите).

По такъв начин, изграждайки образа на агиографския герой на различни структурни нива, повествователните жанрове и похвалното слово взаимно се допълват, съществуват в динамично равновесие. За техен общ фон служи химнографията, която използва възможностите и на друг вид изкуство (музиката). В богослужебната практика така очертаната система на агиографските жанрове функционира като цяло. Тук може би най-ярко изпъква ансамбловостта на средновековните жанрове, за която говори Д. С. Лихачов.¹⁰ В един такъв жанров ансамбъл, какъвто е агиографията, действуват едновременно центробежни и центроостремителни сили. Разграничавайки се, съставлящите комплекса жанрове се допълват взаимно. Изпълнявайки само по себе си своите функции, те същевременно са само едно звено в осъществяването от богослужебния ритуал комплексно художествено въздействие, постигано не само със средствата на литературата, но и на музиката, живописата и архитектурата. За целите на това комплексно въздействие житието, за да запази спецификата си на сюжетно-фабулен текст, се нуждае от допълващото го похвално слово. И обратно — похвалното слово, за да може да се концентрира в химничната възхвала, се нуждае от мотивировка за тази възхвала, т. е. от житието и допълващите го разкази за мощите и чудесата на светеца.

¹⁰ Д. С. Лихачов. Старославянските литератури като система. — Литературна мисъл, 1969, № 1, с. 22 и сл. Без да употребява термина „ансамбловост“, за взаимнопроникването на жанровете и съществуването на обединяващи жанрове Д. С. Лихачов говори и в други свои трудове, срв. Система литературных жанров древней Руси, с. 51 и сл.; Поэтика древнерусской литературы. 2 изд. Л., 1971, с. 47 и сл., и др.

При това положение в системата на агиографските жанрове съществуват всички условия за появата на обединяващи тенденции. Първоначално житието се допълва с разказите за чудеса и историята на мощите, които възникват като естествено продължение на биографичното повествование. По-нататък, макар и условно (в теоретически план), могат да се обособят две страни на един и същ процес. В някои случаи, по едни или други причини за даден агиографски герой се пише само житие или само похвално слово. Но това нарушаване на функционалната връзка води и до деспецифицирането на двата жанра. Лишено от прякото съседство на похвалата, житието се нуждае от включване на похвални пасажии в своя текст, които на езиково-стилистично ниво да доизградят образа на героя. И обратно, похвалното слово, дистанцирано от житието, се нуждае от разширяване и конкретизиране на биографичната част, от допълването ѝ с чудеса и историята на мощите, т. е., нуждае се от уплътняване на мотивировката за похвалата. Следователно при разкъсване на връзката двата жанра поотделно се развиват към своето уеднаквяване.

От друга страна, при мисълта за написване едновременно на житие и на похвално слово агиографът лесно може да стигне до идеята за обединяване на двата жанра, тъй като това би дало възможност за пълна изява на спецификата им. Бидейки части от едно цяло, биографичното повествование и похвалата се изчистват от нехарактерните за тях елементи (похвалата от повествователните, а биографичния разказ — от реторичните). Това жанрово изчистване предполага пълното обединяване, иначе те не биха били функционално пълноценни.

С други думи, всяко нарушаване на динамичното равновесие между повествователните агиографски жанрове и похвалата в крайна сметка води до тяхното изравняване или сливане. Жанровият ансамбъл (без химнографията, която поради музикалната си основа винаги спазва определена дистанция) се превръща в ансамблов жанр, в едно цяло. Този обединен, комплексен агиографски жанр съдържа в себе си биографичното повествование, постбиографичните сюжетни моменти и възхвалата на светеца. Принадлежащите към тематичната група „агиография“ жанрове на художествената проза и на реториката се обединяват и системата на агиографските жанрове става двусъставна — от една страна, химнографията (която също е ансамблов, обединяващ различни песенни видове жанр¹¹), а, от друга страна, обединеният повествователно-реторичен (житийно-панегиричен) жанр.

Така очертаното развитие на агиографските жанрове към обединяване не е абсолютно задължително за цялата агиографска продукция. Това е основната тенденция, която в едни случаи се реализира, в други само се очертава, в трети остава в латентно състояние. Наред с произведенията, илюстриращи тази развойна тенденция, съществуват и други, които не са докоснати от нея. Освен това развитието на агиографските жанрове към обединяване не само че не е абсолютно задължително във всички конкретни случаи, но не е и едновременно. В едни литератури то се проявява по-рано, в други по-късно и вторите, естествено, прибавят към вътрешните закони на развитието си и неизбежното външно влияние.

¹¹ Срв. и С. т. Кожухаров. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, с. 281.

В историята на средновековната българска литература тенденцията към обединяване на повествователните и реторичните агиографски жанрове се проявява най-ясно през XIV—XV в. и представлява най-съществената черта в характеристиката на агиографската продукция на Търновската книжовна школа.

* * *

В творчеството на *Патриарх Евтимий* все още се прави условна разлика между житие и похвално слово, отразена в насловите на неговите произведения. Но на практика тази разлика не съществува. Евтимий третира житието и похвалното слово като напълно взаимозаменяеми жанрове — за светци, за които пише жития, не съставя похвални слова и обратно. Това функционално изравняване на житията и похвалните слова произтича от липсата на съществени структурно-композиционни разлики. И в единия, и в другия случай най-обширна е биографичната част. Еднотипни са и уводите на житията и похвалните слова, изобилстващи с реторични въпроси, сравнения и пр. Три от житията (без това на Иван Рилски) и три от похвалните слова (без словото за Михаил Воин, завършващо с поучение) след биографичната част и историята на мощите съдържат похвала. При това най-обширна е похвалната част в *житието* на Петка Търновска (22% от целия текст), докато в похвалните слова за Йоан Поливотски и великомъченица Неделя тя заема доста по-скромно място (съответно 14 и 13%). В *житието* на Филотея на похвалата е отделено толкова място, колкото и в *похвалното слово* за Константин и Елена (по 4,5%), а близо до тях в това отношение стои и житието на Иларион Мъгленски (3%).

Не е без значение и един малък „парадокс“. Най-разгърнатата биографична част (91% от текста), наситена с редица конкретни исторически факти, ни предлага едно от похвалните слова на Евтимий — за Константин и Елена¹². И обратно — най-пространна е похвалата в едно от житията (на Петка Търновска), където Евтимий широко използва библейски поетически текстове и по този начин похвалата се доближава до лирически характер на „Песен на песните“. С други думи, търсейки най-характерните изяви на похвалното слово в творчеството на Евтимий, ще ги открием в произведения, отнасяни към житийния жанр и обратно. Това показва, че жанровите означения в заглавието са до голяма степен условни и понякога просто са плод на традицията.

Заслужава внимание и авторовото отношение към жанровата характеристика на творбата, изразено вътре в нейния текст. Заключение на похвалното слово за Константин и Елена започва с думите „*снцѣво житїе великааго цара*“¹³, които резюмират оъщността на предходното изложение. Завършвайки увода на похвалното слово за великомъченица Неделя, Евтимий чертае план за житие (биография): „*Нѣ да възвѣ мѣставѣше, на начало рожденїа прѣвдѣмъ и видѣмъ, отъ каждоу възъ свѣтъ произыде*

¹² Това е в същност биография на Константин Велики, компилирана по гръцки житийни източници, отвеждащи към първоизвора — биографичното съчинение на Евсевий Кесарийски Vita Constantini.

¹³ E. Kalužniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, S. 144.

и како въ житїе таковаа прїнде и кто рождъшен и възпнтавшен и каковъ кврень явлъшжа са штрасан¹⁴. Уводът на похвалното слово за Михаил Воин също завършва с мисълта за следващо житийно изложение: „Иж, аще годъ естъ, виднмъ, ѿ которааго мѣста и странж таковын къ намъ прїнде хрѣшрннкъ.“¹⁵

Приведените примери показват, че не само обективно (което личи от количествените данни), но и в съзнанието на автора акцентът пада върху биографичната част, тя е организиращият център на агиографското произведение. Похвалният елемент, който се съдържа не само в похвалната част преди заключителната молитва, но и в уводите на повечето Евтимиеви агиографски творби, служи като рамка на повествованието, дооформя общата идея. С други думи, обединяването на прозаичните агиографски жанрове в творчеството на Евтимий се извършва върху основата на биографичното начало (агиобиографията).

Интересен пример за осъзнаване на функционалното изравняване на житието и похвалното слово дава и житието на митрополит Петър от Киприан. Онословено „житїе и жнзнь“ (= *βίος καὶ πολιτεία*), то съдържа обширна биографична част и кратък разказ за чудеса с мощите, но липсва реторична възхвала. Независимо от това, Киприан в началото на заключението пише: „Се же тѣбъ слово похвално ннѣ.“¹⁶

Учениците и последователите на Патриарх Евтимий продължават започнатата от него линия на обединяване на агиографските жанрове. Йоасаф Бдински в своето похвално слово за Филотея се явява до голяма степен епигон на Евтимий, но именно поради това структурно-композиционните белези на творбата изпъкват още по-ясно. И тук най-голяма по обем е биографичната част (около 38% от текста), следвана от историята на мощите (28%). И тук повествованието като цяло е маркирано с похвала, като при това в увода по-ясно, отколкото у Евтимий, се обособява предварителната похвала, равна по обем на заключителната. И Йоасаф, както и Евтимий, пристъпва към биографичната част с пълното съзнание, че тя е центърът на произведението: „Зде мн прочее къ жнтію обратити є прѣподобные каючнмо мннтсе...“¹⁷ Но за разлика от Евтимий при Йоасаф комплексността на жанра е намерила отражение и в заглавието: „Похвальное слово и ѿчестн чудес и жнтельство...“¹⁸

За разлика от Патриарх Евтимий и неговия подражател Йоасаф Бдински, Григорий Цамблак в своето похвално слово за Евтимий търси друг път за обединяване на житието и похвалното слово. Тук липсва композиционно обособена похвална част, уводът също не съдържа ярки възхвали. Но в замяна на това повечето епизоди от биографичното изложение (което също е подложено на някои изменения — липсва епизодът с раждането на героя) са рамкирани с реторично-похвални пасажи. С други думи, това, което е характеристика на композицията на Евтимиевите

¹⁴ E. Kalužniacki. Werke..., S. 150.

¹⁵ Пак там, с. 173.

¹⁶ Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Ч. I. С. 1958, с. 175.

¹⁷ E. Kalužniacki. Aus der panegyrischen Literatur der Südslaven. Wien, 1901, S. 101.

¹⁸ Пак там, с. 97.

творби като цяло, тук характеризира отделните композиционни елементи. За разлика от Евтимий, Йоасаф Бдински и други писатели от това време, при които обединяването се извършва до известна степен механично, чрез съчленяване на предварително оформени елементи, при Григорий Цамблак това става по по-сложен, трансформационен път, в резултат на което се извършват по-значителни промени в композицията на творбата. Но тези промени са именно резултат от обединяването на двата жанра, поради което похвалата за Евтимий е не само „похвално слово, но слово от друг тип“¹⁹, а същевременно и житийно произведение от друг тип.²⁰ Отново имаме работа с обединения (ансамблов) агиографски жанр, само че с друга негова разновидност.

Не е нужно да се изброяват всички автори и произведения, илюстриращи очертаната развойна тенденция в старобългарската агиография през XIV—XV в. Заслужава да се отбележи, обаче, че в края на периода тя намира ярък израз в творчеството на един от късните последователи на Търновската книжовна школа — *Димитър Кантакузин*. Той посвещава на Иван Рилски произведение, озаглавено „Дѣмнѣтъ Канѣ такоузинѣ о житѣи изложителное въ кратцѣхъ съ похвалою малюу. . . въ немъже н о прѣнесен н възвращеннѣи мощен егю. . .“²¹ Определяна обикновено като житие, тази творба носи всички белези на обединения житийно-панегиричен жанр. Уводът прераства в похвала на светеца, което е отбелязано и от автора: н къ самоу похвалномоу любу истиннѣхъ понюужденнѣи выхъ ꙗ грѣшномѣ словоу“²². По-нататък Кантакузин изтъква, че задачата му е „похвалоу житѣа моужоу исплестн“²³, след което минава към биографичната част. В нея на места отделните епизоди, както и у Цамблак, са рамкирани с реторични елементи. След биографията и историята на мощите следва похвала, след която идва молитвеното заключение. С други думи, в тази Кантакузинова творба до известна степен се съчетават двете разновидности на обединения агиографски жанр, макар че доминира Евтимиевият тип.

Творчеството на Димитър Кантакузин ни предлага и друг пример за обединяване на жанрове, само че не агиографски, а на декламационната (непесенната) поезия. Става дума за най-популярното му произведение — „Молитва към Богородица“, в което са обединени молитвата, плачът-изповед и похвалата. Следователно имаме работа с една обща тенденция в цялата жанрова система на средновековната българска литература.

¹⁹ Д. Петканова-Тотева. Цит. съч., с. 94.

²⁰ Що се отнася до съображението на Д. Петканова, че „Цамблак не разказва целия живот на Евтимий, а, както той пише, подбира само най-ярките примери от различните етапи на живота му“ (пак там), трябва да се изтъкне, че това е изобщо подходът на агиографията и в частност на житийната литература към биографичния материал. По точния израз на В. О. Ключевски, „житие есть лишь ряд отдельных эпизодов, изображающих торжественные минуты в жизни святого; будничные промежутки между ними оно обходило или вскользь бросало на них бледный свет“ (Древнерусские жития святых. . ., 430—431).

²¹ Й. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. С., 1936 (отд. отпечатък от ГСУ ИФФ, XXXII, 13), с. 86.

²² Пак там, с. 87.

²³ Пак там, с. 88.

Процесът на обединяване на агиографските жанрове не засяга само българската литература от XIV—XV в. Доста преди това той се развива във византийската агиография. Изтъквайки присъщата на житийния жанр „абсорбционна“ способност, Кл. Иванова отбелязва, че „сближаването на *βίος* с *ἐγκώμιον* и изобщо с ораторската проза, засилило се през иконоборческия период, е възведено от Симеон Метафраст и останалите „метафрасти“ в литературна норма, а през XIII—XIV в. достига до крайност“²⁴. Византийското влияние ускорява този процес в България, а, от своя страна, Търновската школа стимулира развитието му и в другите славянски литератури от източноправославния кръг. Пряко (чрез Киприан и Григорий Цамблак) или косвено (чрез Пахомий Серб) агиографският стил на Търновската школа оказва влияние върху руската литература. Във връзка с това В. О. Ключевски пише: „житие, получившее свою первоначальную основу в песнях церковной службы (кондаците и икосите — К. С.), в дальнейшем развитии приняло в себе элементы церковного слова, и влиятельнейшими руководителями в этой переработке были писатели, пришедшие со стороны“²⁵. И по-нататък: „Сообразно с теми же источниками в дальнейшем развитии новой формы постепенно исчезала грань, отделяющая житие от церковного панегирика.“²⁶

Следователно оформянето на обединения житийно-панегиричен жанр е явление, което независимо от хронологическите разлики и влиянията обхваща цялата византийско-славянска литературна общност.

* * *

Изнесените разсъждения, макар и бегли, позволяват да се даде отговор на поставения в началото въпрос. *Агиографските произведения на Патриарх Евтимий и на повечето от неговите ученици и последователи не могат да се разглеждат само като жития или сдм о като похвални слова. В тях елементите на единия и на другия жанр се преливат, изграждайки структурата на обединения прозаичен агиографски жанр.* При конкретното разглеждане на тези творби трябва да се държи сметка за този техен ансамблов характер. От друга страна, в обобщаващи изследвания върху житийния жанр или похвалното слово с еднакво право може и трябва да се привличат всички тези творби независимо от това, че едни от тях по традиция се отнасят към житията, а други към похвалните слова. Поради своя ансамблов характер те дават еднакво интересен и важен материал за наблюдения върху развитието както на биографичната литература, така и на реториката.

Възникването на обединения житийно-панегиричен жанр, както е отбелязано в първата част, е резултат от действието на вътрешни литературни закономерности. Чрез него агиографията реализира докрай възможностите, заложиени в жанровата ѝ система. Това реализиране е същевременно и изчерпване възможностите на системата. По-нататъшното развитие на отделни нейни елементи е свързано с преосмислянето им, с раз-

²⁴ Кл. Иванова. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. — Старобългарска литература. Изследвания и материали, I. С., 1971, с. 222.

²⁵ В. Ключевский. Цит. съч., с. 364.

²⁶ Пак там, с. 365.

рушаването на системата като цяло. Показателна е съдбата на Евтимиевите произведения в дамаскинарските преписи от XVII—XVIII в. Разлага се не само обединеният агиографски жанр, от който се извлича само биографичната част, но и цялата агиографска система. В резултат на това от агиобиографията чрез поредица от трансформации се ражда новият тип биографична литература, включително и автобиографията, която представлява отрицание на основните принципи на агиографията.²⁷

²⁷ Настоящата статия с незначителни изменения възпроизвежда доклада, четен от автора на II симпозиум „Търновска книжовна школа“ (Велико Търново, 1976), поради което не са използвани някои важни изследвания, излезли след 1975 г. Междувременно поставените по-горе въпроси бяха по-пълно и по-прецизно разгледани в кандидатската дисертация на автора — „Изграждане на човешките образи в старобългарската агиографска проза“, защитена през 1978 г. А с най-голяма пълнота въпросът за характера на агиографската продукция на Търновската книжовна школа е разгледан в кандидатската дисертация на Климентина Иванова „Агиографската продукция на Търновската книжовна школа“, защитена през 1980 г.

МАРГАРИТА БРАДИСТИЛОВА-ДОБРЕВА (БЪЛГАРИЯ)

**НЯКОИ ПРОБЛЕМИ НА ВРЪЗКИТЕ МЕЖДУ РУСКАТА
И БЪЛГАРСКАТА ТЕАТРАЛНА КУЛТУРА
ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО**

Проблемът за идейно-естетическите връзки между руската и българската театрално-зрелищна култура през Средновековието поставя редица сложни въпроси. Преди всичко се откроява изключителното богатство на един многостранен процес, който се изявява не само в самобитните пътища на общославянското развитие в рамките на Източноевропейския регион, но очертава своеобразната специфика на общите идейно-художествени структури в изкуството на една значителна културна изява в хилядолетната история на човечеството, каквато е изкуството на Средновековието. Според известния съветски изкуствовед В. Н. Лазарев тук по същество се докосваме до два вида култура, взети като типологическа определеност: народна и теологична.¹ Типологията на процеса включва както дифузионното проникване в тясната сфера на вътрешните взаимодействия, така и техните диалектически отпратки и противоречия в социално-исторически план. Така че търсенето на двете насоки на влияние в областта на идейно-естетическите връзки между руската и българската театрална култура по линия на фолклорно-площадните и литургично-мистериялните изяви крие своеобразна диалектическа стойност. Това налага известно прецизиране на проблемите, както и своеобразно връщане към въпросите на театралния фолклорен синкретизъм, народностно-плебейското и аристократичното светско начало, към игровите принципи на актьорското изпълнение, както и площадните атракции на странствуващи артисти и, разбира се, не на последно място — появата на литургично-мистериялната драма и своеобразните ѝ форми на театрална изява. В този аспект се открояват известни различия в самобитния път на развитието между западноевропейския и източноевропейския театър, които предстоят да бъдат проучени.

Така определените насоки по линията на взаимоотношенията между руската и българската театрална култура през Средновековието осъществяват своеобразното взаимодействие помежду си главно в мащабите на художествено-естетическия модел — изпълнител, произведение, зрители. Тези връзки в триадата се докосват до широтата на проблема за есте-

¹ В. Н. Л а з а р е в. История византийской живописи. М., 1947, с. 103.

тическите взаимоотношения на явленията, за структурирането на една определена театрална специфика за изграждането на средновековното художествено съзнание, качествено ново в сравнение с предходните цивилизационни процеси на славянската древност.

Това движение не се появява самоцелно. Върху неговата динамична основа някъде в дълбините на праславянската древност израства синкретичното фолклорно-зрелищно изкуство, в чиято естетическа определителност битуват общите проблеми на художествените взаимодействия по отношение на жанровите връзки. Върху тези сложни въпроси на първоначалния синкретизъм се спира в своята историческа поетика Александър Веселовски. Той пише: „В началото на праисторията на поетическото и въобще на художественото развитие трябва да предположим наличие на известен синкретизъм, не смесване, а отсъствие на различия между определени поетически родове. . . , нещо, което и досега живее в поезията на народния обред, както и в старогръцките народни празненства в чест на Дионис: поезията се пее и танцува, съпровожда се от известно мимическо действие, изразяващо с движение на тялото епическата канава на песента. Това в едно и също време е епос и лирика, неотделени от музиката и драмата. . . . От това синкретично безразлично с течение на времето се извършват редица отделяния“². В „Синкретизмът на древната поезия и началото на диференциация на поетическите родове“ (1913) Веселовски разглежда проблема за „колективния субективизъм“ в неговия първоначален етап, като свързва развитието на драмата с древната обредна песен-танц, виждайки съхранени в нея синкретизма на обредния хор, моментите на действието, сказа, диалога. В руските и българските обредно-фолклорни игри, както и в съответния сроден карнавално-празничен цикъл се наблюдават редица сходни моменти, в които зряят началата на особените още в античната древност театрално-зрелищни формации. Това се забелязва не само при конкретните обредни форми: например славянската сватба, ритуалните оплаквания, карнавалните костюмировки, преобличания, лицедейства и пр., но и в естетическите категории на театралната художествена същност. Така че проблемът крие своеобразна диалектическа стойност. Пак в недрата на фолклора се синтезират едни от съществени белези на славянската театрална култура — изкуството на словесния моно-диалог, съчетан с основните белези на актьорското превъплъщение и действената форма в структурните принципи на игровите начала. В зародишна фаза това явление се наблюдава най-вече в рамките на сказа — този характерен славянски повествователен маниер, когато разказвачът излиза от своята повествователна анонимност и чрез артикулационни движения, мимика и жест започва да се превъплъщава в лица, събития и предмети, които разказва, започва да играе разказваното. И така, ако погледнем на своеобразния преход от фолклора към театъра на Средновековието, който лежи в основата на взаимоотношенията между руската и българската театрална култура като смяна на два етапа на художествено съзнание или на две влияещи си взаимно художествено-информационни системи, ще установим, че тук става въпрос за определени прилики в изпълнителското изкуство, действената форма в обредната игра и словото. Или ако трябва да се позовем на „отличителните чер-

² А. Н. Веселовский. Три главы из исторической поэтики. СПб., 1899.

и“, с които Бертолт Брехт характеризира „народния театър“ — груб хумор, безпардонна зрелищност, сурова земност, тромав морал, ще стигнем до определени площадни настроения, които съществено ще ни отдалят от стилизираната поетика на репрезентативното начало в правослаavnите литургични форми на театър за сметка на все още неизследваните влияния на предшествуващите Комедия дел Арте византийски площадни театрални изяви. Безспорно влиянието на древната византийска цивилизационна общност върху славянската култура не е само в правослаavnата култова символика на известните литургично-зрелищни форми, съсредоточени предимно в Рождественския и Пасхалния цикъл. Тук въпросите са по-сложни. Още повече, че както в руския, така и в българския средновековен театър се наблюдава интересен процес — елементи от фолклорната полуезическа театралност се свързват по своеобразен начин с християнското богослужение и обратно.

Друг е въпросът за ролята на т. нар. странстващи актьори-изпълнители в театралната култура на руското и българското Средновековие, за които се е писало твърде много.³

Официалната църква с еднаква категоричност и ожесточение ги преследва, докато народът с радост ги приема. В XI в. на стените на Киевския събор „Св. София“ се появяват игрите на първите изображения на скомороки.⁴ Появата на странстващите славянски артисти по стените на българската скална църква в Иваново, църквата „Св. Петър“ при с. Беренде и др. става с цел да бъдат прокълнати и анатемосани.⁵

Изкуството на пътуващите артисти през Средновековието е все още една загадка за театралната наука. Безспорно те са носители на оня древен синкретизъм в зрелищното изкуство, познат от фолклора, и същевременно произлизат от него, като започват професионално да се профилират. Тук се откроява и изкуството на кукления театър с неговите разновидности, някои от които получават голямо разпространение през Средновековието както в Русия, така и в България. Прилагането на принципите на този театър към сценично възпроизвеждане при помощта на марионетките е събитие, свързано с коледните обичаи „ходене по домовете“, където наред с останалите фолклорни игри са се изпълнявали рождественски мистерии или чисто куклена светска игра със съответни песнички и текстове, най-вече подчинени на изкуството на импровизацията. Рождественската драма на марионетките в Русия започнала да се нарича „Вертеп“ (от Витлеемския вертеп, представен на сцена) и с течение на времето се формира определен жанр „вертепна“ драма.⁶

Проблемът за „карнавалното“ светоусещане, присъщо на т. нар. „писмена култура“ през древността и особено през Средновековието,

³ В. Всеволодский-Гернгросс. Русский театр от истоков до середины XVIII в. М., 1957; А. Фамынцин. Скоморохи на Руси; Н. Кондаков. О фресках костницы Киево-Софийского собора. СПб., 1888; Стоглав. Царские вопросы и соборные ответы, гл. 41, вопрос 23. Лондон, 1860, с. 104; И. Беляев. О скоморохах; С. Т. Каракостов. Българският театър. Средновековие. Ренесанс. Просвещение. 865—1858. С., 1972, и др.

⁴ В. Всеволодский-Гернгросс. Цит. съч.

⁵ С. Т. Каракостов. Цит. съч., с. 35 и сл.

⁶ История русского театра. Под ред. В. В. Каллаша и Н. Е. Эфроса. Т. I. М., 1914, с. 50 и сл.

който бе развит с несравнима ерудиция от М. М. Бахтин,⁷ е свързан тясно с изкуството на странстващите артисти. Още повече че някои от тях влизат в дворовете на владетелите като шутове и развлекатели на властващите особи. Въпросите на старобългарската смехова култура се намират безспорно във връзка с т. нар. карнавализация в театъра на Средновековието, чиято теза във връзка с древноруския смях подробно разработи Д. С. Лихачов.⁸ Смехът над самия себе си, своеобразното „валяние дурака“, известното волнодумство и мъдрост на шута са сродни явления, характерни за славянската етническа духовна общност. Като структурни принципи те влизат в полифоничната сфера на народния карнавал, както и в архитектурата на средновековните театрални естетически понятия за комичното.

През Средновековието и в Русия, и в България смехът на народния карнавал (тук включвам и фолклорните, и площадните изяви) е свързан тясно с театрално-зрелищната форма. В това отношение обобщената констатация на Д. С. Лихачов е съвършено правилна: „Цялата въобще средновековна култура е обрядна и зрелищна, и придворната, и църковната, и народната. Човекът през средните векове не е само наблюдател, но и участник в зрелищата. Той от ранно детство получава това, което ние днес наричаме театрално възпитание.“⁹

Фолклорът и театърът през Средновековието по същество се „противопоставят“ един на друг не само като две до известна степен „самостоятелни жанрови системи“, но и като два различни светогледа, два различни художествени метода. И същевременно те силно си взаимодействуват. Тук все още нямаме онова взривяване на старата форма, което се получава в резултат на новото личностно съзнание през Ренесанса. Но това не означава, че всичко е спокойно и уравновесено. Напротив, контрастите са твърде ярки и красноречиви. Наред с пъстрите краски на карнавала съществуват мрачните тонове на ортодоксалната ожесточеност в неговото християнско отрицание.

Разрушената структура на античната драма се влива в антифиладната постройка на византийските църковни библейски пиеси: „Диалог за Самовластнето“, „Пир на дванадесетте девы“ (начало IV в.), „Житието на Фьокла“ (V в.), драмата „Сусапна“ на Иоан Дамаскин (VIII в.), драмата „Смъртта на Христос“ от Стефан Саббант (VIII в.), „Страждущий Христос“ от Григорий Назиански, „Страстите Христови“ (XIII в.) и др. Разрушава се класическата хармония на драмата, но някои от законите на театъра не престават да влияят върху литургичния, полулитургичния и мистериалния тип театрално зрелище. Действието остава непреходен закон за драмата на средновековния театър. Но нейното диалектическо начало — конфликтът — се притъпява пред вид догматическото утвърждаване на библейските канони, предвзетите еталони в образите на светните и божните последователи, които е трябвало да бъдат стриктно спазвани. С. С. Аверинцев съобщава за съществуването на такъв факт в историята на византийската литература, като драмата за четене, известна под заглавието „Христос Стростотърпец“, в която изложението на евангелските

⁷ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. М., 1970.

⁸ Д. С. Лихачов, А. М. Панченко. Смеховой мир древней Руси. Л., 1976.

⁹ Пак там, с. 107.

събития се придържа към формата на античната традиция.¹⁰ И се получава нещо наистина странно: в трагедията „Христос Страстотърпец“ влиза огромно количество стихотворен материал, принадлежащ към V—III в. пр. н. е., заети са цели строфи и извлечения от текстове на Есхил, Еврипид, Ликофрон и без никаква промяна са поставени в новата словесна постройка, както в архитектурното цяло на храма св. София в Константинопол Юстиниан е включил колони от стари езически храмове.¹¹

Естетическата категория на връзката бог—човек, играеща такава огромна роля в античния театър, придобива по-друг смисъл в антропоцентризма на XIV в. и в Русия, и в България. В това отношение безспорен интерес представлява влязлата в църковните уставни и на българското, и на руското православно богослужение през XV в. т. нар. пиеса „Разпятнето“, за която пръв съобщава Спиридон Ламброс. В ръкопис от XIV в., намиращ се във Ватиканската библиотека, той открива следните православни драми, между които е и въпросното произведение, а именно: „Възкресението на Лазар“, „Влизането на Христос в Йерусалим“, „Тайната вечеря“, „Омиването на краката“, „Предателството на Юда“, „Разпятнето“ и „Уверяването на Тома чрез поставяне пръст в Христовите рани“.¹² Теофилакт Симоката разкрива генезиса на православните църковни драми и византийските църковни тържества, извършвани по времето на император Маврикий (VI в.). Техните спектакли са имали мистериален характер и са се изпълнявали пред църквата „св. София“ на Хиподрума в Константинопол.¹³

През X в. патриарх Теофилакт Константинополски въвежда тяхното изпълнение в самия храм. По този начин площадните форми на византийските театрални мистерии се сливат с православно богослужение.¹⁴

С оглед на интересувания ни проблем ще се спрем върху запазената в пасхалния цикъл литургична драма „Разпятнето“, която се изпълнява по време на пасхалната служба и в Русия, и в България. Театралните компоненти са свързани неразривно с богослужебната форма, а литургичното действие предпоставя известен символично-зрелищен ритуал. Тук функционално значение добива иконографската декоративна система, около която естествено се изгражда своеобразен кръгов мизансцен. Както при фолклора, и тук се образува своеобразна действена синкретична структура, в която елементите на театралната форма са ярко очертани от участниците-изпълнители и зрители. Наблюдават се съответни изменения във функционалната определеност на компонентите. Сакраменталната символика създава известна условност във формата както на образното въздействие, така и при действено представяне на театралното зрелище. Влиянието на литургичната екзегетика върху стила на мистериалното представяне е двустранно. То се изпълнява както в магико-заклинателната функция на аксесоара — дървения кръст, върбовото клонче, плащеницата, така и върху пантомимично-зрелищните моменти — репрезента-

¹⁰ С. С. Аверинцев. Западно-восточный генезис литературных канонов Византийского средневековья. — В: Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 159.

¹¹ Пак там.

¹² *Néos Ἑλληνομνημονίων, τόμος* 13, 1916, p. 381.

¹³ *Συνοχάνης*, Bonn, de Boor, p. 199.

¹⁴ A. Vogt. Le théâtre à Byzance et dans L'Empire du IV^e au XIII^e siècle. — Revue des questions historiques, 59, 1931, No 4.

тивния мизансцен, тържествения ход и шествие (вътре в храма и около него, на площада), импровизационните решения и пр.

В богатата на символична действеност православна литургична драма редица от съхранените в театралната ѝ структура елементи, пречупени през репрезентативното начало на мистериалната театрална същност, се изявяват и като строго определена ритуално-обрядна форма. Своеобразен център на литургичното действие остава обрядната пантомима. Така че връщайки се отново към нейния фолклорен езически произход, трябва да отбележим тясната връзка на църковната драма с изкуството на фолклора. Славянската фолклорна култура през Средновековието е една от най-значителните култури на епохата. Тя контаминира с културите на древността, като същевременно въвлича известни елементи от тях в своето движение, обогатява ги с нови черти, пригодени към възприятията на средновековния зрител, превръща условността в основно изразно средство на изкуството, разчупва хармонията на класическата театрална композиция, за да влее асиметричността и пъстротата на изразните средства в площадно-мистериалното действие и скоморошния карнавал, за да провокира раждането на нови зрелищно-театрални принципи и системи. Тези естетически взаимодействия в сферата на художествената общност са колкото стихийни с неочакваността на изблиците в самите процеси, толкова и дълбоко закономерни в настъпателното развитие на средновековната театрална специфика в изкуството. Тук ние се докосваме до едно художествено своеобразие, трудно разбираемо за съвременния зрител. Неговата условност има директен характер. Според Д. С. Лихачов за съвременното възприятие на средновековното изкуство са нужни речници на символите, на алегоричните, на философските и на богословските понятия. В условната неустойчивост на външната форма на православната средновековна пиеса властвува любовта към апокалиптичните видения, търсенето на апокрифна или библийска наративност в текстовете и занимателна фабула на драматичното повествование.

Двете насоки във взаимоотношенията на руската и българската средновековна театрална култура по същество са насочени в сферата на две самостоятелни художествени системи, със свои собствени вътрешни закономерности и връзки, със свои измерения и закони, които същевременно не изключват техните общи взаимоотношения. Напротив, преливането на фолклорно-площадните и мистериално-литургичните форми в изкуството на Средновековието образува сложен конгломерат на художествено взаимодействие, в който идейно-естетическите функции на сакралността в повечето случаи се извеждат от народното зрелищно изкуство. Именно откровеното плебейско-демократично начало е характерна отличителна черта и за руската, и за българската театрално-зрелищна култура през тази епоха. Преди всичко тя е израз на обективните страни в историческото развитие на двата братски славянски народа. Ако се обърнем към лексическото богатство на понятията, ще установим, че терминът „игрище“ означава и в двете култури през този период определено място за лицедействие, за представление. Така например в сб. „Златоструй“ се казва: „Църквите стоят празни, а игрищата са задръстени!“ Подобни свидетелства срещаме в „Повест временных лет“ и др.¹⁵ Тук се

¹⁵ Сборник поучений. Дела, оставшие игры на игрищах; В. В. Сеголодский-Генгросс. Цит. съч.

налага и известно доуточняване на естетическата определеност на термина: доколко той включва фолклорно-зрелищната обредна игра и доколко е място за специализирани площадно-зрелищни атракции на странствувашите артисти. Този въпрос е спорен, но аз съм склонна да предполагам второто, защото е неоспоримо доказателство за известно разграничение и профилиране на изкуството през Средновековието.

От друга страна, християнската православна общност сродява художествените процеси на литургично-мистерналните изяви в Русия със страните от византийския културен ареал, имам предвид конкретно България. В случая театрално-зрелищната православно-литургична култура на Византия играе ролята на своеобразно съединително звено, върху което се налага да се спра. Михаил Керуларий, византийски патриарх в Цариград, логически оправдава влизането на църковните драми в православно богослужение, откъдето те бяха изгонени по време на иконоборците. На Запад, изгонени веднъж от храма, литургичната и полулитургичната драма продължават своя светски път, а на Изток — в православно богослужение, те се сливат със съответните служби от Пасхалния и Рождественския цикъл и остават вътре в храма, с изключение на отделни случаи, каквито са „Неделята Вай“ в Русия, съответно — „Цветница“ в България и някои други, когато мистерналният характер на действието налага излизане на площада. В случая сродяването на художествените процеси се извършва вътре в самите структури на зрелищното въздействие, където законите на историческото развитие налагат твърда културно-историческа перспектива.

И в Русия, и в България средновековната театрална културна традиция е носителка на редица художествени стойности, които са колкото специфично техни, толкова и общочовешки. Театрално-зрелищната култура на епохата реализира в своя развой определени закономерности със своеобразен структурен състав, чиито компоненти, колкото и различни да изглеждат на пръв поглед, очертават една определена самобитна насока на взаимовлияния, безспорни взаимодействия и връзки. Нейните форми на съществуване са едновременно възлищене на театралния смисъл и амбивалентно отрицание на този смисъл.

Своеобразната методология в сравнителното проучване на явленията, свързани с културната история на епохата, води до едно комплексно изучаване на проблемите, разглеждани в техните динамически взаимозависимости, взаимоотношения и връзки, очертаващи динамиката на художественото мислене в областта на общественото съзнание.

О. И. ПОДОБЕДОВА (СССР)

РУССКИЕ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЕ РУКОПИСИ НАЧАЛЬНОЙ ПОРЫ В ИХ ЗАРУБЕЖНЫХ СВЯЗЯХ

Значение русских иллюстрированных рукописей начальной поры для изучения межславянских связей, а главное — славянской книжной культуры трудно преувеличить хотя бы потому, что в русских хранилищах содержится лишь 33 рукописи (включая отрывки), датирующиеся XI столетием, и еще семнадцать, которые относятся к рубежу XI—XII вв. В то же время на Балканах не сохранилось вовсе рукописей, относящихся к этому периоду.¹

Когда речь идет о художественной культуре, в частности, о культуре книгоделания и видах книжного убранства, почти все исследователи обращаются к трем русским памятникам второй половины XI в. Эти рукописи точно датированы, и заказчики их известны. Речь идет об Остромировом евангелии 1056—1057 гг.,² Изборнике 1073 г.,³ а также Трир-

¹ В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, XIX, 1963, 28—106; особенно с. 61 и сл.; И. Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, XIX, 107—129. В обеих работах приведена обширная литература вопроса.

² В. Стасов. О миниатюрах Остромирова евангелия. — В: Собрание сочинений. Т. II. СПб., 1894, 127—135; Н. Каринский. Остромирово евангелие как памятник древнерусского языка. — ЖМНП, 1903, № 5, 94—110; Ф. Фортунатов. Состав Остромирова евангелия. — Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности. Ч. 2. СПб., 1908, 1416—1479; Н. Каринский. Письмо Остромирова евангелия. — Сборник Российской публичной библиотеки. Т. I, вып. 1. Пг., 1920, 168—192; В. Щепкин. Миниатюры дотатарского периода в древнерусском искусстве. — Slavica, VI, 1928, № 4, 742—757; В. Лазарев. Живопись Киевской Руси. — ИРИ, I. М., 1953, 226—228; Н. Розов. Остромирово евангелие в Публичной библиотеке. — Труды Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, V (8). Л., 1958, 9—32; Л. Жуковская. Задачи дальнейшего лингвистического изучения Остромирова евангелия. — Там же, 33—45; А. Свиринов. Остромирово евангелие как памятник искусства. — Там же, 47—55; В. Иванов-Мавродинов. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. — В: Преслав. Т. I. С., 1969, 82—98; О. Ророва. Les miniatures russes du XIe au XVe siècle. Leningrad, 1975, 12—14, ill., p. 13, 15, 17.

³ А. Горский, К. Невоструев. Описание рукописей Синодального собрания. Т. 3, отд. III, с. 368, № 161 (ср. М. Щепкина, Т. Протасьева. Собрания древней письменности и старой печати. М., 1958, с. 14); С. Шевырев. Поездка в Киево-Белозерский монастырь. Ч. II. М., 1850, с. 31 (известны еще три списка Изборника 1073 г.: Кирилло-белозерский XV в., а также списки 1403 и 1475 гг.); А. Соболевский. Материалы и исследования в области филологии и ар-

ской псалтыри, известной в литературе также под именем псалтыри Гертруды или псалтыри Экберта.⁴ В ходе рассуждений о составе текста и характере иллюстраций, а также об уровне книжной культуры Киевской Руси привлекается обычно Изборник 1076 г., содержащий похвалу книге, а в качестве сравнительного материала — Мстиславово евангелие начала XII в. Две из названных рукописей, как известно, непосредственно связаны с Болгарией. Остромирово евангелие из всех памятников ранней русской письменности, по мнению большинства исследователей, удержало в наибольшей чистоте особенности болгарского протографа. Изборник 1073 г. был списан с одноименной рукописи, изготовленной по заказу и быть может при непосредственном участии болгарского царя Симеона. Поэтому большинство исследователей склонны видеть в русской копии 1073 г. не только воспроизведение текста, но и внешнего облика Изборника, созданного при дворе болгарского царя. Больше того, эта рукопись должна была являться свидетельством высокого уровня Преславской школы книжного мастерства.⁵

Отпразднованное широко русской и болгарской научной общественностью в 1973 г. 900-летие Изборника 1073 г. вновь вызвало усиление интереса ко многим вопросам, связанным с происхождением, типологией и особенностями художественного облика рукописи. В числе этих вопросов далеко немаловажным оказался и вопрос о месте создания как данной рукописи, так и ее протографа, а отсюда и вопрос о внешнем облике протографа. Ученые относительно единодушны, считая временем создания Изборника Симеона — конец IX — начало X ст. Что касается типа Изборника, то ряд ученых еще со времен Крумбахаера относят его к группе более архаизирующих или, точнее, „популярных“, в современном значении этого слова, сборников, чей тип сложился в Византии, по-видимому, еще в VII—VIII вв. Для Византии, переживавшей в IX—

хеологии. — Сб. ИОРЯС, т. 58. СПб., 1910, вып. 3, с. 135; Н. Кондаков. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906, 23—24; А. Некрасов. Очерки по истории славянского орнамента. СПб., 1913; В. Щепкин. Миниатюры дотатарского периода в древнерусском искусстве, с. 746; Н. Каринский. Образцы письма древнего периода русской рукописной книги. Л., 1925, с. 10; А. Некрасов. Les frontispices architecturaux dans les manuscrits russes avant l'époque de l'imprimerie. — In: L'art byzantin chez les Slaves, Deuxième recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspensky. Paris, 1932, 253—281; В. Лазарев. Живопись Киевской Руси, с. 228; Е. Георгиев. Разветвляющаяся болгарская литература в IX—X в. С., 1962, 280—281; А. Свирин. Искусство книги древней Руси, 62—63; В. Иванов-Мавродинова. Указ. соч., 98—108; Т. Протасьева. Византийский орнамент. — В: Древнерусское искусство. Рукописная книга. Т. 2. М., 1974, 207—208; Н. Розов. Об идентификации почерков старейших русских книг XI—XII вв. Там же, 11—17.

⁴ H. Sauerland, A. Haseloff. Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier in Cividale, 1901, 15—29; А. Бобринский. Киевские миниатюры XI в. и портрет князя Ярополка Изяславича в псалтыри Егберта. СПб., 1902; Н. Кондаков. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в.; Н. Сычев. Искусство средневековой Руси. Л., 1929, 203—205; С. Северьянов. Codex Gertrudianus. — Сб. ИОРЯС, т. 99. Пг., 1922, вып. 4, 1—104; Д. В. Айялов. История древнерусской литературы. Эпизод из сношений Киева с Западной Европой. — ТОДРЛ, III. М.—Л., 1936, 9—10; В. Лазарев. Живопись Киевской Руси, 230—231; В. Янин. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк. — Нумизматика и эпиграфика, 1963, № 4, 142—164; G. Mutinella. Guida-storia-artistica di Cividale. Udine, 1958, p. 424; A. Grabar. L'art du moyen âge en Europe Orientale. Paris, 1968, p. 150.

⁵ В. Иванов-Мавродинова. Указ. соч., с. 106.

XI вв. исключительный расцвет литературы, характеризующийся увлечением античными авторами, такие сборники, ориентирующиеся на классиков патристики, казались явно архаическими. Но для народов, недавно принявших христианство, они облегчали усвоение новой идеологии, позволяли приобщиться к ранее не известному кругу понятий, приблизиться к основам византийской образованности.⁶ Последнее вполне соответствовало потребностям Болгарии IX—X и Руси XI вв.

Но если содержание сборника носило архаизирующий характер, то форма организации текста при помощи элементов оформления отвечала уровню книжной культуры IX—XI вв. — времени едва ли не наивысшего расцвета иллюстрированной рукописной книги Византии.⁷ Мастер (или мастера), работавший над созданием Изборника 1073 г. и его украшением, вполне овладел всеми приемами книжного искусства, чтобы создать тип книги, призванной дать „скор ответ“ „на всяк вопрос“ в области истолкования новозаветных и ветхозаветных чтений, догматики, философии, поэзии и даже естественнонаучных представлений. Именно эта задача, или точнее, назначение книги, определила функцию каждого из элементов оформления и обусловила строго продуманную с точки зрения функциональной систему членения и организации текста. Каждый из элементов оформления мастер применял в наиболее уместном и рациональном его назначении. Текст сборника делится на две большие части при помощи двух двусторонних фронтисписов, выполняющих сразу несколько назначений. Членив, он вместе с тем и объединяет текст каждой части путем введения портретов группы авторов произведений или отрывкой произведений, которые составляют данную часть Изборника. Вместе с этой разделительной и одновременно объединительной функцией, четко организующей основные массы текста, автор вводит групповые портреты, содержащие характеристику основной деятельности или „основного подвига“, отличающего одного автора от другого. Небольшие приземистые фигуры, большеголовые с укороченными конечностями, тесно поставленные таким образом, что полнофигурные изображения заполняют лишь первый ряд, а в дальнейшем читатель видит очертания голов большой толпы собравшихся под сводами храма авторов разнообразных текстов, предлагаемых его вниманию. Несмотря на преувеличенно большой размер голов и лиц, мастеру не удается дать какой-либо индивидуальной характеристики. Он достигает этого прежде всего при помощи атрибутов звания или подвига. Так, в первом фронтисписе на л. 3 в переднем ряду представлено несколько святителей в амофорах, держащих в руках кодексы, и несколько монахов, три из которых имеют в руках кресты как знак преподобно-мученичества. Объединяющая эту группу архитектурная рама, представляющая в разрезе (для фронтисписов на лл. 3 и 3 об.) трех- или пятикупольный храм, под аркой портала которого размещены фигуры авторов, несет в себе не только декоративную, но и достаточно глубокую смысловую нагрузку. Она рассчитана на уровень воспринимающего, а потому читается довольно легко. Все эти авторы, объединенные общим образом храма, суть отцы церкви, чьи произведения несут в себе основу

⁶ И. Е р е м и н. Литература древней Руси (этюды и характеристики). М.—Л., 1960, 10—17; К. К г и м б а с h e r. Geschichte der byzantinischen Literatur. 2. Aufl. München, 1897, p. 14.

⁷ В. Л а з а р е в. История византийской живописи. Т. I, М., 1947, с. 110.

догматики и религиозно-нравственного учения, пользу которого призван символизировать декор храма, включающий в себя изображение птиц-символов жизни и бессмертия.

Характерно, что второй разделительный фронтиспис на лл. 128 и 128 об. содержит изображения только святителей, в первом ряду которых наиболее почетное место принадлежит Василию Великому, чьи произведения занимают определенное место в этой части. Быть может излишне искать некий литургический смысл в изменении конфигурации внешнего обрамления, однако на л. 128 можно усмотреть центральное подкупольное пространство храма, данное в разрезе, а на 128 л. об. триумфальную арку, ведущую в центральный неф.

Начало каждой части открывается большой орнаментальной заставкой. Внутри первой заключен заголовок всей части и текущего произведения, а во втором — только текущего произведения. Обрамление фронтисписа и орнамент заставки согласуются в стиле и колорите. Парадность первого листа, открывающего каждую из частей, усиливается введением внизу листа орнаментальной строки. Символика этого орнамента, изображений человеческой фигуры и животных до сих пор не истолкована.

Дальнейшая организация текста при помощи более мелких и подчиненных элементов орнаментики служит наиболее легкому нахождению вопросов и ответов, собранных в Изборнике. Так, начало текста данной части отмечено орнаментированным инициалом. Далее строго выдержана трехступенная субординация инициалов. Каждый вопрос и ответ начинается малым двойным инициалом с подцветкой, кроме того, чтение от чтения отделено золотой строкой, начинающейся совсем малым золотым же инициалом, выдвинутым в поле и обозначающим порядковый номер отрывка. Ему соответствует такой же инициал-номер в перечне текстов, предпосланном ко второй части. Есть основание полагать, что такой же перечень был предпослан и к первой части.⁸ Таким образом функциональное назначение книги определило до мелочей характер организующих его элементов, будь то фронтисписы, заставки, инициалы.

Если декор архитектурных фронтисписов, а также пропорции фигур и стилистические особенности портретов авторов позволяют вспомнить о восточно-христианском искусстве,⁹ то сам характер и назначение каждого из элементов оформления прочно связаны с византийской книжной культурой. Как известно, в период IX—XI вв., — период особого подъема искусства книги, — назначение каждого из элементов и роль его в структуре кодекса были четко регламентированы. Так, портреты авторов несли в себе всегда репрезентативную характеристику, как бы представляя читателю достоинства создателя текста. Помещенные в начале кодекса, они содержали и основную информацию о принадлежности текста данному писателю. Включенные в структуру сборника, состоящего из произве-

⁸ Как известно, кирилло-белозерская копия содержит оглавление первой и второй частей, которые вынесены в конец рукописи. Отсутствие оглавления к первой части служит косвенным доказательством того, что первоначально первые лл. Изборника 1073 г. были оформлены иначе.

⁹ A. Weitzmann. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin, 1935, 64—65, tabl. LXX, fig. 414; A. Grabar. L'art de la moyen âge en Europe Orientale. Paris, 1968.

дений разных авторов, они несли и разделительную функцию, отделяя произведение одного писателя от другого. Напомним, что если сборник состоял из произведений одного автора, то его началу, как правило, предпосылал портрет автора, а каждое отдельное произведение открывалось тематическим фронтисписом, несущим в себе информацию о содержании или особенностях данного произведения.¹⁰

Особый вид фронтисписов, иначе именуемых выходными миниатюрами, представляли собой фронтисписы донаторские или владельческие, содержащие либо портрет владельца книги, либо изображение владельца книги, подносящего данный кодекс в дар Спасу, Богородице или кому-либо из святых — патронов храма или обители, куда данный кодекс вкладывался. Одной из разновидностей таких владельческих или донаторских кодексов явился и выходной лист Изборника Святослава 1073 г. Он позволяет говорить не только об умении мастера интерпретировать в духе поставленной перед ним задачи этот важнейший из элементов византийской книжной культуры, но и приусвоить ему то конкретное значение, порой сугубо полемическое, утверждавшее правоту определенных политических событий или деяний, какие оказались свойственными ряду рукописей Византии IX—XI вв.

Известно, что выходной лист Изборника, содержащий портрет семьи Святослава и самого Святослава, подносящего кодекс Изборника сидящему на престоле Спасу, представляет собой перегнутый лист пергамента, пришитый в начале книги взамен не сохранившейся начальной части, содержавшей оглавление и выходные миниатюры.¹¹ Изображение Спаса прямолично, он восседает на престоле, правая благословляющая рука его высоко поднята, в левой — закрытое Евангелие. Взгляд Спаса обращен перед собой, а не на княжескую семью. Композиционная связь между двумя миниатюрами достигается расположением левой группы: крайняя в ней фигура Святослава почти вплотную придвинута к корешку книги, а жест руки князя, которой он держит книгу, обращен к Спасу. Вверху над групповым портретом имеется надпись: „желание сердца моего, Господи, не презри ны, прими ны вся, помилуй ны“. Над головой Спаса расположены две строки, которые по существу являются концовкой похвалы князю, помещенной на обороте изображения Спаса: „буде хрюстолубивей дщи твоей въ отъмъштенне венцемъ в непрѣбредомой вѣк веком. Аминь“. Если сопоставить эти тексты с припиской писца в конце второй похвалы, помещенной на последних листах книги: „оже хочещи добра себе, ино сотвори брату своему“, они сразу принимают особый смысл.

Когда писалась эта приписка и делался новый лист с выходными миниатюрами, старший брат Святослава, изгнанный им из Киева Изяслав,

¹⁰ О роли фронтисписа в структуре средневековой книги (византийской и русской) писал Д. В. Айналов, различавший два рода фронтисписов: „изображение авторов... и изображение лиц, которым посвящена книга“. Д. В. Айналов. Из истории древнерусской литературы. — ТОДРЛ, III, с. 15, а также Д. В. Айналов. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1901, 36—38; К. Вейтцман вводит еще категорию „посвятительных фронтисписов“ с изображениями святых мест (или их патронов), куда вкладывалась данная рукопись (K. Weitzman a p. Illustrations in Roll and Codex. Princeton, 1947, p. 41).

¹¹ Н. Кондаков. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в., с. 18; В. Щепкин. Миниатюры дотатарского периода в древнерусском искусстве, с. 746; В. Лазарев. Живопись Киевской Руси, с. 228.

искал помощи на Западе для возвращения утраченного киевского престола. Он бежал „в ляхи“, надеясь получить помощь там, но был ограблен. Прибыл ко двору Генриха IV и оттуда послал сына своего Ярополка к папе Григорию VII, „принося в дар“ престолу св. Петра свое княжество с просьбой о возвращении ему киевского престола. Именно эта сложная ситуация, видимо, побудила к созданию выходных миниатюр Изборника 1073 г., несущих в себе оправдание и утверждение деяний Святослава.¹² Несколько памятников запечатлели острую конкретно-историческую ситуацию, позволяющую именно так интерпретировать выходные миниатюры Изборника. Сохранился ответ папы Григория VII, который гласил: „Григорий, епископ, слуга слуг Божийх, Дмитрию князю русских. . . посылает апостольское благословение. . . Мы передали правление княжением вашим себе со стороны блаженного Петра с желанием, чтобы св. Петр сохранил ваше здравие, княжение. . . и сделал вас некогда сопричастниками вечной славы“. В тексте надписи на палиуме (известном по копии XV в.), посланном папой Дмитрию, повторено пожелание: „Молитвами св. Дмитрия подаждь, Боже всемогущий, многа лета рабу твоему Изяславу, князю русскому, в оставление грехов и в жизнь вечную. Аминь. Господи, да будет во имя твое“¹³.

Второй памятник, отражающий особенности данной ситуации, представляет собой начальные миниатюры Трирской псалтыри. Можно предположить, что они были выполнены в разгар происходящих событий.

Как известно, изготовленная мастером рейхенауской школы для Трирского архиепископа Экберта (977—993) псалтырь попала в XI в. в руки жены Изяслава Гертруды. В период 1073—1075 гг. она приказала исполнить и вшить в нее пять новых миниатюр с текстом. Они содержат изображение Ярополка и Гертруды, молящейся апостолу Петру (л. 5 об.), Спасителя на престоле, венчающего князя Ярополка и Ирину, которых подводит апостол Петр и мученица Ирина (л. 10 об.), а также изображение Рождества Христова (л. 9 об.), Распятие с предстоящими (л. 10 об.) и Богоматерь с младенцем (типа Печерской, л. 4). Если сопоставить этот цикл миниатюр с выходными миниатюрами Изборника, то внутренний полемический подтекст их окажется достаточно острым, ибо Святослав, подносящий кодекс Изборника, имеющего в своем составе два исповеданья веры, одно из которых принадлежало Георгию Синкеллу, а другое Никифору, патриарху Константинопольскому, как бы утверждал свою верность исповеданию отцов, что в мировоззрении средневекового человека было синонимом верности к родной земле, при этом он просил помилования в жизни вечной для себя и своей семьи. Две строки, размещенные над изображением Спаса концовки похвалы князю, содержат прямое обетование жизни вечной просящему.

В свою очередь серия выходных миниатюр Трирской псалтыри содержит моление Петру как главе западной церкви, раскол с которой ощущался современниками уже достаточно остро, к „порогам престола“ которого послал своего сына изгнанный Изяслав, передавая власть над

¹² Д. В. Айналов. Из истории древнерусской литературы, 9—10.

¹³ Там же, с. 8; ср. Н. Кондаков. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в., а также В. Лазарев. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.). М., 1970, 29—31.

киевским княжеством папскому престолу, иначе говоря, изменяя веро-
отцов, в ответ на что он получает в грамоте от 17. IV. 1075 г. лишь поже-
лание жизни вечной, высказанное и здесь и в надписи на палиуме доста-
точно условно. Несмотря на то, что миниатюра с венчанием Ярополка и
Ирины вполне репрезентативна и несет в себе многие элементы заимст-
вованных из аналогичных изображений византийского искусства, тем не
менее утвердительный характер отнюдь не свойствен всей серии выход-
ных миниатюр Трирской псалтыри.¹⁴ Аналогия в византийском искусстве
как репрезентативных миниатюр, содержащих изображения донаторов,
так и изображения исторических персонажей и ситуаций, искавших оправ-
дания своим деяниям или политике найти в ближайших по времени
придворных рукописях Византии, не так уж трудно. Прежде всего сле-
дует назвать прославленную рукопись Слов Григория Назианзина (Pa-
ris, gr. 510), датирующуюся 880 г. Она открывается страничной мини-
атюрой с изображением Спаса на престоле, достаточно близким по иконо-
графии миниатюре Изборника. Это такое же прямоличное изображение.
Взор Спаса обращен перед собой, характер лика, крещатый нимб, распо-
ложение драпировок одежд, постановка ступней ног на подножии престола
одинаковы в обеих миниатюрах. Даже форма лежащей на престоле подуш-
ки совпадает.¹⁵ Однако есть и отличия: Евангелие в руках Спаса раскрыто
(а в Изборнике оно закрыто), правая благословляющая рука поднята не
столь высоко, а расположена перед грудью и, наконец, престол, на кото-
ром восседает Спас, имеет спинку, отсутствующую в миниатюре Избор-
ника. Они близки по стилю, хотя существенно различаются по качеству
выполнения отнюдь не в пользу миниатюры Изборника. Донаторские ми-
ниатюры расположены вслед за миниатюрой, изображающей Спаса на
престоле. Они представляют собой портреты императрицы Евдокии с
сыновьями Львом и Александром, а также Василия Македонянина, по
обе стороны которого стоят пророк Илья и архангел Михаил. Рукопись
близка и по формату и по организации текста. Она имеет разделительные
фронтисписы с изображением основных тем, следующих за ними Слов
Григория Назианзина. Но можно привести аналогии выходных мини-
атюр, содержащих остро полемические моменты или отражающих исклю-
чительную напряженность конкретно-исторических ситуаций. В качестве
такого примера следует назвать один из прославленных кодексов Слов
Иоанна Златоуста (Coslin, 79, Парижская национальная библиотека),
датирующийся 1078 г. Рукопись была изготовлена для византийского
императора Михаила VII Дуки. После его свержения Никифором Вот-
аниатом выходные миниатюры, очевидно, содержавшие изображения Ми-
хаила VII, были вырезаны и на их место помещены новые, призванные
оправдать и возвеличить деяния нового императора. В их числе особенно
примечательны четыре: одна из них изображает Никифора Вотаниата,
восседающего на престоле в окружении аллегорических фигур милосердия
и справедливости. Следующая представляет венчание императрицы Ма-
рии (бывшей жены Михаила VII) с Никифором Вотаниатом: Спас возла-
гает на их головы драгоценные венцы. Затем Никифор Вотаниат изобра-

¹⁴ Д. В. Айналов. Эллинистические основы византийского искусства, 10—11; В. Лазарев. История византийского искусства, с. 30.

¹⁵ Н. Омофт. Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque National. 2 ed., Paris, 1929.

жен в окружении придворных и, наконец, он представлен стоящим на высоком подиуме, по обе стороны которого расположены фигуры архангела Михаила с копьем и Иоанна Х Златоуста, подносящего императору кодекс своих Слов. Так, новый император прославлялся как мудрый и справедливый правитель, достигший покорности своих придворных. Его брак с женой предшественника оправдывался божественным соизволением, его воинские подвиги благословлялись архистратигом Михаилом, а личные добродетели свидетельствовались великим святителем, подносящим ему свои произведения.

Подобные примеры можно было бы умножить. Больше того, для некоторых из сцен, — в частности, сцен брака и сцен венчания на царство, — сложилась устойчивая традиционная иконография, получившая распространение не только в рукописях, но и в произведениях прикладного искусства. Достаточно назвать эмали или пластинки из слоновой кости. Эту традицию „исторической“ миниатюры прочно усвоили мастера, работавшие над выходными листами Изборника Святослава 1073 г. и вшитыми по воле Гертруды миниатюрами Трирской псалтыри.

Именно этот факт дает некоторое основание вернуться к вопросу о том, кем и когда выполнены Изборник 1073 г. и миниатюры псалтыри Гертруды. Помимо общности внутренней направленности выходных миниатюр, выполненных почти одновременно,¹⁶ следует обратить внимание на некоторую общность декора, достаточно своеобразного и уникального. Речь идет об архитектурных обрамлениях разделительных фронтисписов Изборника Святослава и аналогичном обрамлении миниатюры с изображением Рождества Христова на л. 9 об. в Трирской псалтыри. Несмотря на то, что архитектурные фронтисписы довольно распространены в византийской и славянской рукописной книге, что естественно, так как в основе их формы интерпретируется традиционное обрамление канонов согласия византийских и восточнохристианских рукописей, форма трех- и пятиглавого храма, показанного в аксанометрии или более плоскостном поперечном разрезе, свойственны только нескольким рукописям. Помимо Изборника 1073 г. и миниатюры из псалтыри Гертруды, подобное обрамление сопутствует изображению пишущего Григория Богослова в Синайской рукописи № 339, представляющей собрание его Слов (рукопись имеет неустойчивую датировку от IX до XII вв.),¹⁷ а также миниатюрам двух литургических свитков более позднего времени. Свитки XII в. Афинской национальной библиотеки № 276 и XIV в. — из монастыря Иоанна Богослова на Патмосе № 707¹⁸ — имеют начальные миниатюры, обрамленные трехчастной аркадой с пятью куполами на высоких барабанах. Однако это не совсем то, что мы имеем в рассматриваемых рукописях XI в. Поэтому есть все основания настаивать на уникальности фронтисписов

¹⁶ Датировка уточняется за счет событий, послуживших сюжетом или поводом к созданию выходных миниатюр. Так, Ярополк женился около 1073 г., а Изяслав направил свое посольство „к порогам апостольским“ и получил ответную грамоту в 1075 г. См. В. Янин. Указ. соч., с. 150; В. Лазарев. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.), 30—31.

¹⁷ Н. Кондаков. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI в., с. 18.

¹⁸ В. Лихачева. Византийская миниатюра XI в.; ср. А. Некрасов. Указ. соч., 253—271.

Изборника 1073 г. и Трирской псалтыри, по-видимому, связанных с восточнохристианской традицией. Заполняющий архитектурную раму миниатюры Трирской псалтыри орнамент имеет много общего с орнаментикой больших заставок Изборника 1073 г. Однако у выходных миниатюр Трирской псалтыри есть еще одна особенность, которая ведет нас к третьей и самой ранней из названных рукописей, связанных с кругом Изяслава. В сцене венчания Ярополка и Ирины в верхней части миниатюры изображены четыре символа евангелиста: ангел и орел, лев и телец, держащие в руках или лапах закрытые кодексы. Портреты евангелистов Остромирова евангелия отличаются от современных им византийских рукописей изображениями символов евангелистов, протягивающих свитки Марку и Луке. Эти изображения настолько не традиционны, что писец дал разъяснительную подпись здесь же под каждым из изображений символов евангелистов (у Марка и Луки). Как известно, символы евангелистов почти не встречаются в византийских рукописях IX—XII вв. Очевидно, это связано с постановлением противоиконоборческих Соборов, запрещавших изображение божества в „зверином образе“¹⁹. Однако в римской традиции, как и в ранней восточнохристианской, символы евангелистов присутствуют в памятниках, начиная с VI в. Так, символы евангелистов изображены на окладе Миланского евангелия VI в., а также их развитое изображение мы находим в Архиепископском орактории в Равенне (между 494—519 гг.). Что касается символов евангелистов, то они получают особое распространение в предроманских рукописях, — каролингских и особенно оттоновских, — и романских.²⁰

Появление их в Остромировом евангелии авторы истолковывают по-разному. Так, А. Свирин, сравнивая миниатюры Остромирова евангелия с изображениями евангелистов в Мстиславовом евангелии XII в., видит в них копию с некоего общего протографа, содержавшего изображения Иоанна, Луки, Марка и Матфея с традиционными символами.²¹ В. Лазарев склонен решать вопрос значительно проще. Он считает, „что художники, работавшие над украшением Остромирова евангелия, видели образцы западного книжного искусства, завезенные в Киев полячкой Гертрудой — женою Изяслава“²². Однако дело обстоит сравнительно бо-

¹⁹ С h. J. H é f é l é. Histoire des Conciles, IV, 1. Paris, 1911, p. 212; A. G r a b a r. L'Iconoclasmе byzantin. Paris. 1957.

²⁰ В. Л а з а р е в. Равеннские мозаики. — В: Византийская живопись. М., 1970, 50—52; см. также Н. M i c h a e l i s. Dictament Dei. — Forschungen und Fortschritte, 1958, 32, 309—311; A. G r a b a r. L'art du moyen âge en Europe Orientale. Paris, 1968, 85—86, 150; La peinture religieuse en Bulgarie. Paris, 1928, p. 22, pl. 1a, p. 25, 225, 247, 249; W. N e u s s. Die Vision Ezechiels in Teologie und Kunst. Münster, 1912; S. D e r N e r s e s s i a n. Manuscrits arméniens illustres des XII—XIII et XIV siècles de la Bibliothèque des Pères Mekhitaristes du Venise. Paris, 1937, 42—43; C. N o r d e n f a l k. L'enluminure. Le Haut moyen âge. Genève, 1957, p. 114, 117, 123, 146; cp. E. R o s e n b a u m. The Evangelist Portraits of the Ada School and their Models. — The Art Bulletin, XXXVIII, 1956, 81—91; W. K a e h l e r. An illustrated Evangelistary of the Ada School and its Model. — Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XV, 1952; H. B u c h t a l. A Byzantine Miniature of the Fourth Evangelist and Its Relatives. — Dumbarton Oaks Papers, XV, 1961, 134—139; P. B l o c h, H. S o h n i t z l e r. Die ottonische Kolner Malerschule, I—II. Düsseldorf, 1967—1970; G. G a m e s. Otton III et ses hauts dignitaires sur les miniatures de Bamberg et de Munich. — Scriptorium, XVI, 1962, 231—238.

²¹ А. С в и р и н. Искусство книги древней Руси, 53—56.

²² В. Л а з а р е в. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.), с. 29.

лее сложно, чем это представляется названным исследователям. Действительно, можно было бы думать, что Остромирово евангелие либо являлось протографом Мстиславова, либо восходило вместе с Мстиславовым к общему протографу, если бы Остромирово евангелие и Мстиславово были одинаковы по составу текста. Между тем, общезвестно, что Остромирово евангелие — апракос краткой редакции, тогда как Мстиславово — апракос полной редакции. Следовательно, текст их копировался с разных протографов. Миниатюры Остромирова и Мстиславова евангелий при сравнении их между собой в пределах каждой рукописи и при сравнении миниатюр одного евангелия с другим имеют существенные различия.

Все исследователи отмечают высокое качество исполнения, изысканный высветленный колорит и необычайную форму первой миниатюры, изображающей Иоанна диктующим Прохору и получающим откровение от орла, к которому в молитвенной позе обращен апостол. Миниатюра обрамлена орнаментальным квадрифолием, вверху которого помещен золотой шагающий лев — символ воскресшего Христа. Как по своей символике, так и по своей иконографии миниатюра относится к числу весьма редких, в частности, она представляет собой одно из ранних изображений Иоанна, диктующего Прохору, чья иконография возникла незадолго до исполнения названной рукописи. Что же касается качества ее исполнения, то следует отметить, наряду с изысканностью орнаментального обрамления, большую живописную свободу. Последующие миниатюры, изображающие Луку и Марка, существенно отличаются как в качестве, так и в самом понимании и трактовке формы, а также живописной технике, имитирующей технику перегородчатой эмали. Особенно характерно изображение Луки с его плоскостной, почти распластанной на лист фигурой, формы которой подчеркиваются суховатым золотым ассистом, напоминающим золотые перегородки эмалей.

Если сравнивать между собой миниатюры Мстиславова евангелия, то они представляют более целостное стилистическое явление. Несмотря на относительную ремесленность исполнения, они довольно отчетливо дают почувствовать характер византизирующего протографа. В своей иконографии (за исключением символов евангелистов), в деталях одежды, трактовке голов, рук, силуэта в целом они существенно ближе к провинциальным византийским рукописям, хотя прямых аналогий найти не удается.²³ Названные качества миниатюр Мстиславова евангелия позволяют предположить, что они восходят к некоему протографу — апракосу полной редакции, открывавшемуся общей для Остромирова и Мстиславова евангелий миниатюрой с изображением Иоанна Богослова и миниатюрами трех других евангелистов, послуживших протографом только для Мстиславова евангелия. Что касается изображений Луки и Марка в Остромировом евангелии, то можно думать, что они исполнялись мастерами, не копировавшими непосредственно миниатюры этого предполагаемого протографа, но иконография этих миниатюр была им известна и воспроизводилась, по-видимому, тогда, когда непосредственное общение с рукописью было для них недоступно.

²³ Так, А. Свирин находит аналогии для орнаментики больших заставок Остромирова евангелия, а также малых заставок на листах 127, 240 об., 260 об., 267 об., 283 в орнаментах рукописи X—XI вв., приведенных К. Вейтцманом в его исследовании: *Die gliechische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*. Berlin, 1935, tabl. 218, рис. 237.

Напомним некоторые обстоятельства создания Остромирова евангелия. Оно было заказано посадником Иосифом — Остромиром, другом и приближенным великого князя Изяслава и, по-видимому, должно было представлять собой роскошную вкладную рукопись. Как известно, в то время, когда шла работа над рукописью, заказчик умер. Весьма возможно, что с окончанием рукописи вынуждены были поспешить. Об этом свидетельствуют такие детали, как отсутствие миниатюры с изображением Матфея, хотя для нее было оставлено место; оставшиеся пустыми листы, заготовленные для миниатюр с изображениями Луки и Марка, помещенные отдельных вшитых листов с изображениями Луки и Марка (последний был вшит не на месте), — все это явно не соответствовало исключительной тщательности и мастерству написания и изготовления кодекса. Напомним, что даже пергамен был подобран так, чтобы в рукописи всякий раз мясная (лощенная) сторона листа соответствовала лощеному же листу на развороте, в свою очередь шерстистая сторона соответствовала на развороте шерстистой. Помимо портретов евангелистов, евангелище открывалось большой роскошной заставкой византийского стиля и в составе имелось более двухсот больших инициалов, орнаментальный мотив которых ни разу не повторился. Характер их зооморфной орнаментики обнаруживает, по мнению ряда исследователей, связи с восточнохристианскими и болгарскими рукописями. Так, по мнению В. Лазарева, „Малая Азия и в частности Каппадокия являлись теми художественными центрами, где впервые получил развитие зооморфический инициал, позднее усвоенный в орнаментике болгарских и русских рукописей“²⁴. Что касается организации текста, то здесь обнаруживается исключительная культура книгоделания. Как сказано выше, начало евангелия отмечено богато украшенным разворотом, где портрет евангелиста с его орнаментальным обрамлением тончайшим образом увязан с орнаментикой большой заставки, объединяющей оба столбца текста. Далее цикл от цикла (а в Месяцеслове месяц от месяца) отделяются малыми заставками на один столбец. Начало каждого дневного чтения отмечено большим инициалом, что при исполнении чтения литургическим речитативом облегчало чтецу определять объем чтения, регулируя ритм исполнения и тональность голоса. Для этого же каждый стих отмечался киноварным знаком. Наконец, золотой строкой обозначался источник чтения и день, к которому оно относилось. Почерк рукописи представлял собой совершенный по своей графике устав. Именно в сопоставлении со всеми этими признаками высокого качества пропуски листов (оставшихся пустыми без изображений миниатюриста), а также отсутствие одной из миниатюр и неправильное размещение другой свидетельствует, что судьба рукописи была достаточно тревожной. Исследовавший письмо Остромирова евангелия Н. Каринский²⁵ установил, что первые 23 листа написаны одним писцом,

²⁴ В. Л а з а р е в. История византийской живописи, с. 32; ср.: Ф. Б у с л а е в. Русское искусство в оценке французского ученого. — Критическое обозрение, 1879, № 2 и 5; Рецензия на труд В. Стасова. Славянский и восточный орнамент по рукописям. — ЖМНП, 1884, № 5, 54—104; Н. К о н д а к о в. Македония, археологическое путешествие. СПб., 1900, 54—62; К. W e i t z m a n n. Die griechische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts, 66—68; В. Щ е п к и н. Рассуждение о языке Саввиной книги. — Сб. ИОРЯС, т. III, ч. 1, 175—176; А. Н е к р а с о в. Очерки по истории славянского орнамента. СПб., 1913, 25—27.

²⁵ Н. К а р и н с к и й. Письмо Остромирова евангелия, 168—192.

основная часть текста другим (по-видимому, тем Григорием, который поставил в заключительной надписи свое имя), а третий выполнял золотые надписи отдельных чтений. К этому следует добавить наблюдения Ф. Фортунатова о безусловных, хотя и не существенных, отличиях языка между отдельными частями рукописи. Эти отличия совпадают с границами работы писцов, указанными Н. Каринским.²⁶ Первые 23 листа следуют непосредственно за миниатюрой общей для Остромирова и Мстиславова евангелий, — общей как по иконографии, так и по стилю. На этом месте, очевидно, второй писец потерял возможность работать с общего для этих евангелий протографа. Отсюда и происходят, очевидно, все дальнейшие расхождения. Исследователи рукописи далеко не единодушно в определении места, где она исполнялась. Часть из них, основываясь главным образом, на связи основного исполнителя текста дьякона Григория с Киевом, о чем свидетельствует его приписка, а также на отсутствие специфических новгородских языковых черт в Остромировом евангелии, склоняется к Киеву как месту изготовления евангелия. В последнее время Л. Жуковская обнаружила новгородизмы у писца, исполнявшего золотые заглавия на листах с 25 по 40 об. и с 131 по 154.²⁷ Можно предположить, что место работы менялось в связи с изменившимися обстоятельствами исполнения рукописи, вызванными смертью заказчика.

Какие же выводы можно сделать из судеб всех трех названных рукописей, исполнение которых относится к 50—70-м гг. XI ст.? Подведем некоторые итоги: 1) все три рукописи непосредственно связаны с домом или кругом великого князя Изяслава — Остромирово евангелие заказано его приближенным, Изборник 1073 г. — самим князем и Трирская псалтырь — его супругой; 2) все три рукописи связаны между собой некоторыми только им присущими характерными деталями: Остромирово евангелие и Трирская псалтырь имеют символы евангелистов, повторившиеся на Руси только в Мстиславовом евангелии. В Изборнике и Трирской псалтыри имеются одинаковые архитектурные обрамления миниатюр, уникальные для рукописей XI ст.; 3) все три рукописи свидетельствуют о свободном владении элементами книжного украшения и их интерпретаций в соответствии со строго определенными задачами и типом рукописи; 4) двум из них присуща высокая культура исполнения и, наконец, Остромирово евангелие и Трирская псалтырь имеют явные связи с западноевропейским искусством. В свою очередь, Остромирово евангелие и Изборник 1073 г. в характере орнаментального убранства обнаруживают близость к искусству восточнохристианскому. Все это позволяет утверждать, что облик Изборника 1073 г. окончательно сложился в кругу книгоделателей киевского князя, имевшего широкие культурно-исторические контакты с разными странами.

Но если восточнохристианские связи не представляют ничего необычного для византийской и славянской культуры и легко объяснимы разнообразными видами общения, то западноевропейские связи объяс-

²⁶ Ф. Фортунатов. Состав Остромирова евангелия, 1416—1479; Н. Р о з о в. Остромирово евангелие в Публичной библиотеке, с. 25.

²⁷ Л. Ж у к о в с к а я. Задачи дальнейшего лингвистического изучения Остромирова евангелия, с. 39; ср. Н. В о л к о в. О не-новгородском происхождении дьякона Григория — писца Остромирова евангелия. — ЖМНП, 1897, № 12, 443—466.

нить не так просто. Во всяком случае Остромирово евангелие в своем составе и тексте несет ряд признаков, связывающих его с некоторыми латинскими рукописями. Об этом свидетельствует близость Месяцеслова Остромирова евангелия к латинской традиции, на что обращали внимание Н. Мещерский и Л. Жуковская, а также сходство интерпункции с некоторыми латинскими рукописями XI в., о чем свидетельствовал В. Мошин во время обсуждения докладов на конференции, посвященной празднованию юбилея Остромирова евангелия.²⁸

Пути и обстоятельства западноевропейских связей как древней Болгарии, так и Руси изучены весьма относительно. Миграция рукописей, культурные связи Киевской Руси с Западом в X—XI вв., династические связи, дипломатические путешествия и посольства и, наконец, пребывание на русской территории западных проповедников христианства, — таковы простейшие возможности проникновения на Русь (или аналогично в Болгарию) западноевропейских рукописей, в частности, рукописей, украшенных миниатюрами. Достаточно напомнить, что в 960 г. княгиня Ольга посылала послов к императору Оттону с просьбой прислать ей на Русь епископа. Посланный Оттоном епископ Адальберт вряд ли прибыл с пустыми руками. В свою очередь на Запад обращался и Борис Болгарский. Все эти обстоятельства, при более подробном их изучении, могут указать на пути проникновения в памятник русской письменности западноевропейских элементов.²⁹ Пока изучение ранних русских рукописей подтверждает непосредственную близость русской и болгарской книжной культуры, а также сам факт широких исторических и культурно-исторических связей славянского мира с Византией, Малой Азией и Западной Европой.

²⁸ Труды Гос. публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина, т. V. Л., 1958, вып. 8, с. 67.

²⁹ Н. Полонская. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира. — ЖМНП, 1917, № 9, 63—72; Б. Рамм. Папство и Русь в X—XV вв. М.—Л., 1959, 33—37; В. Мошин. Указ. соч., 35—46, особенно с. 41.

И. Н. ВОЕЙКОВА (СССР)

К ПРОБЛЕМЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ „КРУГЛОГО ПОРТРЕТА“ В ДРЕВНЕРУССКИХ И ДРЕВНЕБОЛГАРСКИХ СТЕНОПИСЯХ

Изучение культурных связей, существовавших в период X—XII вв. между Русью и балканскими странами, в частности Болгарией, уже имеет свою историю в нашей специальной литературе.¹ Тем не менее влияние этих связей, получившее то или иное отражение в некоторых конкретных памятниках искусства, — проблема далеко не исчерпанная.

Одним из примеров может служить стилистический и композиционный цикл фресок алтарной части² собора Кирилловского монастыря в Киеве (1170-е годы³), где мы встречаем элементы, подобные тем, которые характерны для древнеболгарских памятников, что позволило исследователям провести аналогию между Кирилловскими росписями и костницей Бачковского монастыря в Болгарии.⁴

Композиция росписи центральной апсиды аналогична подобной в алтаре св. Софии в Киеве. Но в Кирилловском храме под „Святительским чином“ помещен еще один ярус — фриз из кругов с полуфигурами святых. Лента, очерчивающая круги, переплетается таким образом, что над каждым из них образуются петли, что позволило провести следующую аналогию: „Под последними (святителями) расположены портреты святых в круглых рамах с петлями, имитирующими повешенные на стену

¹ М. Н. Тихомиров. Исторические связи России с Византией и южными славянами. М., 1969; М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960; Й. Иванов. Болгарското книжно влияние в Русия при митрополит Кириан (1375—1406). — Изв. Инст. бълг. лит. VI. С., 1958; Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското културно влияние в България (XV—XVIII вв.). — Изв. Инст. бълг. ист. VI. С., 1956; Из историята на руското книжно проникновение у нас (XI—XIV вв.). — Изв. Инст. бълг. лит., III. С., 1955.

² В последние годы киевскими реставраторами проводятся в храме большие работы, позволившие обнаружить записанные ранее фрагменты фресок. Но роспись центрального алтаря, о которой пойдет речь, не затронута этими новыми открытиями.

³ Описание и анализ фресок Кирилловской церкви в Киеве изложены: А. В. Прохов. Киевские памятники византийско-русского искусства и древности. — Труды Московского археологического общества, т. X. М., 1887, вып. 3, 9—25; В. Н. Лазарев. Живопись и скульптура Киевской Руси. — В: История русского искусства. Т. I. М., 1953, 214—220; История византийской живописи. М., 1947, с. 139; Н. П. Сычев. Искусство средневековой Руси. — История искусства всех племен и народов. Л., 1929, 207—209; Ф. Шмит. Искусство древней Руси — Украины. Харьков, 1919, 86—93.

⁴ О связях Кирилловских фресок с Балканами см. указанные работы прим. 3.

иконы⁵. Однако лента, рисуемая круги и переходящая в полосы, ограничивающие этот фриз, весьма схематично напоминает „раму с петлей“, тем более, что подобная же „петля“ симметрично расположена и внизу круга.⁶ Если бы этот фриз с кругами был единственным примером „портрета“ среди росписей Кирилловского собора, то можно было бы говорить скорее о влиянии орнаментального узора, в котором подобные мотивы нередки. Но на внутренней стороне восточной подпружной арки написаны полуфигуры святых в круглых и прямоугольных рамах, которые по своей разделке и компоновке в них изображений вызывают прямую ассоциацию с портретом в раме. Подобные „портреты в раме“, как известно, написаны на стене алтарной апсиды церкви костницы в Бачковском монастыре (XII в.).⁷ Возникновение и использование „круглого портрета“ в системе живописного декора в древнеболгарских и древнерусских памятниках принципиально различны. Анализ этого явления может помочь подойти к решению вопроса об авторстве кирилловских росписей. Чтобы объяснить это различие, необходимо обратиться к истокам мотива круглого (прямоугольного) портрета, воспринятого христианским искусством у античности.

В римской и эллинистической живописи круглый портрет использовался широко и разнообразно. В своем исследовании *L'Imago Clipeata chretienne* А. Грабар определяет основные функции круглого портрета „*L'Imago Clipeata*“ в стенописях и соответственно этому избираемую форму и место его в архитектуре интерьера.⁸

Это мог быть портрет в круглой или прямоугольной раме, как бы повешенный на стену при помощи шнура и гвоздя, что обычно изображалось. В этом случае „портрет“ или ряд портретов, являясь как бы дополнением убранства интерьера, сохраняли автономию. Такими могли быть портреты триптиха, изображающие императорскую чету и первого консула, находившиеся в официальных римских палатах (судебных и других учреждениях). Распространенными были и галереи портретов, представлявшие собой своеобразные фризы, в которых круглые портреты располагались в одну линию. Фриз имел общий фон, а портреты, обрамленные рамой, писались на другом. Они послужили прототипом раннехристианских галерей, изображающих святых (фрески в церкви Санта Мариа Антика в Риме, VII—VIII), а позднее портреты прочно вошли в систему росписи восточнохристианских храмов. Римские „галереи“ компоновались не только в виде замкнутого фриза, но также составлялись и из отдельных крупных портретов, поддерживаемых фигурами, что можно наблюдать в античных гробницах. Этот прием введения круглого портрета или фриза из ряда портретов в систему росписи был непосредственно связан с архитектурой интерьера и занимал четкое место в ее масштабно-ритмической конструкции.

Основой масштабно-ритмического построения архитектуры эллинистического интерьера, а также гробницы, повторяющей в своем декоре

⁵ В. Н. Лазарев. История византийской живописи, т. I, с. 215.

⁶ Подобные этим полуфигуры святых в кругах с петлями изображены на своде северной лестницы Софии Киевской. Но здесь круги не образуют фриз.

⁷ В. Н. Лазарев. Живопись и скульптура Киевской Руси.

⁸ А. Грабар. *L'Imago Clipeata chretienne*. — В: А. Грабар. *L'Art de la fin de l'antiquité et du moyen âge*. I. Paris, 1968, 607—610.

типические черты декора жилых домов, являлся ордер, выражающий систему пропорциональной взаимосвязи основных частей: опоры (база, колонна с капителью, антаблемент) и перекрытия (свода). Схема живописного декора гробницы по-своему „изображала“ эту систему: колонны



Рис. 1. Фрагмент росписи стены гробницы „Трех братьев“ в Пальмире, IV в.

и антаблемент, на котором покоился свод, рисовались на стенах. Известно, что античный ордер имел в своей основе пропорциональный строй человеческой фигуры,⁹ поэтому колонна часто заменяется фигурой (кариатидой), а иногда становится рядом с ней, как синоним пропорциональной основы.

⁹ Г. Д. Г р и м м. Пропорциональность в архитектуре. Л.—М., 1935, в гл. I: „Исторический обзор развития идей пропорциональности“ автор приводит нормы пропорционирования архитектуры Витрувием и роли пропорций фигуры человека в их формировании. Эти нормы явились основополагающими для последующих теоретиков архитектуры (Виньола, Палладио и др.).

В качестве примера рассмотрим роспись известной гробницы „Трех братьев“ в Пальмире (III—IV вв.) (рис. 1).¹⁰ Хорошая сохранность живописи и высокий профессиональный уровень ее исполнения, а также полностью изображенная на стенах и сводах „архитектурно-конструктив-

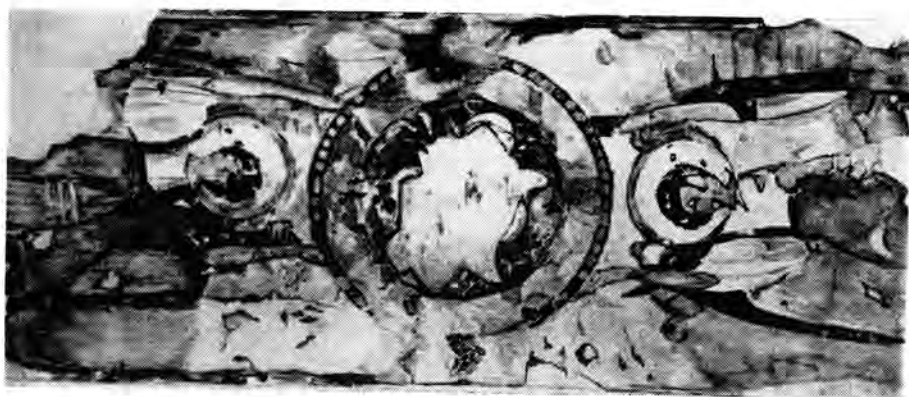


Рис. 2. Фрагмент росписи арки в Красной церкви. Перушница, VII в. (по книг А. Грабар. La peinture religieuse en Bulgarie. Paris, 1928 v. V)

ная“ система позволяют проследить взаимосвязь стенописи и архитектуры интерьера и места в ней круглого портрета.

Основным элементом росписи стен камеры является фигура богини Победы, стоящая на шаре и поднимающая над головой круг с портретом усопшего. Эти большие круги с цветными фонами образуют своеобразный фриз. В одном ряду с фигурами написана колонна с капителью и базой, т. е. представлен ордер в „чистом виде“, подобная же колонна написана на стыке двух стен в углу камеры.¹¹

Система композиции этой росписи идентична таким же в других эллинистических гробницах. По своему конструктивному строю и ритму пальмирские фрески напоминают ордерное построение, в котором крылатая фигура, несущая круглый портрет, как бы соответствует колонне, увенчанной капителью.

Круглый портрет в раме, „L'imgo Clipeata“, воспринятый христианством у эллинизма, как это подробно анализирует А. Грабар, широко вводится в систему украшения христианских храмов (рис. 2). Попробуем наметить некоторые принципы использования его в живописной системе византийских, болгарских и русских храмов.

¹⁰ Абдель Манав Шамма. Истоки монументальной живописи и ее художественные традиции на территории современной Сирийской Арабской Республики Дисс. на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. М., Академия художеств СССР, 1971, гл. IV. Дается описание, история и фотофиксация росписи гробниц в Пальмире.

¹¹ В эллинистической гробнице того же времени, в Ливане, также написана в углу колонна, которая поддерживает концы тяжелой гирлянды из цветов и ветвей с головками амуров, провисающей в длину всей стены. Это зрительное „укрепление“ угла рисованной колонны несомненно идет от построения колоннады античных портиков, где угловая колонна была необходима.

В живописную систему памятников Византии „круглый портрет“ пришел из раннехристианских росписей, которые в свою очередь использовали эллинистические истоки. В раннехристианских памятниках в круге помещался не только портрет, но и другие изображения, как, например, христианские символы, сцены и т. д. К XI в., периоду сложения византийской системы, в кругах помещают полуфигуры и „круглые портреты“ располагают на внутренних сторонах арок, в парусах, на своде и на стенах. Но эти традиционные элементы обрели уже иной смысл — они получили самостоятельность, подобно своеобразным „иконам“, написанным на стене или своде, они редко связываются в единый фриз или поддерживаются несущими их фигурами (например, „круглые портреты“ на сводах Оснос Лукас в Фокиде, св. Софии в Киеве — на своде второго этажа и т. п.).

Это новое положение „круглого портрета“ в общей живописной системе византийского храма и полная утрата его связи с конструкцией стены и ордерным строем, была вызвана изменением самой архитектурной основы. Византия, приняв огромное архитектурное наследие Греции, Рима, Востока, отказалась от ордерной системы и разработала свой собственный вариант крестово-купольных центральных храмов, более отвечающих новым идеологическим требованиям и эстетическим представлениям своего времени. Новая конструктивно-пространственная концепция византийской архитектуры обрела и принципиально иную систему живописного декора, который был продиктован идеологической доктриной христианства и поддержан архитектурной идеей. Эта схема живописи складывалась в византийских памятниках не так быстро, используя для своего создания элементы эллинизма и Востока, но переосмысляя их и подчиняя новым задачам. Как определяет В. Н. Лазарев, эта классическая система сложилась только в XI в. „... и восходит своими истоками к Константинополю, точнее к его придворной школе. Здесь мозаика и фреска в тесной связи с архитектурной композицией подчеркивают несущие части, облегчают несомые, следуя ритму изогнутых и прямых плоскостей, и т. д. Свою классическую форму выражения этот тип декорации получил в мозаичных ансамблях XI в. (Осиос Лукас, Неа Мони, Дафни)“¹². Нижняя часть стен покрывалась мраморными плитами, что создавало монолитную основу здания.

„Мозаики, распространение которых было более или менее фиксировано иконографическими правилами, почти исключительно размещались в сводчатых частях здания или нишах и своим характером контрастировали с более спокойными тонами мраморной облицовки стен. Они органично вплавлялись в единство существующей шкалы размеров при помощи учета оптических измерений, цель которых была устранить влияние перспективы, искажающей изображения и специальной моделировки, учитывающей условия освещения“, — констатирует Отто Демус.¹³

В этих условиях „круглый портрет“ занял совершенно иное место, чем в эллинистических сооружениях. В монументальной живописи византийских и русских памятников, отражающих эту систему, мы встречаем „круглый портрет“, но никак не связанный с ордерной пропорциональной системой.

¹² В. Н. Л а з а р е в. Фрески Старой Ладogi. М., 1960, 20—21.

¹³ O. D e m u s. The Mosaics of Norman Sicily. London, 1950, p. 198.

Так, в памятниках Новгорода и Пскова мы видим в куполе композицию, которая заставляет нас вспомнить ее эллинистические истоки. Это изображение „Вознесения“ (Христос, восседающий на радуге), поддерживаемый ангелами (Нередица, церковь св. Георгия в Старой Ладогe и собор Мирожского монастыря во Пскове). При этом фигуры ангелов, хоть и показаны в движении, но тем не менее их руки поддерживают круг. Это иконографическое изображение в куполе „. . . встречается лишь в ранних византийских памятниках, который уже в девятом веке был вытеснен, на константинопольской почве, новым типом — полуфигурой Христа Вседержителя. . . Эта редакция была занесена на Русь с Востока, где она всегда пользовалась большой популярностью“¹⁴.

Видимо, в этой „восточной“ редакции яснее угадываются связи с ее далекими истоками, когда портрет усопшего несли символическая фигура, подобная Пальмирской росписи. В связи с этим следует остановиться на росписях церкви св. Георгия в Старой Ладогe.

В куполе этой церкви помещено „Вознесение“, заключенное в круг, несомый ангелами. Движение вытянутых рук ангелов очень напоминает уже знакомый нам жест античных фигур. Изображения ангелов лишены той тектоничности и значительности, которой они обладали в росписях гробницы. Следует отметить, что живопись купола и его свода по высоте ярусом дана в пропорциях золотого сечения. Византия, отказавшаяся от ордерной системы, приняла близкую ему закономерность золотого сечения, которая утвердилась на Руси и сохранилась в течение всего многовекового развития ее архитектуры и монументальной живописи. Именно эта система ясно прослеживается в композиции росписи церкви св. Георгия. Два фриза с круглыми медальонами мучеников, проходящие вверху (под основанием сводов) и внизу (над панелью) связаны пропорциями золотого сечения как с другими частями росписи, так и между собой. Последнее важно, так как по тонкому наблюдению В. Н. Лазарева, верхний фриз проходил по всем стенам и содействовал созданию единства живописи храма и цельности его пространственного объема.¹⁵

Медальоны заключены в широкие рамы, моделированные светотенью и украшенные явно эллинистическим по своим истокам, узорам аканта. Однако художник, незнакомый с первоисточником — скульптурным античным портретом в профилированной раме, которая потом изображалась в живописи эллинизма, дополнил рамы портретов орнаментальным завитком, плоским и чужеродным, но зато придавшим монолитность фризу.

Это свидетельствует о том, что занесенные на Русь незнакомые античные формы уже на раннем этапе получили своеобразное отражение.

Рассмотрев использование мотива „L'imgo Clipeata“, „круглого портрета“, в некоторых памятниках стенописей Византии и Руси, обратимся теперь к живописи древней Болгарии и посмотрим, какое место в системе росписей занимал „круглый портрет“. Особенностью древнеболгарской культуры является ее непосредственное и тесное общение с многочисленными памятниками эллинизма и раннего христианства. На территории Болгарии за последние десятилетия обнаружено большое количество ран-

¹⁴ В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. I. М., 1947, 92—93.

¹⁵ В. Н. Лазарев. Фрески Старой Ладогe, 21—44.

нехристианских некрополей и базилик, относящихся в IV—VII вв., т. е. к периоду, предшествующему сложению болгарского государства и принятию им христианства из Византии.¹⁶

Основываясь на этом огромном материале археологических раскопок, М. Цончева пишет: „Это показывает, что в период между IV—VI вв. включительно, в эпоху поздней античности, во фракийских землях, вопреки различным вражеским нашествиям и внутренним потрясениям, процветало большое христианское строительство. Это свидетельствует о том, что основным церковным типом постройки в то время была базилика. Этот вывод исключительно важен в связи с появлением и развитием древнеболгарской христианской церкви, которая начала свое развитие с базиликального типа церкви, используя как основу эллинистическую и раннехристианскую базилику. . .“¹⁷

Характерной особенностью раннего зодчества Первого болгарского царства является преимущественное сооружение христианских храмов базиликального типа („эллинистического“ или „восточного“). Важно отметить, что именно этот тип храма сохраняется и впоследствии.

Распространение раннехристианского строительства сопровождалось и развитием монументальной живописи, фрагменты которой находят сейчас почти во всех памятниках того времени. „Стенописи гробниц старого некрополя в Сердице, Хисарской гробницы, недавно открытой базилики в ауле Омуртаг, перуштенской Красной церкви и др. явно не были исключением в развитии раннехристианской живописи. Богатые стенописи были так же и во многих других церквях того времени, а, вероятно, и в жилищах знатных представителей рабовладельческой аристократии, а также в наиболее значительных общественных постройках“, — приходит к выводу М. Цончева, исследуя проблему эллинистического наследия болгарских земель.¹⁸

Наиболее целостным живописным ансамблем являются росписи гробницы в Силистре (римского города Дуросторум), относящиеся к IV в. н. э. Они позволяют ясно представить масштабно-ритмический строй и взаимосвязь живописи и архитектуры. Эти росписи были выполнены, судя по художественному качеству, видимо посредственными провинциальными мастерами, но создавшими их по общепринятому и бытовавшему в IV—V вв. канону, сложившемуся в период эллинизма. Роспись гробницы представляет собой следующую систему: по стенам проходит панель (0,5 м высоты), над ней до верхней границы стен расположены фигуры в рост, окруженные тонкими рамами (1,2 м высоты). Над ними рисованные карниз архитрава и выше — расчлененный на „кессоны“ свод. Высота гробницы — 2,1 м. Пропорциональные отношения архитектуры и членений живописи соответствуют по своему строю ордерному канону, который был бы здесь возможен именно в таком масштабе.¹⁹

¹⁶ М. Цапенко. Архитектура Болгарии. С., 1953, 70—71.

¹⁷ М. Цончева. Художественото наследство на тракийските земи. С., 1971, с. 226.

¹⁸ М. Цончева. Указ. соч., с. 248.

¹⁹ О фресках гробницы в Силистре см.: Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. С., 1959, 25—26; А. ФрOVA. Peinture romaine en Bulgarie. — Cahiers d'Art, II, 1954, p. 249.

Уже упоминавшаяся выше Красная церковь около Перуштицы, относящаяся к VI—VII вв.,²⁰ по своей планировке примыкает к раннехристианским памятникам центрального типа, имевшим распространение в IV—VI вв. В основе ее плана — квадрат, к которому с трех сторон (кроме восточной) примыкали полукруглые апсиды, с севера и юга их охватывали полукружья обходных галерей, с востока открывалась апсида алтаря. Западная конха соединялась с нартексом, к которому примыкали баптистерий и одноапсидное помещение. Описание росписей в момент их открытия А. Н. Грабарем (1921 г.) и некоторые сохранившиеся фрагменты позволяют предположить их иконографию и представить в общих чертах систему расположения в архитектуре. Мы остановимся только на той части этой живописи, которая непосредственно связана с нашей проблемой, в частности росписью внутренней поверхности северной арки, где написаны два ангела в рост, несущие над головой круглый медальон. Ангелы расположены на вертикальной части арки, а медальон в ее центре. Описание композиции дает А. Грабар в момент их раскрытия: „Эти ангелы держат над головами медальоны, где изображен святой Агнец. Рама медальона черная, украшена бусами, ее фон красный и очерчен серым ободком, который является контуром его рамы“²¹. На других арках этого храма тоже были аналогичные композиции с медальонами. Это дает возможность А. Грабарю провести некоторые аналогии с эллинистическими памятниками: „... мотив двух ангелов, поднимающих над головой медальон, относится к искусству доиконоборческого. Фрески и скульптуры эллинизма, которые изображали гениев Победы, несли над головой портрет, обрамленный венком, что показывает типичный языческий сюжет“²².

А. Грабар приводит аналоги этой композиции, в частности — роспись гробницы „Трех братьев“ в Пальмире.²³ Фигуры ангелов из Красной церкви по своим пропорциям напоминают ордерное членение. Круглый медальон уже утратил традиционный портрет — его заменило символическое изображение св. Агнца. В живописи Красной церкви появляется также фриз из медальонов, каждый из которых заключен в профилированную раму, а все они расположены на мраморивидном фоне. Этот тип фриза из медальонов с портретами станет традиционным в древнеболгарской живописи.

²⁰ Д. Димитров. Стил и дата на стенописите от късноантичната гробница при Силистра — Археология, 1961, № 1.

²⁰ А. Грабар первоначально датировал росписи IX в., но позднее, после длительного исследования остановился на VI — начале VII вв. М. Цончева поддерживает датировку IV в. Проблема авторства связывается с датировкой памятника, в результате А. Грабар называет фракийцев как возможных создателей этого памятника и его живописи; см. М. Цончева. Указ. соч., 246—247.

²¹ А. Грабар. La peinture religieuse en Bulgarie, I. Paris, 1928, 22—46.

²² Там же, р. 28.

²³ А. Н. Грабар указывает на то, что фризы, состоящие из круглых портретов, часто окруженные рамами, а также изображение ангела (Гения), несущего над головой портрет усопшего, встречаются особенно часто в памятниках восточного круга и настенных росписях Пальмиры (Сирия), Форта-Салех (Египет), а также в скульптуре — миниатюра из коллекции Синажино в Александрии и других, и предлагает следующие источники: I. Strzykowski. Orient oder Rom. Leipzig, 1901; Hellenistische und koptische Kunst Alexandria; Vienne, 1902; L. von Sabel. Christliche Antike Einführung Kunst, 2. Marburg, 1909; A. Farmakovskij. Peintures murales à Palmyre. — ИРАИК, VIII, 1903.



Рис. 3. Роспись алтарной абсиды верхней церкви Костиницы в Бачковском монастыре XII в.

Росписи Красной церкви, как и других памятников VI—VII вв., позволяют говорить о том, что в монументальной живописи раннехристианского периода, еще до принятия официально новой религии из Византии, на болгарской почве возникли живописные ансамбли, в основе которых лежали прямые эллинистические традиции. Архитектурный канон — ордерный пропорциональный строй был органичен именно базиликальной постройке (рис. 3).²⁴ Это позволяет понять причину того, что с принятием христианства из Византии в Болгарии сохранились свои традиционные истоки — эллинистические каноны одновременно в архитектуре — базилика, а в стенописи — композиция, напоминающая по своему построению и пропорциям ордерный строй. Так, например, в канонической схеме построения монументальной живописи в древнеболгарских памятниках сохраняется принцип сочетания круглого портрета в медальоне, стоящей под ним фигуры в рост и низкой мраморовидной панели. Фактические данные, полученные в результате обмеров живописи ряда памятников, помогают установить их связь с эллинистическим первоисточником и уточнить нашу конкретную задачу — определение круглого медальона-портрета в этой системе.

Перед нами таблица сопоставления обмеров росписей некоторых памятников Болгарии. Естественно, что между отдельными фигурами по высоте, а также панели в разных частях храма, существуют некоторые расхождения. Так, например, в росписи стен церкви в Беренде высота фигур на северной стене около 160 см, на южной — 170, а на западной — 150 см. Тем более сложно определить абсолютный размер высоты торса (от плеч до пояса), головы (от макушки до подбородка), а также панели, так как уровень пола храмов в некоторых случаях изменен. Поэтому цифры, приведенные в таблице, являются средней величиной.

Независимо от времени исполнения росписей, композиционное построение живописи стен имеет аналогичную основу, отличающую древнеболгарские стенописи от одновременных им русских или грузинских, также относящихся к восточнохристианскому кругу.

Эта система имеет особенности, которые заставляют вспомнить эллинистические истоки древнеболгарской культуры.

В композиционном построении четко акцентируются две основные части сооружения: стену (несущую) и свод (несомую). При этом роспись стены расчленена на три части, соответствующие членению классического ордера: панель, украшенная мраморным узором, являющаяся как бы своеобразным „цоколем“, над нею ряд фигур в рост, подобно „коллонаде“, характерной для базиликальных построек. Над ними проходит фриз с круглыми портретами-медальонами, подобно „антабменту“, над которым поднимается свод.

²⁴ О. Демус рассматривает построение монументальной живописи в церквях базиликального типа только с точки зрения расположения иконографических циклов, отмечая, что „Система росписей в церквях базиликального типа, по сравнению с крестово-купольным нигде не была разработана. Довольно неразработанная система интерьера базиликального типа нелегко поддавалась логическому размещению сюжетных программ. Схема росписи интерьера содержит идею продвижения зрителя вдоль главной оси интерьера с запада на восток к главной апсиде, вдоль ряда арок и окон (O. Demus. The Mosaics of Norman Sicily, p. 200). „Идея продвижения“ характерна для ордерной аркады, где тоже направлялось движение зрителя.

Таблица 1

(в см)

Название памятника, дата росписи	Панель	Фигура			Фриз медальона	Фриз сцен	Основание свода лежит
		нимб голова	торс	общий рос			
Бачково* (алтарная стена церкви Костницы), XII в. ²⁵	35	30/25	40	180	75	30 ¹	над карнизом
Бояна, 1259 г.	40	30/25	35	160	нет	120	над фигурами
Беренде, XIII—XIV вв.	25	30/24	43	165	50	90	над фризом со сценами
Калотино, XIV в.	45	30/25	35	160	50	90	над медальонами
Петр и Павел в г. В.-Тырново, XIV в.	60	30/26	40	160	50	—	над медальонами (?)
Земен, XIV в.	80	42/30	40	188	82 ²	—	над фигурами
Кремиковци, XV в.	50 ²	33/22	40	160	10+45 ³	—	над орнаментальным фризом (под медальоном)
Драгалевци, XV в.	50	33/22	40	150	44+6	110	над фризом со сценами
ц. Пантелеймона в г. Видин, XVII в.	95	30/25	40	160	55 ⁴	—	над первым фризом с медальонами

1 — высота орнаментального карниза;

2 — полуфигуры без медальонов равны высоте арки;

3 — над фигурами проходит рисованный карниз (10 см), определяющий основание свода, над ним лежит фриз с медальонами;

4 — вместо сцен — медальоны;

(?) — условная величина. требующая уточнения после реставрации.

* Обмеры росписей в Беренде, Калотин е. Видине, Кремиковцах по просьбе автора любезно исполнил Л. Прашков, за что автор приносит ему глубокую благодарность.

Применение этой композиционной системы в стенописях придает болгарским памятникам характерную гармоничность и создает специфическую взаимосвязь между архитектурой и живописью, что помогает четко выделять стену и свод. Масштабы членения росписи соразмерны человеку, а ее ритмический строй, обладая динамическим развитием, отвечает неспешному продвижению молящихся в храме.

В раннехристианских болгарских памятниках портрет играл роль, аналогичную той, что была у него в росписях эллинистического круга, его несли над головой крылатые ангелы или из него составлялся фриз.

Портреты, „висящие на гвозде“, написанные на стене апсиды Бачковской костницы (XII в.)²⁶ являются также проявлением эллинистической традиции, принесенной из Константинополя, хотя в столичных росписях того времени, как и в грузинских памятниках, подобный прием

²⁵ Размеры росписи даны по книге: С. Б о б ч е в, Л. Д и н о л о в. Бачковската костница. С., 1960.

²⁶ О датировке росписей костницы Бачковского монастыря и их стилистическом анализе см.: Э. Б а к а л о в а. Фрески церкви-гробницы Бачковского монастыря и византийская живопись XIII века. — В: Византия, южные славяне, древняя Русь, Западная Европа. М., 1973, 216—235.

не был распространен. Расположение портретов в Бачковской росписи составляет своеобразный фриз, подчеркнутый вверху карнизом, завершающим стену апсиды и выделяющим основание свода. В целом композиция росписи апсиды состоит из трех частей — панели, фигур и „фриза“ портретов и завершается рисованным карнизом. Хотя она имеет свою специфику, отличающую ее от болгарских памятников, тем не менее они обладают единой с ними структурно-пропорциональной основой.

Таким образом мы видим, что эллинистический круглый портрет „L'imgo Chipeata“, сохраняя свое значение как индивидуальное изображение того или иного персонажа, органически вошел в архитектуронку росписи стен, напоминающей по принципу своего построения классический ордер. Это положение круглого портрета мы не встречаем в таком контексте в монументальной живописи русских храмов соответствующего времени.

Теперь вернемся к портретам на арке Кирилловской церкви, трактованных именно как „портреты, висящие на гвозде“. Мы увидим принципиальную разницу в понимании природы этого элемента декора. На Руси круги с орнаментами или полуфигурами широко вошли в живописный декор храмов, значительно реже использовались прямоугольные портреты. Эти круги лежали свободно или украшались орнаментальным плетением на стенах, на внутренних сторонах арок, на откосах окон, порталов, а иногда включались в большие сюжетные композиции на стенах или сводах, никак не связывая свое местоположение с тектоникой архитектуры. Круги могли быть расположены и на вертикальной, и на горизонтальной или изогнутой поверхности. Такая трактовка круга, даже и с портретным изображением, уже значительно отделилась в своей эволюции от своего первоисточника — эллинистического портрета, и понималась, видимо, древнерусскими мастерами как самостоятельный элемент, обладающий собственной идейной значительностью, подобно маленькой „иконе“, не связанной с архитектурой.

Анализ генезиса круглого портрета в древнеболгарской живописи и сравнения его места и того положения, которое занимал в нашей стенописи этот элемент, позволяет предполагать, что роспись Кирилловской церкви выполнена русскими мастерами. Но видимо они были знакомы, может быть, по миниатюрам или другим источникам с древнеболгарскими памятниками. Однако, используя форму портрета как элемент изобразительной системы, не восприняли ту эллинистическую тектоническую основу, которая была органична болгарской школе.

Этим и объясняется необычное положение портрета на внутренней стороне арки, что в XII в. не могло быть допущено болгарскими художниками.

Дальнейшее исследование стенописей Кирилловской церкви, а также изучение древнерусских и болгарских связей, которые успешно осуществляются учеными наших стран, видимо прольют свет и на этот интересный факт истории нашего искусства и помогут более точно установить, какими путями к нам была занесена эта реплика из одновременных болгарских источников.

ВЕЛДА МАРДИ-БАБИКОВА (БЪЛГАРИЯ)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ОБРАЗА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ В СРЕДНОВЕКОВНАТА ДЕКОРАТИВНО-МОНУМЕНТАЛНА ЖИВОПИС В БЪЛГАРИЯ

Във възрожденските стенописи в България образите на Кирил и Методий се появяват още преди официалното обявяване на 11 май за празник на славянската писменост и култура (1857). Към 70-те години на миналия век срещаме тези два образа по всички църкви — от Смолянско до Врачанско, от Кюстендилско и Благоевградско до Габровско. И до тях неизменното красноречиво пояснение — „Просветители български“.¹

По-сложен и досега нерешен е въпросът за образите на Кирил и Методий в средновековното ни изкуство.² Твърде малко са паметниците, дошли до нас, от този период, а за някои епохи (като Първата българска държава, епохата на византийското робство) те съвсем липсват. Това не позволява да се правят категорични изводи за наличието и характера на образите на славянските просветители в средновековната ни декоративно-монументална живопис. По-късните ни паметници обаче (от времето на османското робство), както и стенописите в Киев от XII в. (Кириловският храм³) и в Старо Нагоричино (Югославия) от XIV в.,⁴ а също и сравнението им с други запазени паметници от различен произход и време (стенописите от римската базилика „Св. Климент“ — IX—XI в.,⁵ една от миниатюрите на Меналогия на Василий II от X в.,⁶ образа на св. Кирил върху

¹ За образите на Кирил и Методий през времето на Възраждането и иконографията им вж. А с . В а с и л и е в . Изобразителните изкуства в Средните Родопи. — В: Комплексна научна Родопска експедиция през 1953 г. Доклади и материали. С., 1955, 172—174; Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сб. в чест на Кирил и Методий. С., 1963, с. 432; Български възрожденски майстори. С., 1965, с. 626 сл.; Образи на Кирил и Методий в България. С., 1970, с. 7 сл.

² Върху проблема за образите на Кирил и Методий в средновековната живопис на източните и южните славяни са работили А. В. Прахов, О. Бодянски, Н. П. Кондаков, П. Н. Милюков, Ал. Теодоров-Балан, Й. Иванов, Ас. Василев, В. Ив. Пандурски и др.

³ Д. А й н а л о в , Е. Р е д и н . Древние памятники искусства Киева. Софийский соборъ, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. Харьков, 1899, с. 59.

⁴ Н. П. К о н д а к о в . Македония. СПб., 1909, с. 199, обр. 136.

⁵ В. П а н д у р с к и , С в . Б о с и л к о в . Кирил и Методий в Рим. С., 1970, табл. I, III—VII, 32—38.

⁶ Пак там, табл. VIII и IX, с. 39.



Обр. 1. „Св. Кирил Фило-соф“ — рисунка от XVII в. в подлинника на С. Ботьшак

рамката на иконата „Св. Николай Скоропомощник“ от Дохиар, Света Гора — XII—XIII в.,⁷ Кьонигсбергския летопис от XV в.,⁸ моравските гравюри от Оломутския манастир от XVI—XVII в.⁹ и др.) позволяват да се говори за иконографска традиция, зародила се най-вероятно в България още през X в. и претърпяла известни изменения във връзка с промените се обществено-политически условия през епохите на чуждоземното робство (византийското и османското). Тази традиция в първоначалния си вид ще да е изтъквала значението на славянските просветители като книжовници и ги е представяла като архиереи, въпреки че Константин-Кирил никога не е бил епископ, а бил ръкоположен само за свещеник (иеромонах) и е умрял, като е приел схима (869 г.). Архиерейският сан безспорно е следствие от високия култ към първите български светци Кирил и Методий, създаден през времето на Борис и Симеон — периода на упоритата борба на младата българска държава за политическа и религиозна независимост от Византия.¹⁰ Иконографията на двамата просветители като архиереи-книжовници не само е изразявала високата почит и признание на българската светска и духовна власт към тях (Кирил и Методий са били канонизирани от Българската църква самостойно, без да бъдат признати от Цариградската патриаршия),¹¹ но и позволя-

⁷ О. Бодянский. Изображения славянских первоучителей и просветителей Святых Кирилла и Мефодия на полях образа светителя Николая Скоропомощника, находящегося в Афонском Дохиарском монастыре.—Чтения в ИОДР, I. М., 1868, 246—260.

⁸ История культуры Древней Руси. Т. II. Домонгольский период. М.—Л., 1951, с. 124; Б. Ст. Ангелов. Образи на Кирил и Методий до Освобождението. — Изв. Инст. изобразит. изкуства, 1, 1956, с. 346; А. С. Василев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 407, обр. 11.

⁹ А. С. Василев. Образи на Кирил и Методий в нашето изобразително изкуство, с. 407, 411, обр. 12 и 13.

¹⁰ В. Сл. Киселков. Кирилометодиевски култ в България. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сб. в чест на Кирил и Методий, 339—359.

¹¹ Д. Цухлев. История на Българската църква. Т. I. С., 1911, с. 235; И. В. Снегаров. Българска патриаршия. — Духовна култура, 1953, № 5/7, 14—20; Б. Ст. Ангелов. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните

вала образите им да бъдат изписвани в олтара наред с тези на великите отци на църквата — Йоан Златоуст, Василий Велики и др. Традицията Кирил и Методий да се изобразяват в олтара и в иконографията на архиереи-книжовници се е разпространила и в Киевска Рус в резултат на българското християнско и културно влияние, започнало още от времето на покръстването на българите и засилило се особено към X в. (обр. 1).¹² В Русия тази иконография на славянските просветители се е запазила непроменена чак до XVI—XVII в., за което съдим по редица икони¹³ и ерминии¹⁴.

В България виждаме въпросната традиция вече в променен вид: Константин-Кирил се изобразява сам, без Методий и то в иконографията на едноименния светец Кирил Александрийски — архиепископ на г. Александрия, живял през IV—V в. и канонизиран за непримиримите му борби против несторианството. Изображенията на Константин-Кирил в тази чужда за него, но външно много близка до автентичната иконография (св. Кирил Александрийски се е изобразявал според ерминните млад, в архиерейско облекло, с карирана капа на глава и с разгърнат свитък с определен текст в ръка),¹⁵ се срещат навред из малките ни селски църкви от епохата на османското робство, особено в западните земи и съседна Югославия (Беренде, Бобошево, Драгалевци, Мало Малово, Алино, Марица, Горановци, Карлуково, Лява река, Добърско, Слепче, Струга и др.) (обр. 2, 3). Светецът се изписва наред с другите архиереи и отци-литургисти в сцената „Мелисмос“ в апсидата или върху южната или източната стена, в олтара. До името му липсва епитет „Александрийски“, но често стои притурка „Философ“. Това отдавна е карало учените да се замислят за възможността на смесването на образите на двама светии с името Кирил — този на славянския просветител и на александрийския патриарх.¹⁶ Още преди повече от 70 години руският учен П. Н. Ми-

екове. — В: Сб. в чест на акад. Александър Теодоров-Балан по случай 95-та му годишнина. С., 1955, отделен отпечатък.

¹² М. Н. Тихомиров. Историческия связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII века. — В: Славянский сборник. М., 1947, 125—201; Ив. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.). С., 1950; Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас, XI—XIV в. — Изв. Инст. бълг. лит., III, 1955, с. 40.

¹³ А. т. Милчев. Кирил и Методий в древноруската книжнина и изкуство. — Археология, 1963, № 2, 16—19, обр. 2.

¹⁴ А. с. Василиев. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 411, обр. 14 и 15.

¹⁵ А. с. Василиев. Образи на Кирил и Методий в България, с. 11.

¹⁶ П. Н. Милюков. Християнския древности Западной Македонии. — Изв. Русск. Археолог. инст. в Константинополе, IV. С., 1899, с. 88; Й. Иванов. Старински църкви в Югозападна България. — Изв. Бълг. археолог. друж., III, 1912—1913, с. 55; А. т. Божков. Стенописите в Беренде — бележит паметник на българската средновековна живопис. — Изкуство, 1962, № 4/5, с. 74; И. Василиев. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 419—424; В. Марди-Бабикова. Образът на Кирил Философ в Бобошевската църква „Св. Тодор“. — Звезда (Кюстендил), № 69 от 9. VI. 1970; Д. Джонова. Новооткритото изображение на Кирил Философ в с. Лява Река от XVII в. — Дмитровско знаме (Перник), № 66 от 25. VII. 1970; М. Генчев. Портрет на Кирил в Трънско, — Вечерни новони, № 6109 от 22. V. 1971.



Обр. 2. „Св. Кирил Философ“ — стенопис от църквата до с. Беренде, Софийски окръг. Втората половина на XV в.

люков е обърнал внимание върху епитета „философ“, придружаващ образа на св. Кирил в църквата „Св. Йоан Предчета“ при манастира Слеще (XVII в., сега Югославия), като думата „философ“ е изтъкнал с курсив.¹⁷ Петнадесетина години по-късно видният български учен акад. Йордан



Обр. 3. „Св. Кирил“ от църквата „Св. Спас“ при Алинския манастир, Софийски окръг, 1626 г.

Иванов е посочил образа на св. Кирил Философ в малката църква до с. Беренде, Софийско (бившо Царибродско) и, считайки го за образа на Кирил Александрийски, е изказал мнението, че прозвището „философ“ говори за „традицията в словенския юг за Кирила Философа, брат Методиев“¹⁸. Дългогодишният изследовател на образите на Кирил и Методий в старото ни изкуство проф. Асен Василиев идентифицира образа на св. Кирил в иконографията на Кирил Александрийски с първоучителя Константин-Кирил в църквата „Архангел Михаил“ при Долнобешовишкия манастир, Врачански окръг (края на XVI — началото на XVII в.), където той е изписан в апсидата заедно със св. Методий.¹⁹ Във всички други случаи, когато св. Кирил е изобразен сам, без Методий, даже когато до името му стои епитет „философ“, Василиев го счита за Кирил Александрийски, като се аргументира със следното: строго установената иконография и текстове върху свитъците на светиите не са позволявали на художниците да смесват образите на двама едноименни светци; името „Кирил Философ“ принадлежи на александрийския патриарх, а славянският първо-

¹⁷ П. П. Милюков. Цит. съч., с. 88.

¹⁸ И. Иванов. Цит. съч., с. 55.

¹⁹ А. С. Василиев. Църкви и манастири из Западна България. — Разкопки и проучвания, IV. С., 1949, с. 83.

учител го само преповтаря; за иконографията на Кирил и Методий не е било допустимо те да се изобразяват отделно.²⁰

В последно време учените все по-смело се изказват в полза на Константин-Кирил Философ. Проф. Ат. Божков, без да се обосновава, категорично приема образа на св. Кирил Философ от Беренде за този на славянския просветител.²¹ Ирина Василюва допуска мисълта за смесването от художниците на двата образа с името Кирил и изтъква случая в скалната църква „Св. Атанасий“ (XVII в.) при манастира „Св. Богородица“ до г. Струга (на брега на Охридското езеро), където светецът е представен в иконографията на св. Кирил Александрийски, в композиционна връзка с Климент Охридски — най-талантливия ученик и съратник на солунските братя.²² Дим. Джонова и М. Генчев смятат образа на св. Кирил Философ в манастирската църква при с. Лява река, Пернишки окръг (XVII в.) за образа на славянския първоучител Константин-Кирил.²³ Авторът на настоящата статия при последното си проучване на стенописите на църквата „Св. Тодор“ до с. Бобошево, Кюстендилски окръг (края на XV — началото на XVI в.),²⁴ през 1969 г. откри още един образ на св. Кирил Философ, до който полуизтритото име може да се прочете като „Константин Философ“.²⁵ Цялостно въпросът обаче остава неизяснен и

²⁰ А. с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425, 430.

²¹ А т. Б о ж к о в. Цит. съч., с. 74.

²² И. В а с и л и е в а. Цит. съч., 419—424.

²³ Д. Д ж о н о в а. Цит. съч.; М. Г е н ч е в. Цит. съч.

²⁴ Архитектурата и стенописите на църквата са проучени и публикувани от Д. П а н а й о т о в а. Църквата „Св. Тодор“ при Бобошево. — Изв. Инст. изобразит. изкуства, 7, 1964, 101—139. Предложената от нея датировка на сградата (X в.) и втория живописен слой (първата половина на XIV в.) ни се виждат спорни. По-вероятно църквата е построена през епохата на Втората българска държава (К р. М и я т е в. Архитектурата в Средновековна България. С., 1965, с. 190 сл.) и е изписана за втори път през XV—XVI в. За това говорят епиграфските данни, иконографските особености и подборът на светните.

²⁵ В. М а р д и - Б а б и к о в а. Образът на Кирил Философ в Бобошевската църква „Св. Тодор“; Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ. Из декоративно-монументалната живопис на нашето Средновековие. — Проблемы на изкуството, 1976, № 1, 32—37. Изображението на светеца в Бобошевската църква, представен в иконографията на Кирил Александрийски (южна стена, олтар), е почти напълно заличено. От името му, написано от двете страни на нимба, добре са се запазили само първата и третата думи — „сти“ и „философъ“, а от втората дума — само първата буква „к“ и последната „ъ“. Твърде голямото разстояние между тях, неточното изписване на втората отпред буква, която може да се вземе за погрешно написаното „и“, както и лигатурата над първите две букви — „кн“, дават повод за предположението, че вместо обичайното монашеско име Кирил тук е било написано светското — Константин, но в съкратена форма. Самият факт на изписването на името „Св. Константин Философ“, вместо „Св. Кирил Философ“ има исторически предпоставки. Без съмнение това е резултат на честата употреба на името Константин в славянската и особено руската книжнина, която интензивно е прониквала в България след освобождението ѝ от византийското робство. — Б. С т. А н г е л о в. Из историята на руското книжовно проникване у нас, XI—XIV в. От друга страна, употребата на светското име Константин в църковната живопис би могла да бъде отражение на широката популярност и почит към славянските просветители в относително близкото минало — времето на политическия и културния възход на Българската държава през XIII—XIV в. (за култа към Кирил и Методий в България през Второто царство вж. Н. С. Д е р ж а в и н. История Болгарии. Т. II. 151—152; Д. П е т к а н о в - А т о т е в а. Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, с. 77, 79, 82; Б. С т.

досега. Като основна пречка за разрешаването му в полза на славянския просветител Константин-Кирил са били считани: чуждата иконография, в това число и канонизираните текстове върху свитъците; липсата на образа на Методий и наличието на елитета „философ“, неоснователно считан от някои видни учени за правомерен само по отношение на Кирил Александрийски.²⁶

Редица обстоятелства обаче дават достатъчно основания за твърдението, че светецът с името Кирил или Кирил Философ в иконографията на Кирил Александрийски е именно Константин-Кирил. Вече самата притурка „Философ“ определено го потвърждава. Известно е, че Кирил Александрийски въпреки голямата си ученост и широка популярност като автор на много сериозни трудове в защита на догмите на ортодоксалната църква („Писма против учението на Несторий“, „Учение за Св. Троица“, „Пояснения за Петокнижието на Мойсей“ и др.) никъде в историческата и богословската литература не се споменава като философ,²⁷ докато за Константин-Кирил още приживе се е установило това прозвище. Атанасий Библиотекар — съвременник и личен познат на Константин-Кирил, в писмото си до велетрийския епископ Гаудерик назовава Константин-Кирил „Философ Константин, мъж с голяма святост“, „Константин Философ от Солун, мъж с апостолски живот“ и пр.²⁸ В папските послания, Панонската легенда, проложните жития, служби, похвални слова и др. той е именуван „Константин Философ“, „Кирил Философ“ или просто Кирил („святий отец Кирил“) с непременно пояснение, изтъкващо както професията, така и историческата му заслуга: „учитель словеномь и българомь“, „учитель словенский сиреч българский“, „первый настав-

А н г е л о в. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните векове. С., 1955, с. 63, 67.). Изписването на светското име на Константин-Кирил би могло да сочи и една традиция, която води началото си от много по-ранна епоха. Като отражение на тази традиция би трябвало вероятно да се приеме и образът на св. Константин в стенописите от църквата при Кирилския манастир в Киев (XII в.), Константин-Кирил е нарисуван в протезиса заедно с другите български и разпространени у южните славяни светци — св. Климент (Охридски), Йосиф Солунски и Йоан Милостиви (вж. Д. А й н а л о в, Е. Р е д и н. Цит. съч., с. 59). Обстоятелството, че Александрийският патриарх Йоан, получил прозвище „Милостиви“ за своята добрина и сърдечното отношение към бедните и онеправданите, е бил рядко изобразяван в чисто византийски паметници и имал широка популярност в славянския юг, а изобразенето му е било поставяно заедно с местните светии, най-често със св. Кирил (вж. П. Н. М и л ю к о в. Цит. съч., с. 35 и 111), сочи не само една своеобразна традиция със социален нюанс в подбора на светците, но и косвено потвърждава тълкуването и възприемането на образа на светеца с името Кирил в средновековните църкви от южните славяни като образ на близкия до разбиранията и симпатиите им светец Константин-Кирил Философ. За отбелязване е, че в Бобошевската църква „Св. Тодор“ св. Йоан Милостиви и св. Константин-Кирил Философ също са изобразени заедно (вж. В. М а р д и - Б а б и к о в а. Стенописи на църквата „Св. Тодор“ до с. Бобошево, Кюстендилско. С., 1969 г. — Архив Нац. инст. паметн. култ.).

²⁶ А с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425 сл.; Образи на Кирил и Методий в България, с. 7; И. В а с и л и е в а. Цит. съч., с. 423 сл.; В. П а н д у р с к и, С в. Б о с и л к о в. Цит. съч., с. 40.

²⁷ Изказвам дълбоката си благодарност на негово преосвещенство Софийския митрополит Пимен за помощта в издирването на сведенията за личността и книжовната дейност на св. Кирил Александрийски.

²⁸ А л. М и л е в. Два латински извора за живота на Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, 183—184.

ник языку болгарскому“, „учитель словеном“, „учитель словенского и многия языка“ и пр.²⁹ Притурката „философ“, неизменно придружаваща името на славянския просветител, сигурно е носила не само обичайния за средните векове смисъл — учен монах, книжовник, граматик и пр. (с прозвището „философ“ в славянската книжнина са били наричани и други книжовници, например Методий, Константин Преславски, Константин Костенечки). „Философ“ — най-висшата византийска учена степен се е давала като титла и на Константин и е била присвоена вероятно още през константинополския период на неговия живот.³⁰ При всички случаи титлата или прозвището „философ“, както и ярката му мисионерска и апостолска дейност, така трайно е навлязла в съзнанието на народа, че ако даже се е казвало само „философ“, се е разбирало Константин-Кирил.³¹ Заслужава внимание и фактът, че повече от половината от запазените из югозападните и западните ни земи образи на св. Кирил имат до името на светеца притурката „Философ“ (църквата „Св. Петър и Павел“ до с. Беренде, Софийски окръг — XV в.;³² църквата „Св. Тодор“ до с. Бобошево, Кюстендилски окръг — XV—XVI в.; църквата „Св. Йоан Предтеча“ при манастира Слечче до г. Битоля³³ и скалната църква „Св. Атанасий“ при манастира „Св. Богородица“ до г. Струга — XVII в., днешна Югославия;³⁴ църквата при Карлуковския манастир „Успение Богородично“, Ловешки окръг — 1602 г.;³⁵ църквата „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско, Благоевградски окръг — 1614 г.;³⁶ църквата „Св.

²⁹ Е. Г о л у б и н с к и й. Святые Константинъ и Мефодий, первоучители славянские. М., 1885, с. 65 сл.; Д. Ц у х л е в. История на Българската църква, с. 235, 237 сл.; А. Т е о д о р о в - Б а л а н. Кирил и Методий, св. I и II. С., 1920 и 1934 г.; М. Г. П о п р у ж е н к о, С т. Р о м а н о в с к и. Библиографически преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия. С., 1935; Б. С т. А н г е л о в. Славянски извори за Кирил и Методий. — Изв. Нар. библ. „Васил Коларов“ за 1957 г. С., 1958, 179—215; Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сб. в чест на Кирил и Методий, 358—375; И в. С н е г а р о в. Неиздадени български жития, II. Кратко житие на Св. Кирил Философ. — Годишник на Духовната академия в София, III (XXIX), 159—162; Х р. К о д о в. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 18 и 48; К. К у е в. По въпроса за авторството на „Азбучната молитва“ с оглед на посочените в заглавията лица. — В: Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. Юбилеен сборник. С., 1970, с. 100; и др.

³⁰ В с. Н и к о л а е в. Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия. С., 1949, с. 49.

³¹ Д. П е т к а н о в - Т о т е в а. Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, с. 91.

³² В нашата историческа наука стенописите от църквата до с. Беренде са отнасяни към XIII и XIV в. Е. Б а к а л о в а. Стенописите на църквата при село Беренде. С., 1976 и цит. там д-ра. Някои особености на архитектурния тип на сградата, декоративната система, стилът и иконографията на стенописите и най-вече автентичността и типът на иконостаса сочат обаче като най-ранна възможна дата XV в. Вж. В. М а р д и - Б а б и к о в а. Към въпроса за датировката на църквата до село Беренде. — В: Първа комплексна конференция по българистика. Шумен, 25. IV—1. V. 1979 г. (под печат).

³³ П. Н. М и л ю к о в. Цит. съч., с. 88; Й. И в а н о в. Български старини из Македония. С., 1931, 71—72.

³⁴ В. И. Г р и г о р о в и ч. Очерк путешествия по Европейской Турции, 1844—1845. Изд. 2. 1877, с. 107; И. В а с и л и е в а. Цит. съч., 419—424.

³⁵ Д. К а м е н о в а. Стенописи в църквата „Успение Богородично“ при Карлуковския манастир, Ловчански окръг. С., 1969. Архив Нац. инст. паметн. култ.

³⁶ С т. М и х а й л о в. Църквата „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско. — ИАИ, XXIX, 1966, 5—40; В. К ъ н ч о в. Избрани произведения

Богородица Витошка“ при Драгалевския манастир, София — стенописите от втория слой, началото на XVII в.;³⁷ църквата „Св. 40 мъченици“ в с. Лява Река, Пернишки окръг — XVII в.). Образите на св. Кирил без епитет също са съсредоточени предимно в този район (Земенската църква „Св. Иоан Богослов, Пернишки окръг — XIV в.; църквата при Маломаловския манастир „Св. Николай“, Софийски окръг — XVII в.; църквата „Св. Атанас“ в с. Бобошево и „Св. Архангел Михаил“ край с. Горановци, Кюстендилски окръг — XVI и XVII в.; манастирската църква „Св. Спас“ при с. Алино, Софийски окръг — 1626 г.; „Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат“ в с. Добърско — 1614 г. и църквата „Св. Никола“ в с. Марица, Софийски окръг — края на XVI в.). Забележително е, че именно в посочените райони, където споменът за просветната дейност на Кирил и Методий и учениците им никога не се е заличавал, не се среща образът на св. Кирил с епитет „Александрийски“ (изключение представлява изображение на св. Кирил Александрийски от XVII в. в нишата на един от прозорците в главната църква при Роженския манастир до г. Мелник — метох на Иверския манастир на Атон, където ортодоксалните канонични изисквания при изписването на храма са спазени стриктно).³⁸

Сравнително ранната датировка на стенописите в Беренде (XV в.) и Бобошево („Св. Тодор“ — XV—XVI в.), а също и наличието на този своеобразен, бихме го нарекли смесен или синкретичен образ на св. Кирил в изкуството на Втората българска дългава (Земен — XIV в.³⁹ и Дохиарската икона „Св. Николай Скоропомощник“ — XII—XIII в.⁴⁰), изключват мисълта за появяването му през епохата на османското робство, от която засега познаваме най-голям брой паметници, и говорят по-скоро за продължение на една по-ранна традиция, която води началото си вероятно още от епохата на византийското робство. Именно в условията на съзнателното насаждане на византийската култура и гръцкия език, потискането на всичко българско, унищожаването на културните ценности и забравата на българските светии смесването на образите на въпросните двама светци с името Кирил е било неизбежно и закономерно: първоучителят и апостолът Константин-Кирил Философ въпреки официалната забрана в църковните служби е продължавал да живее в съзнанието на българския народ и българските зографи като светец-архиерей, който трябвало да се изписва в олтара.⁴¹ Смесеният образ на св. Кирил — но-

Т. I. Пътуване по долината на Струма, Места и Брегалница, Битолско, Преспа и Охридско. С., 1970, с. 314; А с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в България, с. 7.

³⁷ И. П а н к и н а, Д. К а м е н о в а. Стенописи в църквата „Св. Богородица Витошка“ при Драгалевския манастир. С., 1966—1967. Архив Нац. инст. паметн. култ.

³⁸ В. М а р д и - Б а б и к о в а. Стенописи и дърворезба в Роженския манастир. С., 1975. Архив Нац. инст. паметн. култ.

³⁹ Стриктно спазената иконография на Св. Кирил Александрийски и обстоятелството, че св. Кирил в Земенската църква е нарисуван заедно със св. Петър Александрийски, са най-вероятните причини за идентификацията на този образ от Л. М а в р о д и н о в а с образа на св. Кирил Александрийски — вж. Стенописите на църквата в Земенския манастир. Канд. дис. С., 1964, с. 14.

⁴⁰ Обстоятелството, че Константин-Кирил върху Дохиарската икона „Св. Николай Скоропомощник“ е представен в „смесена“ иконография, говори според нас за южнославянския, съотв. българския, произход на иконата.

⁴¹ За ромеизацията на България през X—XII в. В. Н. Л а з а р е в (Живопись XI—XII вв. в Македонии. — В: Международен византоложки конгрес в Охрид.

сител на високопатриотичната народностна идея за славянската просвета и култура, е продължил живота си и в декоративно-монументалното изкуство на Втората българска държава, и то видимо в народнодемократичното му течение (Земен),⁴² докато в официалното, дворцовото изкуство, имащо здрави връзки с Русия,⁴³ е била предпочитана традицията в първоначалния ѝ вид, представяща Константин-Кирил като архиерей, във фронтална стойка, стар, гологлав и с книга в ръка (останки от образа на св. Кирил в тази иконография са намерени от автора на статията в скалната църква „Господев Дол“ — XIII в., край с. Иваново, по р. Русенски Лом, през 1976 г.⁴⁴). Забележително е, че смесването на Константин-Кирил и Кирил Александрийски като характерно и широко разпространено явление се наблюдава и в славянските литератури, където поради големия авторитет на Константин-Кирил са му приписвали, особено в Русия от XIV—XV в. насам чужди произведения, в това число и на Кирил Александрийски.⁴⁵

Един от съществените аргументи за идентифицирането на образа на св. Кирил с този на първоучителя Константин-Кирил е неточното спазване на иконографията на св. Кирил Александрийски. Докато в по-ранните паметници (Земен — XIV в.) светецът е представен в пълно съответствие с иконографския канон за св. Кирил Александрийски, то вече през втората половина на XV в. в Беренде явни са артистични инвенции, свидетелстващи за патриотичното съдържание на образа. Въпреки точно спазената иконография за александрийския патриарх, огласяща се до външността на светеца (той е млад, със сравнително дълга, тъмнокафява брада и коса, с карирана шапка на глава и с разгърнат свитък в ръце), съзнателно е подчертана голямата му интелигентност (чрез много високото, силно развито чело), а текстът върху свитъка му — **БЛѢАН | БЛѢАЦИ | ЖЖТА |**
НСТАН | ОУПОВА — може да се изтълкува като своеобразна носталгия по миналия културен разцвет на България и същевременно като горещ призив за бурно развитие и разпространение на славянската култура. Забележително е, че идейно текстът кореспондира със заключителната фраза на синаксаря към службата на Кирил Философ, в един празничен миней от началото на XV в.: „**ДА ОУТВЪРДНТЬ ГЪ БЪ ЦРЪТВО БЛЪГАРСКОЕ ВЪ ВЪКН ВЪКОМЪ**“ — фраза, с която завършва в същия миней и житието на Йоаким — първия след възобновяването на Търновската патриаршия (1235 г.) патриарх.⁴⁶ Неслучайно зографът от Беренде насочва с цялата тектоника

Белград, 1961, с. 124) пише следното: „От 1081 г. настъпва епохата на роменизацията — съзнателното насаждаване на византийската култура и гръцкия език. Тогава се преписват жития на българските светци на гръцки, като се унищожават българските им оригинали, строят се и се зографисват църкви от майстори, повикани от Цариград или най-малко принадлежащи на аристократическото течение във византийското изкуство“.

⁴² В. Марди-Бабикова. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в средновековната ни декоративно-монументална живопис. — Год. Науч. инст. паметн. култ. 2 (под печат).

⁴³ М. Н. Тихомиров. Цит. съч., с. 162 сл.; Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас, с. 46 сл.; Ив. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия. . . , с. 45.

⁴⁴ В. Марди-Бабикова. Иваново — уникален комплекс на стенописите от Търновската живописна школа. — Векове, 1980, № 5.

⁴⁵ К. Кувев. По въпроса за авторството на „Азбучната молитва. . .“, с. 105 сл.

⁴⁶ Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН, с. 48.

на композицията вниманието на зрителя върху свитъка в ръцете на светеца, а до нимба му, в просторно поле, с едри красиви букви изписва думата „Философ“.

През XVI и особено XVII в. се наблюдава ярко изразена и прогресивно усилваща се тенденция за изтъкването на портретните и историче-



Обр. 4. „Св. Кирил“ от църквата „Св. Атанас“ в с. Арбанаси, Великотърновски окръг. 1667 г.

ските черти на личността на Константин-Кирил. Това се дължи както на общото избистряне на политическото съзнание на българския народ във връзка с разрастването на народноосвободителните борби (Търновските въстания през 1593 и 1683 г., Чипровското през 1688 г. и др.), така и на по-изобилното в сравнение с XV в. проникване в България на печатни, предимно руски книги, в това число и ерминии.⁴⁷ Св. Кирил все по-често се изписва самостоятелно, а не в сцената „Мелисмос“, както е обичайно за смесения образ (Лява Река, Алино, Добърско). Наблюдава се връщането към първоначалния образ на архиерей-книжовник — в лицева стойка, без шапката на Кирил Александрийски, с високо чело и в старчески облик, който е цялял да подчертае мъдростта на Константин-Кирил, умрял в действителност на 42-годишна възраст (Алино, Добърско и др.). Забележително е, че този облик на дълбок старец, препоръчван от ерминииите за Константин-Кирил,⁴⁸ отговаря и на народните пред-

⁴⁷ Б. Ст. Ангелов. Кирил и Методий в славянските печатни книги от X—XVII век. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963, Сб. в чест на Кирил и Методий, с. 365.

⁴⁸ В ерминииите неизменно се препоръчва светецът да се рисува стар, с много посивяла, накрая раздвоена брада: „... учител Словенски, Кирил философ: много сив, брада обикновена, като на Никола, риза с кръстове, а в дясната ръка с евангелие, а

стави за образа му, запазени в някои от писмените паметници (Солунската легенда, житията на св. Кирил) (обр. 4): „И тако поживь и чудеса створь, в старости добрь к господу отиде“, „И в старости глубоце с миром успе“, „... и в стигнали до край старини, напуснал сегашния временен и тягостен живот“⁴⁹. В някои от църквите освен старческата възраст има и други любопитни отклонения от обичайната за Кирил Александрийски иконография. Например образът на св. Кирил Философ от Лява Река чрез гордата и независима стойка на светеца и с характерния израз на лицето внушава идеи, твърде далечни от християнското смирение, а текстът върху свитъка му, където между славянските думи ясно се чете гръцката дума *Δόξα* — слава, може да бъде изтълкуван като славословие за Константин-Кирил и делото му. В Алино зографът е нарисувал св. Кирил даже с мастилница в ръка — изключително интересен детайл, който не само подчертава просветната дейност на Константин-Кирил, но и ясно сочи приемственост от по-ранните паметници, съотв. миниатюрата от руския Кьонигсбергски летопис (XV в.), където Кирил и Методий са представени в иконографията на евангелистите. Все по същото време смесеният образ на Константин-Кирил (св. Кирил) се появява и в композиционна връзка с Методий (Долна Бешовица)⁵⁰ и с Климент (Струга),⁵¹ което идва да подкрепя мнението ни, че образът на светеца с името Кирил или Кирил Философ в иконографията на Кирил Александрийски е всъщност образът на славянския просветител Константин-Кирил Философ. Показателен е също фактът, че в църквата при Долнобешовишкия манастир в непосредствена близост до апсидата, където са поместени образите на Кирил и Методий, са нарисувани римските папи, между които и Адриан II (867—872), посрещнал солунските братя в Рим през 867 г.

Еволюцията на смесения образ продължава и през XVIII в., въпреки че още в началото на XVII в. в декоративно-монументалната ни живопис срещахме образа на Константин-Кирил в избистрената първоначална иконография (Добърско, 1614). Твърде показателен е например образът на св. Кирил от църквата „Св. Георги“ в Арбанаси (1710) (обр. 5), където най-интересното за нас е отворената книга в ръцете на светеца, който е нарисуван в апсидата, в сцената „Мелисмос“, заедно с великите отци-литургисти. Последните държат разгърнати свитъци с четливо написан текст, а върху книгата на св. Кирил текстът е заменен с редове точки. Ще трябва да мине повече от столетие, докато се установи новата „възрожденска“ иконография на Кирил и Методий, когато върху разгърнатия свитък в ръцете им неизменно ще се изписва славянската азбука, а върху

лявата моляща се“ (Софийският Новгородски списък, XV в.); „Много посивял, брада като на Василий Кесарийски, накрая раздвоена, сива, риза с кръстове, омофор, евангелие...“ (Барановският подлинник, XVII в.); „Сив, коси обикновени, малък лоб, брада като на св. Василий, на края раздвояваща се, риза светителска“ (Ярославският подлинник, XVII в.) и др. Вж. А с. В а с и л и е в. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 411; В. И в. П а н д у р с к и. Поглед върху иконографията на св. братя Кирил и Методий. — Духовна култура, 1953, № 5/7, с. 53.

⁴⁹ Д. П е т к а н о в а - Т о т е в а. Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, с. 87.

⁵⁰ А с. В а с и л и е в. Църкви и манастири из Западна България, с. 83; Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство, с. 425.

⁵¹ И. В а с и л и е в а. Цит. съч., 419—424.



Обр. 5. „Св. Атанасий Великий и св. Кирил“ от църквата „Св. Георги“
в с. Арбанаси, Великотърновски. окръг. 1710 г.

отворената книга — първите думи от преведеното от тях на славянски евангелие: „В началото бе слово и словото бе Бог“.

Обстоятелството, че св. Кирил, съотв. Константин-Кирил Философ, се явява в нашите късносредновековни стенописи без Методий, е смущавало някои изследователи, като им е пречело за правилното решаване на въпроса за образа му в средновековната ни живопис. В случая не бива да се пренебрегват данните от славянската книжнина, които показват, че Константин-Кирил през всички векове се споменава значително по-често от Методий, а през определените епохи (XV—XVI в.) упоменанията за последния изобщо липсват.⁵² Навсякъде се подчертава ръководната роля на Кирил като творец на славянската писменост, а брат му Методий с редки изключения се споменава само като негов съратник и моравски епископ. Главната причина за това безспорно е традицията, завещана от предишните векове. Подобна традиция, която величае само Константин-Кирил, най-вероятно е съществувала и в изобразителното изкуство и е била предпочитана пред другата, според която солунските братя са се изобразявали заедно.⁵³ Съществуването на тази традиция е било едно от условията да се появи смесеният образ на Константин-Кирил Философ.

Образите на Кирил и Методий, съотв. Константин-Кирил, изписани по стените на средновековните ни църкви, са имали извънредно важно историческо значение. Заедно с книжнината из манастирите те са запазили жив спомена за великото дело на славянските просветители през мрачните столетия на чуждото робство и са своеобразен мост за създаване на образите им през епохата на Възраждането, когато делото и имената на създателите на славянската, сиреч българската, писменост са били привлечени, за да укрепят съзнанието на българската народностна общност в борбите за духовна и политическа свобода и процеса на формирането на нацията. В делото по опазването на образите на славянските просветители видно място принадлежи на изкуството и книжнината на средновековна Русия.

⁵² Б. С т. А н г е л о в. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII век, с. 363.

⁵³ В декоративно-монументалната живопис от по-ранните изображения на Кирил и Методий, представени заедно, познаваме само образите от църквата „Св. Георги“ в Старо Нагоричино (1313—1318) — вж. Н. П. К о п д а к о в. Цит. съч., с. 136.

А. И. КОМЕЧ (СССР)

**РОЛЬ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ В НОВГОРОДСКОМ
СТРОИТЕЛЬСТВЕ НАЧАЛА XII В. (ГЕОРГИЕВСКИЙ СОБОР
ЮРЬЕВА МОНАСТЫРЯ)**

В первой трети XII в. каменное строительство в Новгороде ведется почти исключительно на средства князя. Храмы возводятся друг за другом: 1099—1103 гг. — Благовещения на Городище, 1113 г. — закладка Николо-Дворищенского собора, 1119 г. — Георгиевского собора Юрьева монастыря, 1127—1130 гг. — собор Иоанна Предтечи на Опоках, 1135 г. — закладка церкви Успения на Торгу. Подобная очередность может свидетельствовать о последовательной работе одной артели, которая скорее всего была княжеской. Из этого ряда выпадают собор Антониева монастыря и два Федоровских храма (на Софийской и Торговой сторонах). Собор Антониева монастыря (1117—1119 гг.) несомненно ориентируется на княжеские постройки, быть может, он не случайно возникает в промежутке между строительством Никольского и Георгиевского храмов и заканчивается в 1119 г., когда закладывается собор Юрьева монастыря. Сведения о строительстве Федоровских церквей остаются пока непроверенными археологически, но все же и они связываются с князем и его кружением (не случайно оба посвящены святым-воинам).

Княжеские сооружения определили лицо Новгорода, причем два храма были выстроены князем на своих усадьбах, а один — в своем монастыре. Приезжающих в город от Ильменя встречали Георгиевский и Благовещенский соборы, в самом городе по обе стороны Волхова стояли пятиглавые София и Никольский собор, с последним рядом поднимался Иоанновский храм.

Как и в русских удельных княжествах XII в. основой нового строительства Новгорода стала традиция киевской архитектуры конца XI в., основным типом — крестовокупольный храм с закомарным завершением фасадов, хорами и лестничной башней. Вполне вероятно, что ядро строительной артели Мстислава составили мастера из окружения его отца, Владимира Мономаха. Однако в Новгороде не менее актуальным оказалось и подражание формам главной городской святыни — Софийскому собору. Последний оказался авторитетным образцом, определившим перетолкование южной традиции. Внимание к прошлому, проявляющееся в княжеских постройках, связано не только с чисто художественными намерениями. В период стремления новгородского вечевого государства

к самостоятельности и независимости повторение старых форм воспринималось, вероятно, как попытка создать хотя бы иллюзию сохранения власти князей прежнего времени.

Среди уцелевших памятников начала XII в. центральное место занимает Георгиевский собор Юрьева монастыря. В последнее время раскопками М. К. Каргера были вскрыты остатки церкви Благовещения на Городище.¹ При этом выяснилось, что по схеме плана она аналогична Георгиевскому собору, а по размерам и пропорциям — Никольскому. Стало очевидным постоянное употребление одного и того же типа храма. Георгиевский собор можно рассматривать как его наиболее глубокое и в то же время оригинальное истолкование. Ему нет равных среди остальных зданий по размерам, он превосходит их все смелостью и осмысленностью композиционного замысла.

„Лета 6627 заложил церковь каменну князь великий Мстислав св. Георгия в монастыре Юрьеве; а совершил ею великий князь Всеволод, сын Мстиславичь, Гавриил; а освятил ею в лето 6648, месяца июня, на память св. апостол Петра и Павла при игумене Исаяи; а зачатая бысть при игумене Кирьяке; а мастер делал Петр, церковь о трех верхах.“²

Георгиевский собор заложен в размер Софии Новгородской (рис. 1). В обоих зданиях одинакова толщина стен, которую можно принять за m — малый модуль плана, в обеих сторона подкупольного квадрата равна $5m$.³ Однако в то время как боковые нефы Софии равны половине центрального, в Юрьеве их ширина достигает $3m$. Помимо желанья превзойти размеры образца, сделать храм просторнее, в этом проявляются планыые соотношения построек начала XII в.: планы храмов вписываются в равные по ширине центральному нефу параллельные полосы, в боковых умещаются малые нефы в сумме с толщиной столбов и стен. Для Юрьевского собора это и дает ширину малых нефов в $3m=5m-m-m$. В Благовещенском и Никольском соборах пояс равен $4m$, отсюда малые нефы равны половине центрального $4m-m-m=2m$. В Георгиевском соборе восточный неф перед апсидами равен $2m$ (как в Никольском), хотя остальные имеют размер $3m$. В расширении алтарной части не было необходимости, и здесь применены устоявшиеся соотношения.

Лестничная башня выступает к северу на ширину главного нефа, но, поскольку в этот размер входит и ее северная стена, то диаметр внутреннего помещения и, соответственно, ширина фасадных прясел равны $4m=5m-m$. На северном фасаде храма башня вторгается в зону прилегающего прясла, делая его уже.

План выглядит цельным и несложным, однако уже в нем намечена дифференциация внутреннего пространства. Западная пара опор — это не столбы, а стена, разделяющая нартекс и основное помещение. Хотя

¹ М. К. Каргер. Памятники древнего зодчества. — Вестник АН СССР, 1970, № 9, 79—85.

² Несохранившаяся надпись на стенах собора, послужившая основой известия Новгородской третьей летописи, см. Н. М. Карамзин. История государства российского. Т. II. СПб., 1892, с. 89, прим. 225, а также С. Н. Азбелев. Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960, с. 106, 109—110. Дата основания собора — 6627 (1119) год — указана правильно, дата окончания — ошибочно, скорее всего следует читать 6638 (1130) год.

³ Пропорции плана указываются по К. Н. Афанасьеву. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961, рис. 48.

прорезающие ее арки весьма широки, все же как поперечная граница отдельных пространств она вполне ощутима. Нартекс противопоставлен храму и своей ориентацией, ибо он перекрыт цилиндрическим сводом по

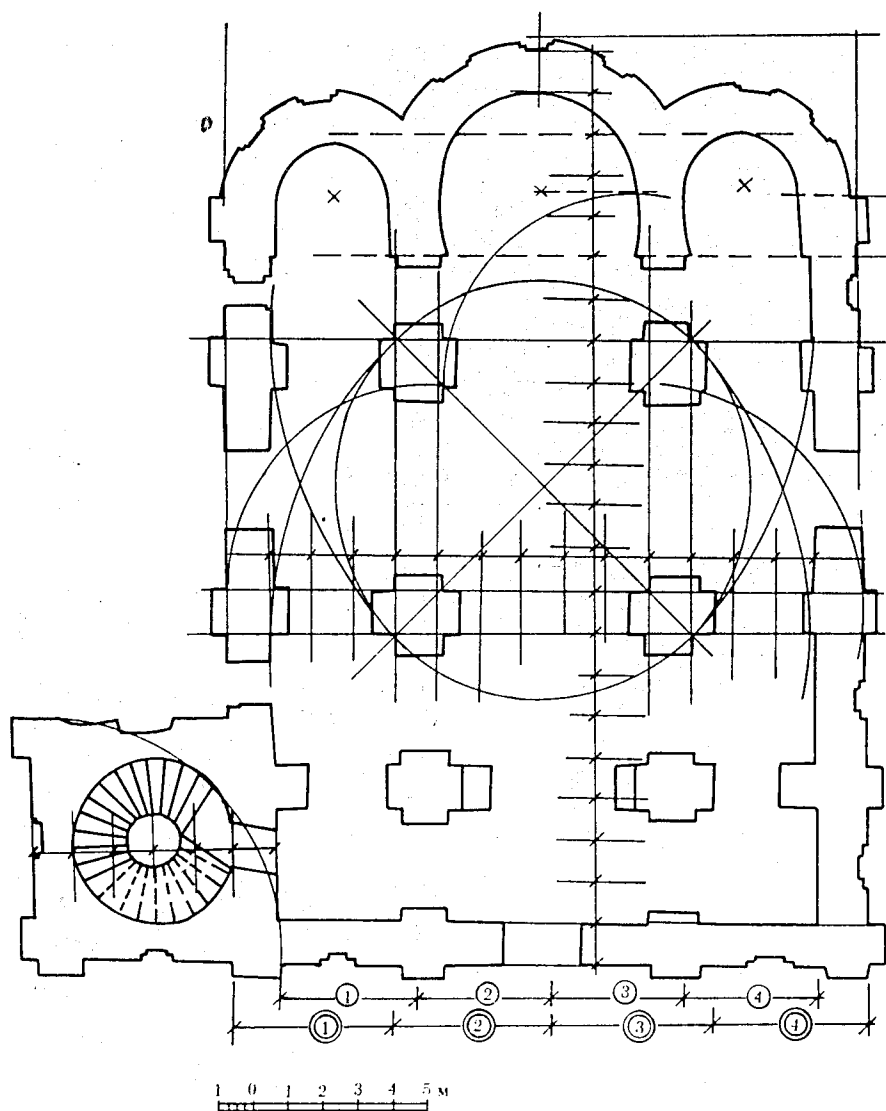


Рис. 1. Георгиевский собор, план (по К. Н. Афанасьеву)

оси север—юг (рис. 2). По схеме деления плана нартекс равен западному малому нефу, но из-за неточности разбивки он оказывается несколько уже.

Из нартекса в храм ведут три арочные проема. Большой средний прорезан строго по оси главного нефа; меньшие проемы смещены с осей бо-

ковых нефов к центру здания, в то время как находящиеся за ними к востоку арки над боковыми нефами придвинуты к стенам храма. Движение идет не к подкупольному квадрату, а вокруг него. Такое ощущение поддерживается смещенностью с оси нефов и некоторой развернутостью



Рис. 2. Георгиевский собор, нартекс, вид с юга на север

окон боковых апсид, видимых в перспективе даже из нартекса (рис. 3). Симметричность плана свидетельствует о сознательности подобного пространственного решения. Можно думать, что София и здесь послужила



Рис. 3. Георгиевский собор, северный неф, вид на восток

мастерам образцом, поскольку ее крайние нефы действительно обходят центральное крестообразное пространство. Интерьер трехнефного Георгиевского собора зрительно усложнен выразительностью, характерной для пятинефных построек.



Рис. 4. Георгиевский собор, юго-западная ячейка под хорами, своды

В своем движении с запада на восток боковые нефы неоднородны, их средние ячейки являются рукавами основного креста, они ориентированы скорее на центральное пространство, нежели к апсидам. Ячейки между рукавами креста и нартексам также соотносены с подкупольным пространством. Их перекрывают коробовые своды по оси запад—восток (рис. 4). Эти своды опираются на стены и обращенные к западной ветви креста арки, последние поднимаются до пят этих сводов. Арки в сторону северной и южной ветвей могли бы быть подняты выше — до шельх сводов. Но тогда бы движение по оси восток—запад пересекло рукава креста, нарушив центричность композиции. Избегая подобного впечатления, мастера опускают арки до основания сводов. Образовавшиеся люнеты увеличивают плоскости стен, формирующие рукава креста, а сами ячейки несколько обособляются, становясь скорее угловыми, а не боковыми. Проемы арок в рукавах креста остаются одинаковыми по высоте, окружая однородным поясом среднее пространство и тем самым также соответствуя основной композиционной идее.

Апсиды собора имеют подковообразные очертания, от заплечиков они расширяются до величины нефов перед ними. В Софийском соборе не было заплечиков, ширина нефов определяла ширину апсид. В храмах Киева и Чернигова, откуда была заимствована Новгородом традиция строительства начала XII в., апсиды всегда уже нефов на двойной выступ за-

плечиков. В Новгороде в соответствии с новым канонem стали делать эти выделяющие апсиды уступы, однако, оглядываясь на Софийский собор, сводили их к востоку на нет. Кроме Георгиевского собора, так сделано в Николо-Дворщенском.



Рис. 5. Георгиевский собор, хоры, вид из северо-западного угла

В Софийском соборе, хотя заплечиков не было совсем, конхи апсид были устроены ниже примыкающих сводов, их лицевые арки образовывали значительный уступ. Этот уступ подражал формам Киевской Софии, где он был следствием ступенчатого построения основного объема. Отзвуки его можно видеть в Георгиевском соборе, где узкие заплечики апсид приобретают значительно больший вынос при огибании конх.

Необычной в плане собора является смещенность наружных восточных лопаток. Они не совпадают с заплечиками апсид, будучи немного сдвинутыми к востоку. Может быть — хотя это не более, как предположение — и здесь Софийский собор был причиной, ибо длина боковых фасадов обонх храмов (без апсид) оказывается одинаковой.

Над нартексом и западными ячейками храма находятся хоры. Как и в Никольском соборе, их высота над полом храма приравнена аналогичному размеру Софии. Значительная удаленность от нижней зоны как бы обособляет действия находящихся на хорах, хотя именно здесь никаких отделяющих от основного помещения перегородок не существует. Западный неф (над нартексом) никак не выделен. Верхняя часть здания имеет вид единого пространства, пронизанного крестчатыми опорами (рис. 5). Все ячейки хор перекрыты коробовыми сводами, расположенными по оси запад—восток, что также ориентирует их на центральное пространство. Все же в этом движении есть известная неодинаковость. Сред-

няя часть хор полностью раскрыта в главный неф, северная же и южная (в малых нефах) несколько обособляются люнетами над арками и малой юго-западной главой (рис. 6). Это как бы зоны, подготовленные к размещению приделов.



Рис. 6. Георгиевский собор, юго-западная ячейка хор, своды

Одинаковость высот хор Георгиевского, Никольского и Софийского соборов является, с большой вероятностью, следствием специального заказа, и заказа притом княжеского. В русских храмах XI в. (в том числе — в Софии Новгородской) хоры порождены социальной дифференциацией молящихся, избранностью находившегося на хорах князя. В новгородских памятниках начала XII в. консерватизм композиционный есть косвенное отражение борьбы за сохранение как бы прежней авторитетности и „высоты“ князя. В Никольском соборе это приводит даже к затесненности хор — сам храм заметно ниже Софии, поэтому хоры оказались загнанными под своды и довольно низкими. В Георгиевском соборе увеличенность плановых размеров позволила мастерам сделать храм выше. Хотя верхняя часть здания и здесь меньше нижней, все же разница между ними незначительна.

Повышение хор (их высота около 9 м, в Никольском соборе менее 6 м) привело к особым соотношениям в построении верхней части стен. Завершающие храм своды начинаются на высоте шести метров над хорами (что равно расстоянию между центральными столбами). Окна второго яруса обычно поднимаются до пят сводов (Софийский и Никольский соборы). Если бы сделать также в Георгиевском соборе, то высота окон достигла бы пяти метров. Окна прорезаны более низкими, они доходят лишь до пят поддерживающих своды малых арок. Над ними изнутри об-

разовались высокие глухие люнеты, которым снаружи соответствуют подобные же тимпаны закомар.

Своды рукавов креста имеют чуть пониженные очертания, в основания сводов немного врезаются поддерживающие их малые арки. Подобные соотношения выдают стремление сгладить, ослабить заложенную в самой системе крестово-купольного здания пирамидальность композиции, желание придать пространству скорее кубовидный, а завершению — более горизонтальный, а не поступенный характер. Эти приемы находят аналогии опять-таки в Софийском соборе, в начале XII в. они являлись, вероятно, сознательным подражанием, ибо встречаются и в Никольском соборе, и в соборе Антониева монастыря.

Венчает пространство храма глава, восемь окон ее широкого барабана расположены равномерно, в соответствии с основными осями плана.

В целом интерьер собора отличается подчеркнутой пространственностью, ибо из каменной структуры убрано все лишнее (рис. 7). Зодчие не терпят пассивных участков кладки, стеновые поверхности оставлены лишь там, где мастера стремятся к определенному разграничению зон. Показательно, что простенки между апсидами почти уничтожены большими проемами, хотя верхние не имеют никакого практического назначения.

Принцип охватывания и осенения пространства — основной принцип византийской архитектуры — сохраняет свою определяющую роль в Георгиевском храме. Стены, столбы и своды выглядят частями единой довольно массивной оболочки, пронизывающее их движение зрительно всегда обратимо: поднимаясь снизу, оно продолжается арками и сводами, спускается снова вниз и отсюда оно может снова вернуться вверх и там трансформироваться в движение горизонтальное, огибающее. В интерьере нет никаких карнизов или прокладок шиферных плит, поэтому нигде горизонтали не прерывают линии и плоскости поднимающихся объемов.

Из-за подражания размерам Софийского собора выразительность осенения пространства и криволинейного ритма интерьера дополняется и видоизменяется ритмом прямолинейного вертикального движения. Оно пронизывает весь организм и оно не бесплотно, ибо порождено динамикой подъема мощных крестчатых столбов, сильным выступом лопаток и подпругных арок. Пропизанность форм энергией сочетается с логичностью, отчетливостью общей композиции. Волевая детерминированность структуры, темп ее развития столь ощутимы, что зрительное восприятие человеком этого храма каждый момент провоцируется, непрерывно продолжается. Обычный для византийского эстетического канона переход от зрительного созерцания к духовному, внутреннему подобной активностью скорее затрудняется. Настойчивость такого рода кажется больше связанной с княжеской средой, с ее тяготением к пышности и зрелищности, нежели с монастырским укладом. Огромный собор явился центром монастыря, основанного, судя по всему, Мстиславом и Всеволодом рядом с только что отстроенной резиденцией на Городище; во второй половине XII — начале XIII вв. он стал местом погребения князя и близких ему лиц (а не София — как это было в XI в.). Размеры и совершенство храма обусловлены, очевидно, княжеским заказом, а не требованиями только что образованного монастыря. Высокие обширные хоры с лестничной башней предназначались скорее всего для князя и его окруже-

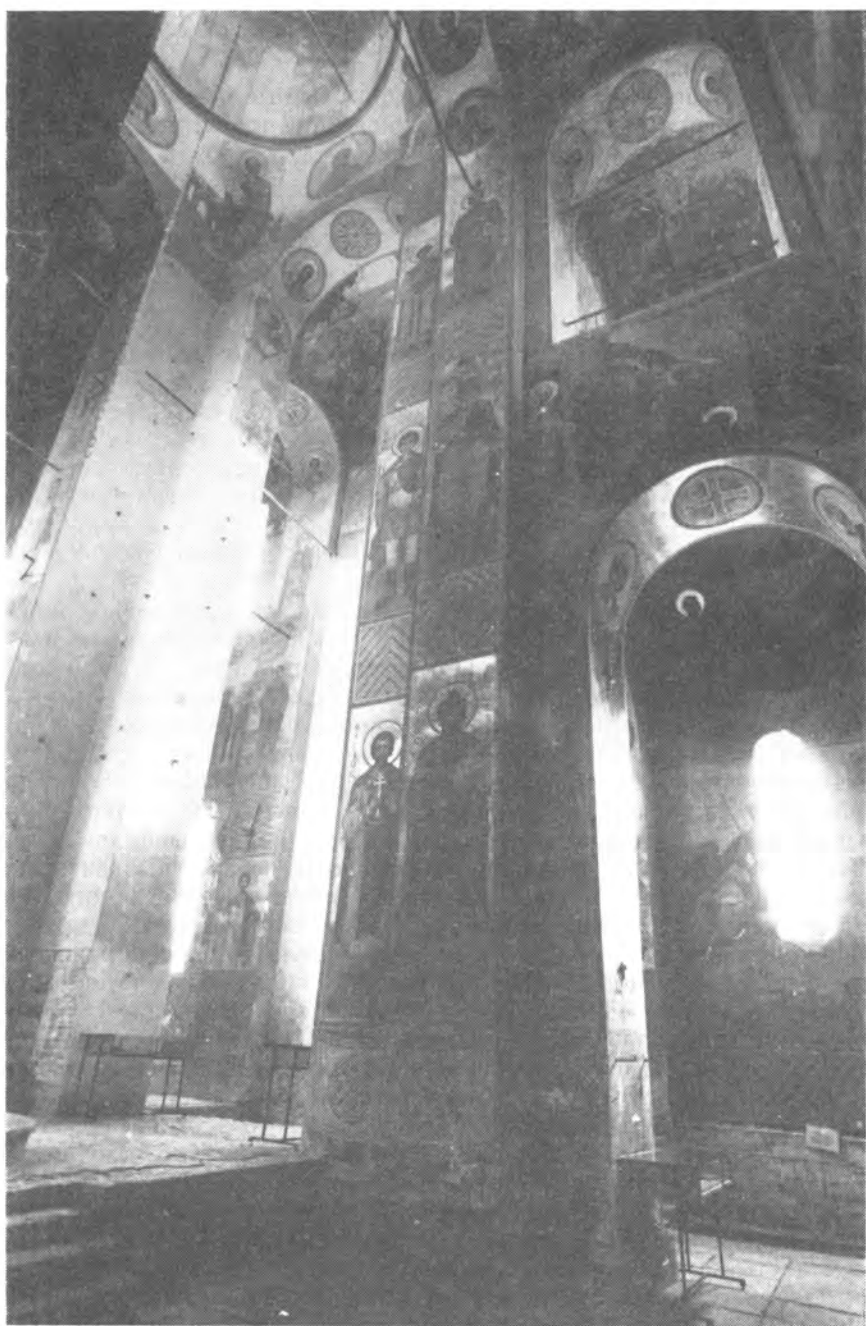


Рис. 7. Георгиевский собор, интерьер, общий вид

ния, а не для монахов, в глазах которых выделение в особую группу было бы достойной осуждения гордыней.

Вертикальное движение форм не связано, однако, с вертикализмом как принципом организации и с прорывом к более экспрессивной ма-

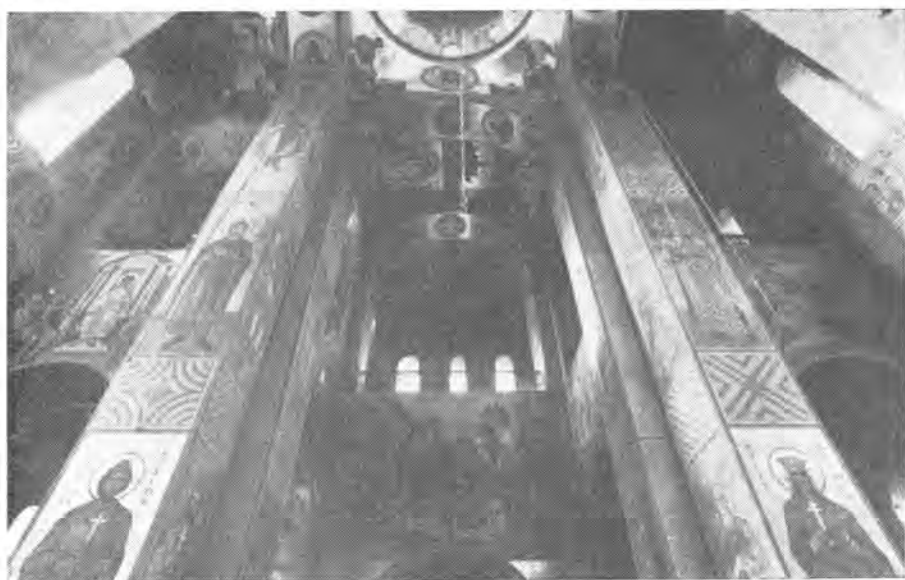


Рис. 8. Георгиевский собор, интерьер, вид на западную часть

нере эмоционального высказывания (рис. 8). Угловые части собора поднимаются так же высоко, как и центральная, все пространство однородно, оно охвачено, успокоено и гармонизовано движением арок и сводов. Ощущение духовной дисциплины и „умного“ созерцания столь велико, что интерьер выглядит даже чуть холодноватым, отвлеченным в своем воздействии, как бы очищенным от разнообразия и непосредственности эмоций обычного восприятия.

В согласии с византийской традицией масштаб форм остается наибольшим вверху — барабан главы, мощные подпружные арки, высокие верхние окна и высокие люнеты над ними. Этим гасится энергия вертикальных движений, к тому же среди последних нет ни одного, которое не переводилось бы в движение огибающее. Горизонтальными ровными поясами обходят пространство хоры, арки нижнего и верхнего ярусов, расположенные сообразно основной структуре окна.

Весьма показательно отсутствие интереса к вертикальным группировкам в двух случаях. В торцах северного и южного рукавов креста окна размещены парами друг над другом. Казалось бы — при такой высоте этих внутренних „прясел“, их центричности, подчеркнутой осевым расположением дверных проемов, пары окон получают вертикальное согласование. Однако разница размеров, пропорций, смещения осей окон столь бросаются в глаза, что вертикальной связи не образуется, пары остаются

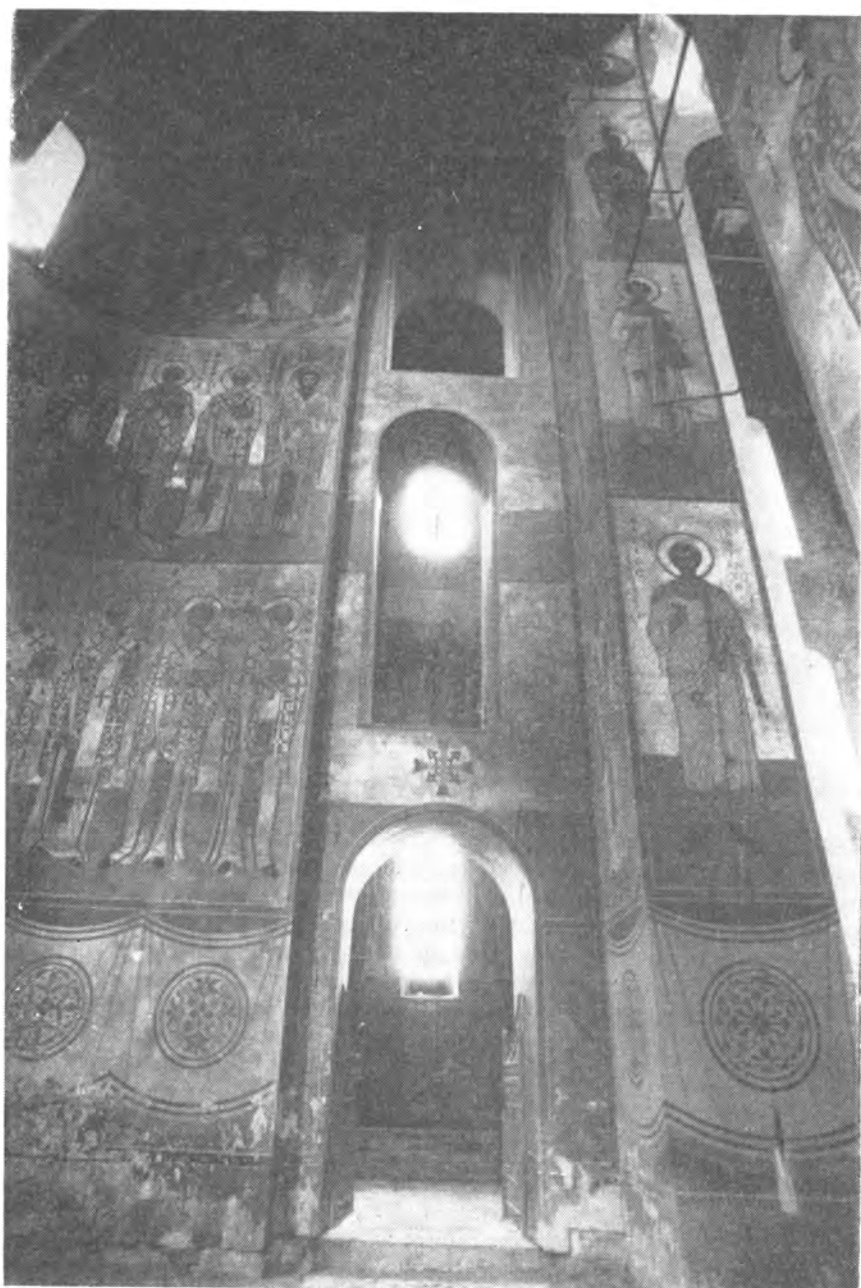


Рис. 9. Георгиевский собор, центральная абсида, южная сторона

только горизонтальными. Еще поразительнее пренебрежение соотношения в проемах межалтарных стен, где разрыв единого движения выглядит даже намеренным (рис. 9).

Заканчивая описание интерьера храма, надо сказать несколько слов о молебне в главе лестничной башни (рис. 10). Она предназначалась,



Рис. 10. Георгиевский собор, глава лестничной башни, интерьер

вероятно, для князя. Из ее окон хорошо видны Новгород и Городище, сами же окна — их восемь — прорезаны неравномерно, простенки по сторонам восточного окна сделаны наибольшими. Поскольку на остальных простенках расположены фресковые изображения отдельных святых (в том числе на ближайшем левом — св. Георгия), а на упомянутых — Одигитрии и Пантократора, то можно предположить сознательное увеличение простенков еще в процессе строительства для размещения основных сюжетов будущей росписи.

Вид собора извне в основном определен его внутренней структурой, ею вызвано расположение окон опоясывающими храм рядами, между которыми такими же рядами проходят ниши (рис. 11). Можно отметить лишь некоторые группировки форм, вызванные специальным вниманием к внешнему облику здания. В центральных пряслах северного и южного фасадов окна и ниши образуют пары, что противоречит киевской традиции (в памятниках которой в центре фасадов всегда по три окна), но аналогично Софии Новгородской. В последней пары окон понижены по отношению к проемам остальных прясел, на фасадах Георгиевского собора эффект подобного понижения создается расположением промежуточной пары проемов между верхними окнами и порталами. Четное число как бы

децентрализует фасады, содействуя ритмической непрерывности огибающего храм движения по поясам (рис. 12). Нельзя не отметить простоту и, одновременно, дерзкую решительность, с которой зодчий включил в западный фасад лестничную башню, создав небывалую по размаху и им-



Рис. 11. Георгиевский собор, общий вид с юго-востока

позантности асимметричную, но вместе с тем поразительно цельную композицию.

В своем стремлении уничтожить глухие поверхности стен зодчие на боковых апсидах располагают ниши не только по оси окон (как в Никольском соборе), но и второй цепочкой, ближе к углам храма (рис. 13). Ниши рядом с окнами укорочены — хотя неясно, для чего. Смещение окон с осей малых нефов и расположение их в два яруса (в Никольском соборе был один ярус) связаны, вероятно, также с влиянием форм Софийского собора.

Два яруса окон апсид становятся правилом в новгородских памятниках XII в., такое деление предполагает два пояса фресковой росписи над нижними окнами — в то время как в киевских и черниговских памятниках помещался лишь один. Быть может, именно подражание Софии, переданное через формы Георгиевского храма, создало ту необходимость поиска и усложнения росписи центральной апсиды, которая привела к возникновению композиции из двух зон святителей (Благовещенская церковь на Мячине). В центральной апсиде Георгиевского собора внизу прорезано три окна, вверху — два, глухая стена между ними оставлена, вероятно, для определенной живописной композиции — иначе ее объяснить трудно.



Рис. 12. Георгиевский собор, общий вид с юго-запада



Рис. 13. Георгиевский собор, общий вид с востока

Особенностью собора являются большие, глухие тимпаны закомар, окаймленные двумя идущими от лопатки к лопатке уступами (рис. 11). Их появление связано с уже отмеченным увеличением зоны над хорами. Окна поднимаются не до оснований сводов, а до пят поддерживающих своды арок. Уступы же традиционно начаты от уровня завершений окон, закомары оказываются соответствующими не только сводам, но поясу сводов и арок, чем и объясняется вытянутость их очертаний. Любопытно, что с подобной пропорциональной задачей столкнулись на сорок лет позже зодчие Андрея Боголюбского — и они решили ее также (Успенский собор во Владимире, церковь Покрова на Нерли). Гладь тимпанов нигде не нарушена окнами, лишь в центрах северного и южного фасадов помещено по одной нише. Вместе с высокими верхними окнами такие закомары создают ощущение возрастания масштаба в верхних частях собора, обостряют восприятие больших размеров здания, делают его грандиознее.

При большой общей высоте и энергии развития форм в соборе и снаружи нет намека на вертикализм как принцип организации художественной формы. Храм остается мощным, широким, это весомый куб с равномерной динамикой подъема и в центре, и на периферии. Широкие главы не имеют резкой дифференциации по высоте, две из них поставлены над угловыми компартиментом. Разница уровней закомар как бы сглажена из-за пониженных очертаний центральных сводов. Западный фасад продолжен поставленной с ним в линию лестничной башней, поэтому при взгляде с юго-запада храм кажется еще более широким, как бы квадратным в плане.

Зодчие внимательны к горизонтальному ритму проемов — по поясам, в верхних окнах это специально подчеркнуто шиферными плитами подоконников, но они поспешному равнодушны к вертикальным связям. Окна и ниши друг над другом в пряслах размещаются небрежно, смещения от строгих осей столь же очевидны, сколь случайны. Даже группировки в центральных пряслах с верхней как бы замыкающей нишей не имеют органического ритма. Высота окон строго выдерживается внутри поясов, но в пряслах чередование размеров выглядит несогласованным, следующим лишь внутренней структуре. Ширина окон меняется вне всяких закономерностей — лучший пример тому три центральных окна западного фасада, разительно „не желающие“ образовывать центрическую группу, хотя число их само по себе выбрано из соображений строгой симметрии.

Пренебрежение согласованием деталей достигает кульминации в распределении проемов малого барабана. Необычно уже их количество — шесть, но главное — они не согласованы ни с одной осью композиции храма или прясел западного и южного фасадов. Число окон связано, быть может, с размерами главы. В Софии и Никольском соборе, где малые главы в два раза уже центральных, число окон тоже сокращается вдвое — не восемь, а четыре. Следовательно, при разных окружностях барабанов простенки по ширине остаются почти теми же. В Георгиевском соборе внутренний диаметр барабана не половина, а $\frac{3}{5}$ центрального. Возможно, что именно поэтому зодчие поместили здесь не четыре, а шесть окон, ибо в противном случае простенки бы оказались явно увеличенными. Последнее обстоятельство повлекло бы за собой заметную разницу в ароч-

ных завершениях барабана, арочки над окнами оказались бы выше арок над простенками, что для мастеров, пока еще придерживавшихся структурных, а не декоративных принципов, было невозможно.

Известная случайность проскальзывает и в ширине малых прясел, они почти все неодинаковы (из-за рассмотренных выше плановых соотношений). Лишь на западном фасаде они образуют симметричную пару, но примыкание лестничной башни тут же нарушает строгое равновесие, целое получает на редкость индивидуальный облик.

Все эти несоответствия и „неправильности“ придают памятнику повышенную оригинальность, непредсказываемость в каждой части, мешая превращению отчетливости структурной композиции в однообразный схематизм. Они нисколько не сужают удачу целого. Огромный храм весь структурно собран, спаян перекличкой круговых очертаний, многократно повторенных в венчающих главах, двойных уступах закомар, окон, ниш. Масса камня, сложенная довольно грубо, неровно, как бы приблизительно (рис. 14), на самом деле пронизана и преображена ритмом. Удивительный союз: мощного, вещественного, конкретного и мудрого, нематериального, отвлеченного — с поразительной откровенностью и смелостью подан в архитектуре собора. Это произведение начального периода и, одновременно, воплощение зрелой системы.

Любопытно, что известное противоречие выразительности самой кладки здания и его форм осознавалось зодчими. Дело в том, что собор сложен из чередующихся рядов грубо отесанных камней и плинфы, причем соседние камни часто разделены плинфами (что напоминает кладку греческих памятников этого времени, хотя оба явления вряд ли связаны между собой). Горизонтальные полосы кладки как бы соответствуют отмеченному невертикализму собора, однако они настолько бросаются в глаза и так противостоят структурному ритму здания, что забывают выразительность основных членений, последние просто плохо видны.⁴ Поэтому стены собора были сразу оштукатурены, ниши покрыты росписью, радиальная кладка арочных проемов выявлена и почеркнута раскраской.

В этом проявились стремление контролировать внешний облик здания и желание выделить в нем логику основной структуры, замаскировав выразительность производственную, стихийную. Здесь — и уже в который раз при анализе собора — снова возникает ощущение отважной и индивидуальной творческой воли, определяющей и замысел, и его воплощение. Георгиевский собор наделен собственной физиономией в той мере, которой обладают лишь лучшие произведения обычно имперсонального по своему духу средневековья. И думается, что не бесстрашие хрониста, но потрясенность и восхищение незаурядностью зодчего водили рукою того человека, который впервые записал: „...а мастер делал Петр“.

Индивидуальность Георгиевского собора столь велика, что возникает ощущение даже некоторого новаторства. Такой оттенок, несомненно, существует в природе архитектурных форм собора, — но лишь в соединении с чем-то, ему противоположным и доминирующим. Как историко-

⁴ Фотографии собора с отлетевшей штукатуркой хранятся в Научно-исследовательском музее архитектуры им. А. В. Щусева.

художественный феномен, этот памятник можно оценить верно, если, наряду с ощущением высокого качества архитектуры и своеобразной дерзновенности многих приемов, дать себе отчет в традиционности общей композиции и основного комплекса воплощаемых идей. Собор остается в



Рис. 14. Георгиевский собор, южный фасад, фрагмент

русле тех традиций византийской архитектуры, которые отобрал и развил Киев XI столетия. Особое положение Новгорода среди русских земель в начале XII в., повторяющее ситуацию конца X — начала XI вв., когда новгородские князья как бы преемственно становятся великими князьями киевскими, возобновило, очевидно, в Новгороде традиции великокняжеской культуры. Отсюда пафос грандиозного, зрелищно активного, вкус к крупному мерному расчленению архитектурной формы, отсюда же и прямая ориентация на местный Софийский собор. Но здесь же и источник ощущения исчерпанности, невозможности представить развитие повторяемой системы.

С точки зрения эволюционной, Георгиевский собор есть единственный памятник — как бы собранный внутри и в конце консервативного для XII в. течения сгусток творческой воли, которая сумела обновленно интерпретировать выразительность традиционных форм и сделала это с блеском, но ничем не была побуждаема к поискам действительно нового в искусстве.

Г. В. ПОПОВ (СССР)

**ТВЕРЬ, ВИЗАНТИЯ И ЮЖНЫЕ СЛАВЯНЕ В XIV — НАЧАЛЕ XV ВВ.
(К ИЗУЧЕНИЮ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ТВЕРИ
XIV—XV СТОЛЕТИЙ)**

Искусство Твери за XIV в. известно по единичным и случайным памятникам. Из них самые значительные связаны непосредственно или косвенно с расцветом Тверского княжества на рубеже XIII—XIV вв., часть других — с периодом оживления художественной жизни в середине столетия. Изучение этих памятников ставит перед специалистом серьезные трудности (поскольку важнейшие произведения местного искусства погибли), однако его исходные посылки сравнительно ясны: они определяются предыдущим развитием отечественного искусства, преимущественно XIII в., и лишь в отдельных случаях (Хроника Георгия Амартола; ГБЛ, ф. 173, № 100) — следованием древнейшим, не русским в основе, источникам под впечатлением стиля все того же XIII столетия).

От XV в., точнее конца XIV — середины XV вв., дошло больше произведений живописи, прикладного искусства, орнаментированных рукописей из самой Твери, других городов и порубежных территорий княжества. Детальному исследованию, выяснению степени и характера преемственности по отношению к бытовавшим в Твери XIV в. традициям должна предшествовать их классификация на столичные и провинциальные, которая позволила бы наметить главенствующую для XV в. линию.

Степень сохранности художественного наследия осложняет поставленную задачу. Базой для ее решения может стать только скрупулезный анализ духовной и культурной жизни Твери указанного времени. Первостепенную важность при этом приобретает уточнение расстановки сил на рубеже XIV—XV вв., так как культурно-художественные процессы за данный период определили последующее развитие русского искусства. Есть и другая причина, заставляющая сосредоточить внимание на десятилетиях конца XIV и начала XV вв.; на них приходится начало второго подъема Твери, завершившегося в третьей четверти XV в. одновременно с угасанием ее самостоятельности. Отрезок времени, ограниченный концом XIV и серединой (третьей четвертью) XV столетия и представленный наибольшим числом памятников искусства, возможно рассматривать как единый и существенный для оценки истории тверской культуры этап, в котором определяющая роль принадлежит десятилетиям, являющимся предметом настоящей работы.

Выделение проблемы балканских контактов Твери закономерно: изучением материала показало, что именно эти контакты, наряду с провинциально-западноевропейскими, повлияли на многие стороны местного культурно-художественного развития не только в конце XIV — начале XV вв. (это не исключение для Руси), но и на протяжении XV столетия, т. е. в период расцвета национальных форм искусства. Указанный факт ставит Тверь в обособленное положение по отношению к другим древнерусским центрам и, соответственно, выдвигает на первый план названный аспект исследования.

1. Тверь — один из первых „молодых“ городов русского северо-востока, возродившихся после татарского разорения. На рубеже XIII—XIV вв. она — столица ведущего княжества Северной Руси. В Твери впервые после долгого перерыва возобновляется общерусское летописание и — относительно рано — каменное строительство (1285).¹ Начало подъема сопровождается здесь активной работой по восстановлению церковно-гражданских правовых норм, которая рассматривается в качестве необходимого условия воссоздания русской государственности вообще.² Видная роль в организации этой работы принадлежала, наряду с княжеской властью, образованной в середине 60-х гг. XIII в.³ тверской кафедре. Ее первый епископ Симеон — автор особого Наказания в составе Мерила Праведного, тверского списка середины XIV в. из Троице-Сергиевой лавры (ГБЛ, ф. 304, № 15).

Содержание Мерила отражает единые стремления церковной и светской власти выступить с наиболее притягательной для русского общества эпохи татарского ига программой, благодаря которой Тверь должна была предстать перед современниками исключительным (по уровню приближения к идеалу) носителем правопорядка. Памятник насыщен разнообразными выписками из византийских источников. Но ведущее место в нем занимает вопрос „цесарского“ (соответственно — государственного) „достоинства“ (инстинности).

Другой памятник общественной жизни Тверского княжества эпохи Михаила Ярославича — лицевая Хроника Амартола (ГБЛ, ф. 173, № 100) с выходным портретом князя и его матери. Взаимосвязь списка с местными летописными работами остается неясной. Но обращение к классической традиции ктиторского портрета вполне характеризует направленность претензий тверского двора. Здесь не могли не знать, что труд Георгия Амартола, продолженный в X в., был доведен до 842 г. — начала царствования Михаила III. Предисловие на лл. 16 об. — 17 кончается словами: „ . . . До оумертвия Михаила с(ы)на Феофиля, иже младенцемь ц(а)рствова, правоверною паки б(о)ж(е)ствьным сбором пропева и исправи вероу“ (намек на „восстановительный“ собор 843 г.). За ними следует обращение к читателю. Оборот л. 17 занимает портрет. Таким образом, момент сон-

¹ В настоящее время установлен факт единовременного возобновления каменного строительства в Москве (Н. С. Ш е л я п и н а. К истории изучения Успенского собора Московского Кремля. — СА, 1972, № 1, 207—213).

² М. Н. Т и х о м и р о в. Воссоздание русской письменной традиции в первые десятилетия татарского ига. — В: М. Н. Тихомиров. Русская культура X—XIII вв. М., 1968, 181—182.

³ В. А. К у ч к и н. Особая редакция „Наказания“ Симеона Тверского. — В: Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969, с. 245.

менности в кодексе заостряется, а сходство характеристик, словесной и живописной, становится безусловно подразумеваемым.

В борьбе за приоритет княжества в первые полтора десятилетия XIV в. отводится видное место вопросам церковно-религиозным. Именно благодаря последним Тверь встает на путь регулярных контактов с византийским миром, хотя определившие эти контакты интересы на первый взгляд преследовали узкие цели.

Речь идет о попытке Михаила Ярославича поставить в киевские митрополиты после смерти Максима некоего игумена Геронтия⁴ и последующих сношениях князя и тверского епископа с константинопольским патриархом по обвинению Петра в симонии, что получило отражение в нескольких современных событиям памятниках письменности,⁵ которые нам придется затронуть ниже. Если инициатива Михаила 1306 г. как великого князя владимирского преследовала цель закрепить союзнические отношения с русской митрополией, которых удалось добиться при жизни Максима, то борьба с вновь поставленным Петром была вызвана указанной неудачей и сближением нового митрополита с Москвой. Попробуем уточнить содержание этой борьбы, тесно переплетавшейся с особенностями духовной жизни Твери тех лет и отчасти ее определившей.

Источники начала XIV в. рисуют Тверь блестящим для своего времени центром образованности и культуры. Во втором — первой половине третьего десятилетия здесь проживает несколько выходцев из Византии и православного Востока. Под 1318 и 1323 гг. Повесть о Михаиле Ярославиче Тверском и летопись упоминают об Иоанне Царьградце, Федоре Иерусалимлянине.⁶ К названным лицам следует причислять Фому Сирианова и грека или гречески образованного иеромонаха Нила, о существовании которых известно из приписки к Иерусалимскому уставу 1316—1317 г. (Vat. gr., 784). Все они занимали видное положение. Иоанн являлся духовником Михаила Ярославича и настоятелем тверского монастыря Феодора Тирона и Феодора Стратилата (рис. 1). Федор, по предположению Н. Н. Воронина, был ктитором того же монастыря;⁷ Фома — заказчик, а Нил — писец упомянутого устава, созданного в Феодоровском монастыре. По-видимому, и тот и другой временно состояли монахами данного монастыря или осели в нем окончательно.

Сообщая о смерти Федора в 1323 г., летопись называет его богатым гостем и человеком, „много философии изучена“. Характеристика не дает права считать его „философом“ в византийском смысле, т. е. лицом, окон-

⁴ Глухое упоминание о Геронтии находится в Житии или Сказании о смерти митрополита Петра 1327 г. и соответственно Житии Петра, созданном Киприаном (Макрий, арх. История русской церкви. Т. IV. СПб., 1866, с. 309; ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, 324—325; о датировке первого см.: В. А. Кучкин. Сказание о смерти митрополита Петра. — ТОДРЛ, XVIII. М.—Л., 1962, 66—67.

⁵ Е. Голубицкий. История русской церкви. Т. II, первая половина. М., 1900, 111—115; П. Соколов. Русский архиеп. из Византии и право его представления до начала XV в. Киев, 1900, 237—242; А. Д. Седелников. Следы строгольнической книжности. — ТОДРЛ, I. Л., 1934, 123—136; А. И. Клибанов. Реформационные движения в России. М., 1960, 14—21, 101—104; В. А. Кучкин. Источники „Написания“ Мниха Акиндина. — Археографический ежегодник, 1962. М., 1963, 60—68.

⁶ ПСРЛ, V, с. 209; VII, с. 191, 199; X, с. 189.

⁷ Н. Н. Воронин. Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв. Т. II. М., 1962, с. 145.

чившим константинопольскую школу. Но оценку высокого уровня средневековой образованности она безусловно содержит. О достаточно широком круге интересов, в том числе к переводным и оригинальным греческим памятникам в Твери, свидетельствуют литературно-публицистические со-



Рис. 1. Иерусалимский устав из монастыря Феодора Тирона и Феодора Стратилата в Твери. 1316—1317 гг. Приписка. Vat. gr., 784

чинения, Поучение епископа Андрея, Написание Акиндина, Повесть о Михаиле Тверском игумене Отроча монастыря Александра, наконец, кодексы Мерила Праведного и Амртола. Описывая распространение ханом Узбеком („Озбяком“) мусульманства, Повесть о Михаиле сравнивает плоды его деятельности с пленением Вавилона и Иерусалима „Титом Римским“ и особо останавливается на судьбе Константинополя: „И паки егда Фоце Царьград предасть в руже (бог — прим. а.), также не Фоку любя, но Царьград казня за людская согрешения“⁸. Общая для феодального мировоззрения склонность к широким историко-литературным параллелям (при явном отсутствии масштабного соотношения) нашла место и в Твери — в цитированном отрывке, в упомянутом сравнении императора Михаила III и тверского великого князя. Наиболее отчетлива она — в настойчивой апелляции к „Соломонову строительству“ как эталону покровительства искусству. Тенденция эта, опирающаяся на апокрифически-фольклорный материал и получившая отражение в Амртоле, преемствен-

⁸ Цит. по старшей летописной редакции Соф. I лет.: ПСРЛ, V, с. 208.

но связана с идеологией Киевского и Владимиро-Суздальского княжеств,⁹ но могла активизироваться в Твери под влиянием непосредственных импульсов (вспомним присутствие Фомы Сириянина и Федора Иерусалимлянина). Черты государственно-официальной программы в ней традиционно преобладали.

Причин для обостренного внимания к Византии, ее истории, культуре и духовной жизни православного Востока в начале XIV в., было достаточно. Однако конкретность и повседневность соприкосновения тверичей с греческим и восточноправославным миром исключительны. По всем имеющимся данным, Феодоровский монастырь являлся либо целиком греческо-восточноправославным, либо смешанным по составу. Заметную роль в его быте должны были играть малоазийские аскетические и литургические нормы. В пользу этого говорит не только национальность пребывавших в монастыре и причастных к нему лиц (Федор), но и создание в его стенах греческого списка Иерусалимского устава, древнейшего из возникших в пределах Руси.

При учете сказанного предстает реальным раннее возникновение в Твери общежительных монастырей. „Общим“ именуется Отроч монастырь под 1289 г. в известии о поставлении на кафедру игумена Андрея.¹⁰ Ту же обитель называет „лаврой“ — а по образцу крупнейших (и преимущественно общежительных) монастырей — монах Акиндин в Написании князю Михаилу 1310—1314 гг.¹¹ Косвенное подтверждение общежительности Отроча содержит жалованная льготная грамота первой половины 60-х годов XIV в.¹² Правда, степень „общего жития“ и устройство обителей, что „тянуть к Святей Богородици Отрочью монастырю“, в указанный период остаются неясными.

Появление в Твери общежительных монастырей задолго до реформы 50—60-х годов XIV в. можно объяснить только пребыванием здесь выходцев из Малой Азии и вниманием к организации монастырской жизни со стороны местных властей. Повесть о Михаиле Ярославиче особо отмечает, что князь „паче же любяше черньци, подаа требованиа им“¹³. Устройство и „законность“ быта („предания“) монашества, вероятно, рассматривались составной частью деятельности по возрождению правопорядка — включая аскетически-нравственную традицию — в свете притязаний Твери на первенство, и политическое, и церковное. Стремление местных светских и кафедрально-монастырских верхов видеть в княжестве своего рода идеальный государственно-религиозный центр, оплот благочестия выявляется, как кажется, достаточно отчетливо, если напомнить позиции, с которых выступает Тверь в борьбе с митрополитом Петром.

Из раннего Жития Петра (или Сказания о смерти) и позднейшей переработки Киприана очевидно, что первое посольство в Константинополь с претензиями в адрес митрополита состоялось вскоре после занятия

⁹ Н. Н. Воронин. Указ. соч., 417—422. Соломон привлекает внимание и как олицетворение праведности; см. статью „От премудрости Соломона“ в Мериле и многочисленные ссылки на него (Мерило Праведное по рукописи XIV в. М., 1961, с. 2, 16—20 и сл.).

¹⁰ ПСРЛ, VII, с. 179; X, с. 167; XVIII, с. 82.

¹¹ РИБ, VI, 2 изд. СПб., 1908, № 16 (стлб. 150).

¹² ААЗ, I. СПб., 1836, № 5 (с. 3).

¹³ ПСРЛ, XV, ч. 1, стлб. 40—41.

им кафедры (1308).¹⁴ Главным из обвинений был упрек к симонии — „поставлении на мзде“¹⁵. Оправдание митрополита на Переяславском соборе и вторичная победа, в результате которой Андрею пришлось покинуть тверскую кафедру в 1316 г. и автоматически возвести „хулу“ на главу церкви перед лицом патриарха и священного собора. В этом смысле оценка Жития Петра вполне закономерна.

Послание Нифонта¹⁶ содержит обоснование мотивов тверского посольства, заимствованное из грамоты Михаила: „ . . . Понеже хощещи сам и вси людие твои с всим усердием твердо держати закон Божий“. Указывается и просьба князя — „послати устав и закон“. Приведенные цитаты лишней раз иллюстрируют позиции, с которых выступают тверские власти.¹⁷ Перелом в борьбе за выдвижение на митрополичью кафедру тверского кандидата меняет местную церковную политику. Акцент переносится со сферы административной на монастырскую. Укрепление, говоря условно, теоретической базы монастырского быта должно было, вероятно, поддерживать в глазах современников славу Твери как центра и оплота, но уже благочестия и аскетизма. Такой вывод в состоянии объяснить присутствие здесь группы монахов из Византии и Малой Азии. Не исключено, что они были специально приглашены не позднее 1316—1317 г. Разъяснение получает и миссионерская деятельность связанных с Тверью лиц — упомянутый Федор Иерусалимлянин убит болгарами, проповедуя христианство. Правда, Федор был купцом, и основную роль в его убийстве могли сыграть мотивы отнюдь не религиозного характера — тем важнее в данном случае трактовка эпизода летописцем, отразившая местную идеологию.¹⁸

Сложившаяся в Твери к концу княжения Михаила Ярославича обстановка неминуемо должна была укрепить и сделать популярными мистические учения, а — главное — практику восточноправославного монашества, аскетическое мировоззрение. С крайне аскетических позиций выступает уже Акиндин, автор Написания о поставлении на мзде. Однако его занимают преимущественно вопросы административного порядка и связанный с ними круг проблем о достоинстве иерархов церкви. В дальнейшем внимание аскетически настроенной части общества должны были привлечь и вопросы духовно-религиозной „теории“, что порождалось спецификой сложившейся в Твери ситуации и лежащих в ее основе импульсов (идея „богоизбранности“ Твери проводится в большинстве местных документов XIV в. или излагающих события за этот период).

Сказанное позволяет несколько иначе, чем это делалось ранее, взглянуть на известный источник по духовной жизни княжества — Послание новгородского архиепископа Василия Калики тверскому епископу Фе-

¹⁴ Макарий, арх. Указ. соч., с. 310; ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, с. 326.

¹⁵ РИБ, VI, № 16 (стбл. 149, 150—153).

¹⁶ Исходя из даты ухода Андрея, резонно полагать, что Послание, а, следовательно, Написание Акиндина и вообще тверское посольство, датируемые по времени патриаршества Нифонта 1310—1314 гг., приходятся на конец этого периода.

¹⁷ Написание Акиндина четко формулирует программу: „Святительство бо и ц(е)с(а)рство сьединением. . . законныя уставы твердо и неподвижимо должны суть держати и творити“, „едином же началом веры и законом“; РИБ, VI, № 16 (стбл. 155).

¹⁸ Подробные сведения о Федоре в Никоновской летописи восходят к тверскому своду Арсения 1409 г., продолженному при его преемнике Антонии.

дору Доброму о рае, помещенное в летописях под 1347 г.¹⁹ Такая приуроченность не подкрепляется реальными фактами, но делает его современным крупному событию православного мира, второму „исихастскому“ собору, закончившемуся победой сторонников Паламы. Было бы заманчиво рассматривать стоящую за Посланием Василия расстановку сил в плане варлаамо-паламитских споров, тем более, что определенное право на это дает *ῥωμαϊκῆ ἱστορία* Никифора Григоры, рисующая митрополита Феогноста, покровительствовавшего новгородскому архиепископу, яростным противником исихазма.²⁰ Но имеется ли основание для этого? Терминология Василия, в известной мере, — терминология современника исихазма (оценка райского света). Позиция Федора — в той степени, в какой она „вычитывается“ из Послания, — не дает оснований для сходного вывода. Идея „мысленного рая“, отличаемого от рая чувственного — эдемского, достаточно распространена и взаимосвязана с восходящей и древнейшей традиции практикой „умного делания“. Наиболее устойчивой эта тенденция была на монастырском Востоке, а с XIII в. получила широкое признание на Афоне. Очевидно, что в Твери могли познакомиться с понятием „мысленного рая“ еще в первые десятилетия XIV в. Правда, адресат Послания, Федор (второй) происходил из Троицкого монастыря в Кашине, но существенной роли данный факт не играет.

Тезис о „мысленном рае“ — единственно достоверный в воззрениях тверского епископа. Остальные, приписываемые ему Василием, положения заслуживают осторожного отношения. Неизвестно, насколько хорошо в Твери второй половины 40-х годов XIV в. были знакомы с исихазмом и трудами его теоретиков, но подготовленная здесь для этого почва существовала. Более того, налаженность церковно-монастырских контактов с византийским миром и аскетическая ориентация определенной части общества делают реальным раннее проникновение в Тверь исихастских концепций. Для такого допущения имеются некоторые основания.

Послание Василия не было ответным. При изложении мыслей Федора он опирается на слухи. К тому же новгородский архиепископ не был сколько-нибудь серьезным богословом. Резонно поэтому думать, что вы

¹⁹ В Соф. I, Новг. III, Воскресенской летописях, Степенной книге и Минеех митрополита Макария; см.: ПСРЛ, VI, 87—89; VII, 212—214; т. XXI, ч. 2, 387—390. Существует несколько точек зрения на памятник: одна рассматривает его в плане отражения исихастских споров, при этом по-разному оценивая позиции автора и адресата (А. Д. С е д е л ь н и к о в. *Vasilij Kalika: l'histoire de la légende.* — *Revue des études slaves*, VII, fasc. 1—2. Paris, 1927, p. 231, п. 2; А. Д. С е д е л ь н и к о в. Мотив о рае в русском средневековом прении. — *Byzantinoslavica*, VII, 1937—1938; А. И. К л и б а н о в. Указ. соч., 138—149; Г. М. П р о х о р о в. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — *ТОДРЛ*, XXIII. Л., 1968, с. 103), другая — в плане зависимости от еретических движений, точнее стригольничества (Н. А. К а з а к о в а, Я. С. Л у р ь е. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.—Л., 1955. 36—37; В. Н. Л а з а р е в. Васильевские врата 1336 года. — В: *Русская средневековая живопись*. М., 1970, с. 180.

²⁰ Наиболее приемлемой представляется точка зрения Е. Е. Голубинского, считавшего, что речь идет о реакции митрополита на первый собор 1341 г. В 1347 г. Феогност был заинтересован скорее в союзе с патриархией. После второго собора он отправляет посольство в Константинополь с прошением о ликвидации галицко-литовской митрополии и получает удовлетворительный ответ, в дальнейшем поддерживая с патриархией сравнительно дружественные отношения (ПСРЛ, X, с. 218; РИБ, VI, приложение №№ 3—7).

пад Василия против среды, более компетентной в области догматической, мог быть вызван отнюдь не заботами о „шатаниях“ тверской кафедры.

Поводом для Послания скорее явились внутренние новгородские дела. Вспомним, что Василий сменил в начале 1331 г. Моисея, удалившегося в монастырь, но в 1352 г. вернувшегося на кафедру.²¹ Моисей был постриженником Отроча монастыря, ведущего религиозно-идеологического центра Тверского княжества раннего XIV в.²² Форма его длительной борьбы с митрополитом и соответственно Василием явно перекликается с теми формами, которые приобрела борьба с Петром в Твери на рубеже первого и второго десятилетий XIV в.

Конкретные черты мировоззрения Моисея неизвестны. Но принимая версию их преемственной зависимости от тверской программы раннего XIV в., естественно думать, что основным у него являлось требование „чистоты“ церкви и церковных иерархов.²³ Духовные и реально-политические связи Моисея с Тверью подтверждаются историей поставления его преемника. Чернец — ключник Софийского собора, иными словами, особо доверенное лицо архиепископа — Алексей перед хиротописанием (12 июля 1360 г.) делается сначала диаконом, а затем попом зимой 1359—1360 гг. в Твери.²⁴ Его посвящает, открывая дорогу к кафедре, все тот же Федор Добрый — адресат Послания Василия. Поставление происходит при жизни Моисея, которому нетрудно было произвести Алексея в священники самостоятельно. Вывод здесь может быть один: тверскому посвящению преемника новгородского архиепископа придавался исключительный смысл, который определяли как единство позиций иерархов Твери и Новгорода на данном этапе, так и авторитет тверской кафедры вообще.²⁵ Для Моисея и Алексея, рассматривавшего себя его продолжателем, акт поставления был своего рода благословением *alma-mater*.

Источники о жизни Твери за XIV в., как отмечалось, немногочисленны и случайны. Тем не менее, они позволяют говорить о существенности аскетических элементов в ее общественно-культурном развитии уже на раннем этапе. Последующая неблагоприятная политическая обстановка в условиях феодального мировоззрения должна была активизировать интерес к аскетическим традициям и их истокам, монастырскому миру Балкан и Малой Азии, и оказать воздействие на культуру Твери в целом. А это делает понятными многие особенности позднейшей культурно-художественной истории Твери.

²¹ Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, 342—343, 362—363; В. Л. Янин. Актовые печати древней Руси X—XV вв. Т. II. М., 1970, 47—48.

²² Повесть о Моисее. . . творение Пахомия Серба (по рук. XVII в.). — В: Памятники старинной русской литературы. Изд. графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб., 1862, с. 11.

²³ Чрезвычайный интерес представляет замечание А. Д. Седельникова о воздействии Твери на общественно-религиозные движения Новгорода и Пскова XIV в., а также о соизмеримости некоторых лежащих в их основании положений с богомилством (А. Д. Седелников. Следы стригольнической книжности, 134—136; Мотив о рае в русском средневековом прении, 171—172).

²⁴ Новгородская Первая летопись. . . , с. 365, 366—367.

²⁵ Важность позиций Твери в середине XIV в. позволяет оценить стремление новопоставленных митрополитов Алексея и Романа добиться в первую очередь союза с Федором (ПСРЛ, т. XV, ч. 1, стлб. 63).

2. В 1399 г. в Тверь из Константинополя была привезена греческая икона Страшного суда, с „мощи святых, и миро честное и драгое“. Одно- временно „поминки и иконы. . . , и мощи“ получили „все“ русские князья.²⁶ Великому московскому князю Василию Дмитриевичу, например, была вручена икона Спаса „в бѣлоризцѣх“. В цитируемом известии присылка даров объясняется посольством предшествующего года от патриарха Матфея и императора Мануила II Палеолога за денежной помощью, сбор которой осуществлял Киприан, обратившийся к московскому, тверскому, литовскому и рязанскому князьям и „многим князем и боарам, и гостем“; значительную часть „милостини“ составили пожертвования русских кафедр и монастырей. Тверской князь в этой связи упомянут лишь как один из жертвователей.

Но в „распространенной“ и последующих редакциях Повести (статья) о преставлении Михаила Александровича Тверского первой четверти XV в., в состав которой включен подробный рассказ о присылке иконы и мощей,²⁷ данный факт предстает вне намека на положение Константинополя тех лет и посольство греков 1398 г. Наоборот, подчеркивается, что „милостыня“ тверского князя „к соборнѣй церкви святѣй Софїи, патриарху и царю“ есть устойчивый обычай.²⁸ Посланники князя, по Повести, действуют независимо от общерусского посольства. В свою очередь император и патриарх „чествуют“ их особо. Особо Михаил благословляется Матфеем и вселенским собором. Грамота и дары высылаются в Тверь с архимандритом Германом, который якобы был специально отправлен для этой цели из Константинополя.

Тем самым в Повести настойчиво проводится мысль о существовании исключительных (своего рода сепаратных) взаимоотношений Константинополя и Твери.

Тверское княжество первой половины XIV в., как мы видели, не оставалось в стороне от широких контактов с Византией. При Михаиле Александровиче (1368—1399) — по крайней мере до 1375 г., когда княжеству было нанесено поражение союзом русских князей во главе с Дмитрием Ивановичем, — Тверь сохраняла сравнительную широту культурных интересов. Так, в 70-е годы, видимо, отсюда было совершено путешествие в Иерусалим через Царьград неким архимандритом Агрефением (древнейший и единственный лицевой список его Хождения сохранился в составе Рогожского сборника середины XV в. — ГБЛ, ф. 247, № 253).²⁹

Сведения о прямых контактах Твери с греческим и южнославянским миром в княжение Михаила и первую четверть XV в., которой датируется „распространенная“ редакция Повести, единичны и не выходят за рамки

²⁶ ПСРЛ, XI, с. 168 (под 1398 г.).

²⁷ ПСРЛ, XI, 175—183; т. XV, ч. 1, стлб. 167—176; XVIII, 144—148. О редакциях Повести см.: Б. И. Дубенцов. Из истории тверской литературы первой половины XV в. (Повесть о Михаиле Александровиче Тверском). Автореферат дисс. Л., 1955; К вопросу о т. наз. „Летописце княжения Тферскаго“. — ТОДРЛ, XIII. М.—Л., 1957.

²⁸ ПСРЛ, XI, с. 177.

²⁹ О составе сборника и датировке см. предисловие к т. XV (ч. 1) ПСРЛ; новейшее исследование Хождения с учетом рогожского списка: Н. И. Прокофьев. Русские хождения XII—XV вв. — Ученые записки Государственного педагогического института им. В. И. Ленина, № 363 (Литература древней Руси и XVIII в.). М., 1970, 135—144 — к сожалению, характеристика содержания сборника в работе отсутствует. Хождение занимает 31 гл. сборника, с л. 403 по л. 428 об. (по стар. нумерации лл. 401—426 об.), начало утрачено.

обычных для этого времени. Известно, что здесь побывали два патриарших посла, Иоанн Докиан (ок. 1371) и Киприан (1374).³⁰ Но внимание к греческим „делам“ и греческой культуре оставалось достаточно активным. Благодаря ему и обусловленному им интересу к произведениям византийской живописи и архитектуры, мы располагаем сравнительно подробной биографией и перечнем работ Феофана Грека: они содержатся в Послании Епифания Премудрого к игумену тверского Спасо-Афанасиевского монастыря Кириллу (ок. 1415).³¹ Послание отличают тонкие наблюдения о личности великого византийского художника, методах его работы и общих принципах средневекового искусства. Судя по кругу интересов, его адресат принадлежал к образованнейшим людям и причастен вопросам искусства. Из Послания вытекает и второй вывод — о сравнительно высоком уровне культуры Твери начала XV в.

Указанный уровень, разумеется, должен был определиться не только знакомством с византийским миром, но причастностью к важнейшим проявлениям отечественных духовных и культурных движений. Конкретные данные об этом также немногочисленны. Напомним лишь, что в 1382 г. здесь некоторое время находился Сергей Радонежский, а появившийся в Твери Епифаний высоко оценил местную аудиторию.³² Наконец, позднейшие источники называют в числе учеников Сергия Савву, „иже в Твери в Савинскомъ монастыре“³³, что, по крайней мере, свидетельствует в пользу общения троицких и тверских монахов.

Активность внимания к Византии соответствовала стадии культурного развития Руси на рубеже XIV—XV вв. Но в Твери (если основываться на летописных и литературных памятниках) явления культурного порядка рассматривались и оценивались, на первый взгляд, чрезвычайно односторонне, почти утилитарно — с точки зрения их государственной значимости.

Возвращаясь к Повести о преставлении Михаила Александровича, отметим, что конкретным поводом для упоминания в ней „обычая“ пожертвованый тверского князя в Константинополь могло послужить несколько рассмотренных эпизодов в истории византийско-тверских контактов за предшествующие десятилетия XIV в. Не ясно, имеет ли в виду Повесть тверского князя вообще или конкретное лицо — Михаила. В последнем случае основания для цитированного выше утверждения также имелись. Это не только сохранившиеся в документах сведения о наездах константинопольских послов в Тверь, а главным образом сношения самого Михаил

³⁰ РИБ, VI, № 25 (стлб. 148), 27 (стлб. 154); ПСРЛ, т. XV, ч. 1, стлб. 105; о последующих приездах Киприана см. ниже. В 1381—1382 гг. в Твери „на заточении“ находился митрополит Пимен, настроенный безусловно грекофильски и располагавший, как можно думать, собранием византийских памятников (Н. Н. Воронин. Указ. соч., с. 361; В. Н. Лазарев. Византийская живопись. М., 1971, 340, 348); ПСРЛ, т. XV, ч. 1, стлб. 132.

³¹ А. Д. Седелников. Из области литературного общения в начале XV в. (Кирилл тверской и Епифаний „московский“). — ИОРЯС АН СССР, XXXI. Л., 1926, 159—176.

³² ПСРЛ, VI, с. 122. Одновременно здесь скрылись от нашествия 1408 г. и иноки Троице-Сергиева монастыря во главе с Никоном, поддерживавшим связи с кашинской ветвью тверских князей. См. А. Д. Седелников. Из области литературного общения в начале XV в., 168—169.

³³ Сборник середины XVII в. в ГБЛ, ф. 173, № 201, л. 332 об.

с патриархом Филофеем по делу Алексея в 1371 г.³⁴ Тверское посольство (в документах упоминается архимандрит Феодосий), несомненно, пришло к патриарху „с многим имением“. Два сохранившиеся послания Филофея к князю начинаются обращением: „*Εἰς τὴν ἐπιστολὴν μετὰ ἑγγυατοῦ Τυφερίου Μιχαήλ*“. А. Н. Насонов замечает по этому случаю, что великокняжеский титул тверского князя был санкционирован в Византии.³⁵ И хотя данный титул далек от титула великого князя всея Руси, он, безусловно, импонировал Михаилу и его потомкам — заказчикам Повести (кстати, уже не претендовавшим на владимирский великокняжеский престол).

Наконец, в период между 1383 и 1386 гг. сын Михаила Александровича, Александр, посещает Царьград.³⁶ Он едет из Орды и возвращается из путешествия туда же. Видимо, его поездка носила чисто политический характер и стояла в зависимости от активизации антимосковской борьбы. Предпринятый шаг можно рассматривать как попытку поднятия международного престижа Твери. Но само по себе посещение русским князем Константинополя — факт исключительный и показательный.

К указанным деталям Повести можно добавить не менее красноречивую: по ее редакции в составе т. наз. Тверского сборника Михаил отдается „на учение“ греку митрополиту Феогносту, в то время как его действительным наставником был новгородский архиепископ Василий Калика.³⁷ В процессе переработки памятника для летописного свода Бориса Александровича (1425—1461) в середине столетия,³⁸ в обстановке относительного расцвета княжества и сложных взаимоотношений с Новгородом, данный факт был признан нежелательным. Василия заменил более достойный с точки зрения заказчика учитель-грек.

В свете содержания Повести („распространенной“ и последующих редакций) торжественность встречи константинопольских святых, возторженная оценка иконы — не выходящая, однако, за рамки традиции — вполне закономерны. Проконстантинопольский „акцент“ памятника, в известной мере приобретающий антимосковскую окраску, последователен и четок. И это, казалось бы, дает все основания к выводу о первостепенности для Твери именно византийских контактов и в общественно-политической сфере, и, соответственно, в области культуры и искусства. В действительности же культурно-художественные связи княжества XIV—XV вв. были более многогранными. Существенное место в них занимала Литва и вообще провинциально-западный мир. Общение с Балканами в этот период не ограничивалось Византией. Поэтому настойчивая апелляция к связям с Византийской империей в тверских источниках конца XIV — первой четверти XV и середины того же столетия выглядит, скорее, приемом идеологической борьбы.

³⁴ РИБ, VI, № 24—29; П. Соколов. Указ. соч., 401—419, 435—437.

³⁵ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества. — Известия АН СССР. Отд. гуманитарных наук, № 9—10, 1930, с. 746.

³⁶ А. Н. Насонов. Монголы и Русь. М.—Л., 1940, с. 137.

³⁷ ПСРЛ, XV, стлб. 467; В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 179.

³⁸ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества, 734—738, 747—750; Б. И. Дубенцов. К вопросу о т. наз. „Летописце княжения Тферскаго“.

Обращает внимание следующее: Михаила готовят к погребению по афонскому („лаврскому“) обычаю два монаха Св. Горы, Савва и Спиридон.³⁹ Речь здесь может идти только о Лавре св. Афанасия. В подражание ей Спасо-Афанасиевский монастырь, где князь проводит последние дни, назван также лаврой.⁴⁰ Отсутствие указания на национальность иноков предполагает их русское происхождение. Одним из монахов Повести, Савву, резонно отождествить с основателем Саввина монастыря, возникшего в 1397—1398 гг.,⁴¹ — Саввой из местного боярского рода Бороздиных, известного в дальнейшем под именем Саввы Вишерского. Последний действительно бывал на Афоне. О втором иноке, Спиридоне, ничего не известно. В следующем путешествии на Афон Савву сопровождает его преемник Варсонофий.⁴² По-видимому, первый настоятель Саввина монастыря отправляется на Афон после его основания. Затем он возвращается в Тверь и где-то после 1399 г. вновь появляется на Афоне. Биографы Саввы Вишерского,⁴³ а также Иосиф Волоцкий, наиболее подробно осветивший историю Саввина монастыря, не упоминают о его возвращении в Тверь; возможно, его приезд был кратковременным. Не говорит Иосиф и о посещении Афона Варсонофием.⁴⁴

Как бы то ни было, афонские контакты тверских монастырей за XV в. хорошо известны по рукописным памятникам.⁴⁵ Наиболее нала-

³⁹ ПСРЛ, XI, с. 182; т. XV, ч. 1, стлб. 174; XVIII, с. 147.

⁴⁰ Так в Соф. I, Новг. IV и Акад. XVII (Древн. Лет.); см.: ПСРЛ, IV, с. 360; XI, с. 181. Лаврой называет Отроч монастырь Акиндин в „Написании“.

⁴¹ См. приписку в Иерусалимском уставе первой четверти XV в. из Саввина монастыря — ГИМ, Усп. 5-п, л. 295 об. Ср.: А. Д. Седел ь н и к о в. Из области литературного общения в начале XV в., с. 160.

⁴² См. л. I указ. устава (приписка XVII в.). Назван игуменом в записи Слов Исаака Сирина 1416 г. (ГПБ, О I. 207, л. 363 об.) На основании упомянутой приписки в уставе можно заключить, что он путешествовал вместе с Саввой. Абсолютной уверенности в афонском происхождении устава нет (по записи XVII в., он принесен „из грек“). Но, основываясь на фактах биографии Саввы и сношении монастыря с Афоном (о связях его со славянскими скрипториями константинопольских обителей данных нет), наиболее логично признать его афонским.

⁴³ ВЧМ. Октябрь, дни 1—3. СПб., 1870, стлб. 27—29; В. К л ю ч е в с к и й. Указ. соч., 156—157.

⁴⁴ Уточнение истории устава и Саввина монастыря на раннем этапе осложняется существованием другого Саввы, преемника Варсонофия и его брата. Наиболее надежный источник в данном случае — Отвещание любозаборным Иосифа (ВЧМ. Сентябрь, дни 1—13. СПб., 1868, стлб. 553—555) — также не лишен некоторой туманности. На его основании можно, однако, утверждать, что Савва Бороздин был действительно основателем упомянутого монастыря. Иосиф называет его „начялником“, строго отличая этот термин от понятия „настоятель“. Окончательно Савва покинул Тверь около 1411 г. (В. К л ю ч е в с к и й. Указ. соч., прим. 1 на с. 158).

Рукопись устава была принесена в Саввин монастырь не позднее 1432 г. (см. монастырскую летопись на л. 295 об.) и, возможно, не ранее 1424 г., поскольку на ее лл. 296—304 имеется пасхалия на 6932—7000 гг., принадлежащая основному писцу (ср. лл. 46—88 письма Марка иеромонаха). Последнее предполагает создание рукописи около этой даты. В таком случае более вероятно, что устав принесен Варсонофием и „вторым“ Саввой. Остается неясным, какой Савва привез в монастырь с Афона „правила“ — Номоканон (?), которыми пользовался Вассиан Патрикеев в работе над Кормчей; — списки и библиографию см. в кн.: Н. А. К а з а к о в а. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960, 182—183, 190 и сл.

⁴⁵ Г. И. В з д о р н о в. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. — ТОДРЛ, XXIII. Л., 1968, 179—183, 196—198 (№ 13—17).

женными связями со Св. Горой обладал именно Саввин монастырь. В Лавре находилась едва ли не колония тверских книжников, пользовавшихся услугами афонских переводчиков и писцов и поддерживавших прямой контакт преимущественно с названной тверской обителью.⁴⁶ Значительность и полнота библиотеки Саввина монастыря обусловила ее популярность: за уточнением „от божественных писаний неведомые глаголы“ сюда обращается уже митрополит Фотий.⁴⁷ Вторым монастырем Твери, куда поступали афонские рукописи, был пригородный монастырь Благовещения на Перемере.⁴⁸

Рукописный материал позволяет проследить общение тверских монастырей с Афоном на протяжении 20-х и 30-х годов XV в. Указание Повести и преставлении Михаила Александровича приводит к выводу о его существовании уже с XIV в.

Участие иноков Лавры (один из которых предположительно принадлежал к местной социальной верхушке) в подготовке к погребению князя иллюстрирует ореол идеализации, окружавший афонские „обычай“, и проникновение монастырско-аскетических элементов в феодальный быт Твери. Акцентирование последних до некоторой степени определяется возникновением Повести в монастырских кругах.⁴⁹

Как отмечалось, неудачи политики тверских князей, неустойчивое положение княжества в течение многих десятилетий должны были активизировать роль монастырских кругов (наиболее стабильных по своему положению, по проводимой ими программе) и, с другой стороны, — вызвать к жизни идеалистическую оценку начального этапа истории Твери (включая последние годы правления Михаила Ярославича). Следствием этого явились и последовательный консерватизм, и тенденция к своему рода „копированию“ методов и приемов идеологической борьбы раннего XIV в. В самом деле, события последней четверти столетия свидетельствуют об учете предшествующего опыта. Теснимая Москвой Тверь при Михаиле Александровиче, как и ранее, активно использует сферу религии для проведения антимосковской линии.

⁴⁶ Связанным с Тверью можно считать Афанасия „русина“ — писца отосланного в Тверь Сборника 1431 г., в состав которого входило Житие Афанасия Афонского и Жития Григория Омиритского 1432 г. (Г. И. Вздорнов. Указ. соч., 197—198 (№ 15—16)). Однако конкретная принадлежность его к какому-либо из тверских монастырей неясна. С большей уверенностью устанавливается саввинское происхождение Авраамия „русина“, переписавшего в том же 1432 г. Сборник с жизнеописаниями Григория Акрагантского и Филарета Милостивого — ГБЛ, ф. 98, № 543. В послесловии он называет „второго“ Савву „нашим“ учителем и наставником (лл. 104—104 об.) Правмерно поставить вопрос о связи с монастырем иеромонаха Марка и второго писца Иерусалимского устава ГИМ, Усп. 5-п, русского по правописанию (Г. И. Истомин и н. М. Н. Сперанский. Описание рукописей Успенского кремлевского собора. — Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963, с. 94).

⁴⁷ ВЧМ. Сентябрь, дни 1—13, стлб. 555. Известно, что Фотий приезжал в Тверь в 1411 г. В рассказе Иосифа заслуживает внимания в этой связи эпизод с кражей книг из кельи Варсонофия.

⁴⁸ Четвероевангелие ГИМ, Воскр. 1-бум., приобретенное в 1430 г. упомянутым Афанасием и поступившее в монастырь в 1436 г.

⁴⁹ Речь идет о „распространенной“ редакции, наиболее подробно описывающей указанный факт и подчеркивающей духовное перерождение Михаила под влиянием посольства и беседы с епископом Арсением. А. Д. Седелников полагал, что редакция возникла в Афанасьевском монастыре. См. А. Д. Седелников. Из области литературного общения в начале XV в., 159—160 и сл.; Б. И. Дубенцов. К вопросу о т. наз. „Летописце княжения Тферскаго“, 144—145 (последний делает попытку уточнить обстоятельства создания этой редакции Повести).

Здесь уместно напомнить историю конфликта с митрополитом Алексеем,⁵⁰ тем более, что его итогом явилось закрепление контактов с представителями славянского мира Балкан. Политический характер осложнений с Алексеем первой половины 70-х годов не подлежит сомнению.⁵¹ Тверское княжество выступает в нем вместе с Литвой и Нижним Новгородом. Одной из ответных мер митрополита, как можно думать, явилось поставление на тверскую кафедру Евфимия Висленя в 1374 г.⁵² Тогда же Алексей вел переговоры с литовскими послами, в которых принимал участие Киприан.⁵³

Роль Киприана в возложенной на него патриархом миссии была двойственной. Из поездки 1373—1374 гг. он вернулся союзником великого литовского князя Ольгерда, что в конечном счете помогло ему занять в конце 1375 г. митрополичью кафедру.⁵⁴ В период пребывания Киприана в Твери, по-видимому, должен был оформиться и его союз с Михаилом. Почвой для него являлся все тот же замысел об устройстве особой литовской кафедры в составе с Тверским княжеством,⁵⁵ стремившимся любым путем нейтрализовать власть московского митрополита. В сложившейся ситуации этот союз мог носить только антимосковский характер. Киприан поддерживал связи с Тверью и позднее. Не случайно, уже обосновавшись в Москве, в 1382 г. при нашествии Тохтамыша Киприан бежит именно в Тверь. В Твери он мог рассчитывать на благожелательный прием. Существование актуального до недавнего времени для обеих сторон союза сказывается в летописях.⁵⁶ Раздражение московского князя вызвал не факт бегства сам по себе (Дмитрий в свою очередь был вынужден уехать в Кострому), а пункт бегства.

В 1390 г., после окончательного занятия московской кафедры, Киприан приглашается в Тверь для суда над Евфимием Висленем. Состав выдвинутых против Евфимия обвинений и обстоятельства суда над ним нуждаются в специальном изучении. Летописи сообщают о торжественной встрече Киприана в Твери.⁵⁷ Видимо, здесь рассчитывали на возобновление союза с митрополитом. Но Киприан уже не был заинтересован в нем. События 1375—1390 гг. показали необходимость сотрудничества с московской великокняжеской властью. Попытку вступить на этот путь Киприан предпринимает уже в 1381 г., результатом чего явилась пере-

⁵⁰ Находившимся, кстати, в сложных отношениях с преемником новгородского архиепископа Моисея, также Алексеем; см. РИБ, VI, приложения, № 10, 17 (стлб. 108), 19.

⁵¹ См. грамоты патриарха Филофея от июня 1370 г. и 1371 г. (РИБ, VI, приложения, № 16—18, 20, 21, 25—29, см. также № 22—24).

⁵² ПСРЛ, т. XV, ч. 1, стлб. 105.

⁵³ Е. Голубинский. Указ. соч., 211—214; П. Соколов. Указ. соч., 435—437.

⁵⁴ Е. Голубинский. Указ. соч., с. 214; И. Снегаров. К истории культурных связей между Болгарией и Россией в конце XIV — начале XV в. — Международные связи России до конца XVII в. М., 1961, с. 261; Л. А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы. — ТОДРЛ, XIX. М.—Л., 1963, с. 217.

⁵⁵ РИБ, VI, приложения, № 24 (стлб. 140).

⁵⁶ Разбор известий 1382 г. см. в раб.: Л. А. Дмитриев. Указ. соч., с. 219, 227—228.

⁵⁷ ПСРЛ, т. XV, вып. 1, стлб. 159—160.

работка Жития митрополита Петра.⁵⁸ Характер переработки Жития или Сказания о смерти митрополита Петра, одного из самых древних литературных памятников Москвы (к тому же вызванного к жизни сложной ситуацией московско-тверских отношений в 20-е годы XIV в.⁵⁹), в промосковском духе подробно проанализирован Л. А. Дмитриевым. Однако, на наш взгляд, киприановская редакция служит и дополнительным источником для подтверждения существования союзнических взаимоотношений митрополита с Тверью. Речь идет о той двойственности, с которой в Житии оцениваются личность соперника Петра, тверского ставленника, игумена Геронтия и руководимые им мотивы.

С одной стороны, Киприану было важно укрепить свои позиции в Москве после окончательного утверждения на митрополичьей кафедре в 1390 г. С другой, открытый разрыв с Михаилом был нежелателен ни для митрополита, ни для московского великого князя Ивана Дмитриевича. Поэтому смещение Евфимия и возведение на кафедру Арсения можно рассматривать как своего рода компромисс: Михаил Александрович освобождался от неугодного ставленника Алексея и получал „нейтрального“ епископа из числа митрополичьих архидиаконов (источники называют его также протодиаконом или просто диаконом). Такое решение отвечало и целям Киприана: оно усиливало влияние митрополита во враждебной московской митрополии епархии. Традиционно религиозную окраску изложение процесса над Евфимием Висленем могло приобрести при составлении епископского свода 1409 г., когда понадобилось объяснить замещение предшественника Арсения.⁶⁰

После 1390 г. Киприан продолжал поддерживать тесные контакты с Тверью. Достаточно указать на такой факт: список киприановской Лествицы 1387 г. (ГБЛ, ф. 173, № 152) специально привозится в Тверь, о чем известно по приписке к местному списку Лествицы 1402 г. (Библиотека Академии наук — дальше БАН, собр. Тимофеева, 9). Можно предположить, что в свою очередь от Арсения Киприан получает летописные материалы, использованные в митрополичьем своде 1409 г.⁶¹ Арсений неоднократно встречается с Киприаном в Твери и Москве. Доверенное лицо митрополита, епископ вмешивается в местную политическую жизнь.⁶² Монастырско-аскетическая ориентация Арсения и его связь с Киево-Печерским монастырем, а через Киприана и с Афоном,⁶³ сыграли существенную роль в развитии духовной культуры Твери на рубеже XIV—XV вв.

⁵⁸ См. оценку и датировку в раб.: Л. А. Дмитриев. Указ. соч., 242—252.

⁵⁹ В. А. Кучкин. Сказание о смерти митрополита Петра, 67—79.

⁶⁰ ПСРЛ, XV, ч. 1, стлб. 160; XV, стлб. 445. В Рогожском летописце середины XV в. в статье под 1399 г. Евфимий назван „преподобный епископ“ (там же, т. XV, ч. 1, стлб. 166).

⁶¹ О его составе и роли Киприана: см. М. Д. Приселков. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, 128—140; Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, 296—297; Л. А. Дмитриев. Указ. соч., 226—228; Г. В. Попов. О судьбе тверского списка Хроники Амартола на рубеже XIV—XV вв. — Средневековая Русь. М., 1976, 79—80.

⁶² ПСРЛ, т. XV, ч. 1, стлб. 177; XV, стлб. 478; XI, с. 184; XVIII, с. 149.

⁶³ В. Н. Колосов. Родина святителя Арсения, епископа Тверского. Тверь, 1904, 20—23; Д. И. Абрамович. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902, с. 1, 32, 57; Н. Н. Воронин. Указ. соч., с. 397. За XIV — начало XV в. прямые контакты монастыря с Афоном не

Арсению принадлежит особая редакция Киево-Печерского Патерика 1406 г. (ГПБ, Qп 1.31). Исследовавший Патерик Д. И. Абрамович отмечает, что „составитель“ Арсениевской редакции пополнил основную редакцию Житием преподобного Феодосия Нестора, Похвалой Феодосия и Сказанием о начале Печерского монастыря⁶⁴ — т. е. сочинениями ярко выраженной аскетической традиции. Житие списка 1406 г. имеет важные особенности: Феодосий в нем назван „архимандритом всея Руси начальником“ (л. 13 об.); указан город, в котором жили его родители — Киев (л. 15 об.). Наконец, — и это связывается Д. И. Абрамовичем с деятельностью „составителя“ 1406 г. — в Житие вставлено сравнение Феодосия Печерского с Феодосием Иерусалимским (Великим — л. 21 об.).⁶⁵ Последнее воспринимается данью местному повышенному интересу к малоазийским аскетам в целом и в частности — к основоположнику киновиальной формы монастырей.

На рубеже XIV—XV вв., аналогично 10—20-м годам XIV в., в Твери сохранялись предпосылки, делавшие актуальной программу своего рода „государственного аскетизма“, повышающую значение монастырских тенденций в различных областях общественной и культурной жизни. Реальное содержание программы все же меняется. Если в начале XIV в. ее ядро составляла идея приоритета, то к концу XIV в. она уступает место идее исключительности (лишь в княжение Бориса Александровича, около середины XV в., обе они как бы совмещаются). Принципиальный перелом намечается и в сфере культурно-художественной инициативы.

Летопись и Повесть продолжают восхвалять размах строительной деятельности Михаила, стереотипно сравнивая его с Соломоном. Однако активизация работ в 90-е годы XIV в. и при его преемниках в первое десятилетие XV в. связана преимущественно с заказами кафедры. Видная роль в их организации принадлежала Арсению. Таковы работы по перестройке Преображенского собора (1399), строительству Желтикова монастыря (1394, 1404—1407). Арсений, безусловно, причастен и к строительству Саввина монастыря, сведения о котором отсутствуют.

О том же говорит устройство монастыря в честь Саввы Освященного.⁶⁶ Оно обусловлено не только популярной на Руси со второй половины XIV в. тенденцией к организации общежительных монастырей, но также принятием нового церковного устава — Иерусалимского. Введение и распространение последнего принадлежит митрополиту Киприану.⁶⁷ Известно, что перевод Устава сделан в константинопольском монастыре Перивлепты в 1401 г. неким Афанасием, в котором обычно видят Афанасия Высоцкого. Прямых данных для их отождествления нет, и ставить этот важный акт в зависимость от прямого распоряжения Киприана не обя-

известны (ср. в качестве исключения Хождение инока Зосимы. — Православный палестинский сборник, т. VIII. СПб., 1889, вып. 3 (24), с. 2), но на раннем этапе они были определяющими.

⁶⁴ Последнее отсутствует в списке 1406 г., но включено в другие той же редакции; см. Д. И. Абрамович. Указ. соч., 32—57.

⁶⁵ Там же, с. 57.

⁶⁶ Об ошибочности наименования монастыря Сретенским см.: И. Соловьев. Краткие историко-статистические сведения об упраздненном тверском Саввином монастыре на р. Тьме. . . II. Материалы для истории тверских упраздненных монастырей: Астраганского, Дудина, Тутанского в XVII в. Тверь, 1916, 10—15.

⁶⁷ Й. Иванов. Българското книжно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375—1406). — Изв. Инст. бълг. лит., VI. С., 1958, с. 26, 68—69.

зательно.⁶⁸ В случае с тверским Саввиным монастырем решающее значение могла иметь, однако, ориентация Киприана-Арсения. Не случайно контакты нового монастыря с Афоном выделяются налаженностью не только на фоне остальных монастырей Твери, но и большинства обителей Руси за конец XIV — первую треть XV в.

Из сказанного вытекает, что Саввин монастырь в конце XIV — начале XV в. играл в духовном развитии Твери не менее видную роль по сравнению с епископским Желтиковым.

Идеалы, которыми руководствовался Арсений, были достаточно популярны. Если исходить из факта близости Арсения к Киприану, позиции епископа можно охарактеризовать как всеобщие в пределах православного мира, наднациональные. Но в условиях Твери аскетическо-исихастская концепция, видимо, получила специфическое развитие. Степень политического элемента в ее местном варианте переоценить неправомерно, хотя укреплению изоляционных тенденций на данном этапе она могла способствовать. Более существенно, что ориентация на позднепалеологовскую культуру в этой связи должна была выражаться в отборе ее крайних аскетических вариантов. И здесь звеньям цепи Арсений—Киприан—монашеский мир славянских Балкан, несомненно, принадлежала заметная роль.

3. С позиций истории искусства вывод об устойчивости балканских связей Твери на протяжении XIV и начала XV вв. и их осуществлении не только по церковно-монастырским каналам, но и по линии княжеских контактов с патриархией достаточно важен. Еще более важно наблюдение о роли привнесенных с Балкан монастырско-аскетических элементов в местном духовном развитии, благодаря которой Тверь уже около середины XIV в. могла познакомиться с исихазмом и другими крупными течениями в религиозной жизни балканских стран.

Оформление аскетической идеологии как составной части общественной программы в начале XIV в. дает ключ к оценке памятников раннетверского искусства: миниатюр Амартола, стиль которых во многом определяет характерное для конца XII—XIII столетий соединение традиций живописи византийского и романского мира;⁶⁹ икон — связываемых с Тверью „Бориса и Глеба“ первой четверти или половины XIV в., поясного „Спаса“ XIV в. и „Архангела Михаила“ того же столетия из ГТГ, испытавших определенное воздействие современного им живописного стиля („Спас“, лики Бориса и Глеба), но примыкающих в целом по художественной проблематике к предшествующему этапу развития. При очевидном знакомстве в Твери со стилем первых десятилетий XIV в. архаизм перечисленных произведений следует объяснять реакцией на придворный характер палеологовского ренессанса этого времени. Инициатива отри-

⁶⁸ И. Иванов. Указ. соч., с. 69; И. Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, XIX. М.—Л., 1963, 115—116. Напомним о существовании тверского греческого списка Иерусалимского устава 1316—1317 гг.

⁶⁹ Вопрос о стиле иллюстрации Хроники осложняется работой над ними нескольких мастеров, в том числе новгородцев, архаического направления. Вместе с тем очевидна их зависимость от раннего протографа (ср., например, миниатюры Менология на май-август, 1063 г., Константинополь: ГИМ, гр. 9 и т. д.), хотя происхождение оригинала Тверского списка остается неясным.

цательного к нему отношения скорее всего принадлежала осевшим в Твери выходцам из Византии и Малой Азии, таким, как настоятель Феодоровского монастыря Иоанн Цареградец и т. д., осведомленным о внутренней борьбе в Византийской империи. Длительное отсутствие условий нормального культурного развития (примерно с 1318 г.) определило позднейшую значимость привившихся на этом этапе художественных форм. Из них, например, исходил иллюстратор Мерила Праведного середины XIV в. В пергаменном Прологе второй половины XIV в., принадлежавшем одному из тверских монастырей (ГИМ, Син. 246),⁷⁰ популярный для тех лет тератологический орнамент представлен всего несколькими примерами; основная часть буквиц примыкает к вариантам XII—XIII вв. В монастырской среде последующая ориентация на произведения типа упомянутых могла рассматриваться как условие верности исходным „правилам“ и заветам.

К концу XIV в. положение меняется. В рукописное оформление и изобразительное искусство Твери активно проникают новые идеи и формы. В силу частью рассмотренных выше причин они получили известность в вариантах южнославянских и афонских и, что наиболее существенно, сугубо монастырских. Тем самым волна второго южнославянского влияния, затронувшего и тверскую культуру, приобрела здесь специфическую окраску. Одним из проводников южнославянского влияния был, несомненно, Арсений в силу как своего официального, так и личного положения. Поэтому причастные к Арсению памятники представляют для поставленной темы исключительный интерес. Таких среди рукописей известно три: помянутая выше Лествица 1402 г. (БАН, собр. Тимофеева 9), Киево-Печерский Патерик 1406 г. (ГПБ, Qп 1.31) и безусловно созданная группой мастеров епископа Лествица 1404 г. (ГИМ, 4 уд. 219).

Качество их письма говорит о владении образцовым для своего времени полууставом, а декор — о знакомстве с орнаментом очевидно балканского, притом монастырского происхождения.⁷¹ Одновременно в обlique книг наблюдается сложность взаимоотношений новых принципов декора и древнейшей традиции, в частности неизжитость элементов тератологии. Самая парадная из них, Патерик, оказывается в наиболее примыкающей по облику — включая ее материал, пергамен, к предшествующим памятникам (видимо, в Твери в силу широкого притока скромно оформленных монастырских рукописей понятие художественной исключительности неотделимо от арханки).

Памятники круга Арсения оказали решающее воздействие на облик позднейших книг. И хотя в Твери были известны первоклассные по уровню декора привозные рукописи — Устав ГИМ, Усп. 5-п., — оформление книг первой половины столетия почти не затрагивается их влиянием, сохраняя верность ранней аскетической линии. Таковы предельно скромные в своем оформлении: Слова Исаака Сирина 1416 г., написанные по

⁷⁰ Описание и библиографию см.: М. В. Щепкина, Т. Н. Протасьева, Л. М. Костюхина, В. С. Голышенко. Описание пергаментных рукописей Гос. Исторического музея. Ч. 1. Рукописи русские. — Археографический ежегодник, 1964. М., 1965, с. 188.

⁷¹ Г. И. Вздорнов. Роль славянских монастырских мастерских письма..., с. 174, рис. 1; В. Стасов. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887, л. XCIV, 5.

заказу князя Александра Ивановича для Саввина монастыря (ГПБ, Q I.207); Сборник житий Григория Акрагантского и Филарета Милостивого 1432 г., написанный и украшенный Авраамием „русинoм“ — возможно тверичем — на Афоне для той же обители (ГБЛ, ф. 98, № 543).

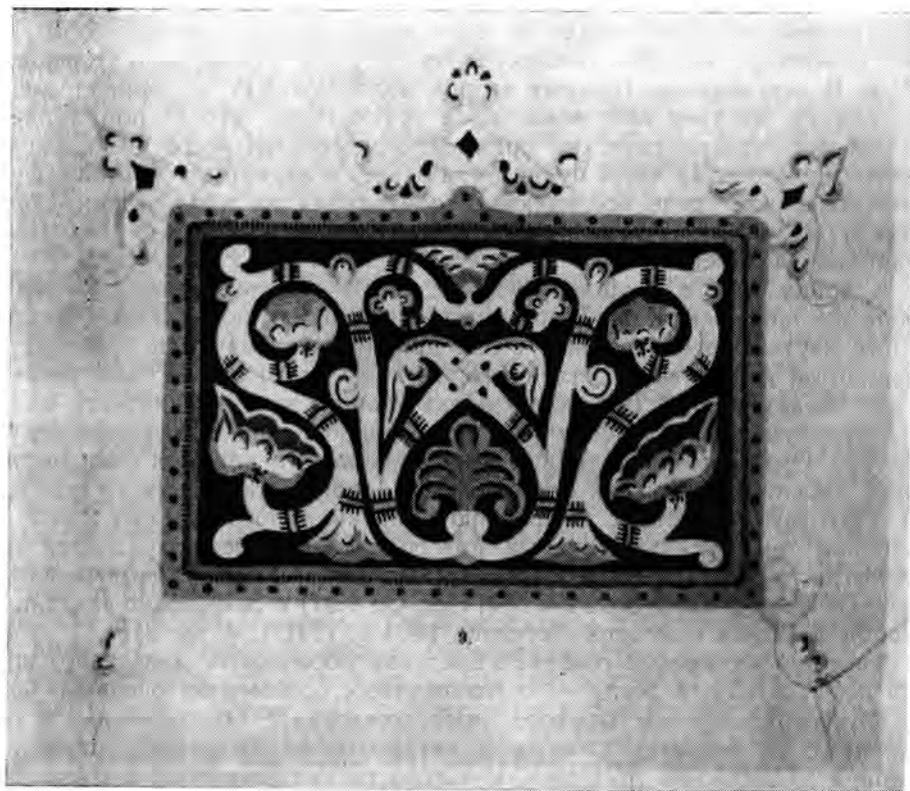


Рис. 2. Четвероевангелие 1417 г. Заставка. Калининский краеведческий музей, 1893

Типологически тождественны этой группе детали орнамента Четверо евангелия, поступившего в монастырь на Перемере с Афона в 1436 г (ГИМ, Воскр. 1-бум.) (рис. 2) и частично дополненного украшениями уже в Твери,⁷² и наиболее простые орнаментальные мотивы в Уставе 1438 г. (ГИМ, Син. 331), вышедшем, согласно записи, из мастерской при кафедральном Преображенском соборе. Декор многих из них сохраняет тератологические мотивы в системе развитого, хотя и упрощенного балканского орнамента.

Наиболее любопытный пример такого рода сочетания — декорация Четвероевангелия 1417 г. из скриптория Спасопреображенского собора (Калининский областной краеведческий музей, № 1893), в котором не-

⁷² Это касается незначительных элементов декора и раскраски заставки на л. 173. Копии орнамента на пустом л. 172 об. свидетельствуют о внимании к Четверо-евангелию со стороны местных художников и писцов.

ожиданно, но органично и блестяще соединяются стиль поздней тератологии, но уже с элементами неовизантийского орнамента.⁷³ В истории тверского искусства памятнику 1417 г. принадлежит важное место: его заставки говорят о сравнительно раннем проникновении в местные художественные круги неовизантийской орнаментики. Однако она не приобрела здесь популярности даже в конце XV в. Такая приверженность балканскому стилю предполагает, — по крайней мере, в пределах XV в. — устойчивость традиций, консервативность художественной программы.⁷⁴

Так или иначе, но среди сохранившихся от XIV—XV вв. тверских рукописей преобладают скромно оформленные, созвучные монастырскому искусству Балкан. Устойчивостью аскетических тенденций до некоторой степени можно объяснять и факт отсутствия местных лицевых рукописей за XV в. (до последней четверти). Полностью исключать возможности иллюстративных работ в Твери нет оснований. Очевидно, в силу незначительности художественных кадров здесь обращались к жанру миниатюры в особых случаях. Но характерно то, что таким „особым“ случаем от середины XIV в. до 70-х годов следующего столетия явились дополнения византийской хроники и древнейшего местного памятника письменности и искусства — хроники Амартола.

Есть основания думать, что на рубеже XIV—XV вв. список Хроники Амартола привлекал серьезное внимание.⁷⁵ Некоторый элемент использования палеологовской живописной системы в ее явно провинциальной интерпретации у авторов позднейших миниатюр достаточно очевиден, но их художественное существо определяет все же преобладание архаической манеры.

Аналогичное противоречивое соединение глубокой архаики и палеологовских изобразительных (точнее — образных) норм имеет место во вратах из ГТГ, стиль которых получил в науке сравнительно точную, но неприуроченную к местной культурно-художественной истории и времени их создания, оценку.⁷⁶ Происхождение одной из створок (с Василием Великим) из Тверского древлехранилища, комплектовавшегося за счет преимущественно городских церквей, предполагает собственно тверское происхождение царских врат. А наличие в надписях свитков южнославянских языковых элементов — их появление не ранее конца XIV в. Если исходить из данных о развитии Твери, наиболее вероятное время создания врат — в пределах позднего XIV — первой четверти XV столетий, периода активного проникновения в тверскую культуру южнославянских влияний. В свете балканских связей Киприана и соответственно Арсения любопытно, что стиль врат созвучен не только указанным

⁷³ В. Стасов. Указ. соч., л. XCIV, 6—12.

⁷⁴ К тому же остается неясным, исходят ли неовизантийские мотивы Четвероевангелия из рукописного памятника, или они навеяны каким-либо иным видом искусства, например, монументальным; ср. З. Јанц. Орнаменти фресака из Србије и Македоније од XII до средине XV века. Београд, 1961, таб. LIII, бр. 354 (Богородица Левишка, 1307—1310 г.), таб. LXXII, бр. 467 (св. Апостолы в Пече, около 1233 г.).

⁷⁵ Г. В. Попов. О судьбе тверского списка хроники Амартола на рубеже XIV—XV вв., 75—83.

⁷⁶ O. Wulff, M. Alpatov. Denkmäler der Ikonenmalerei in kunstgeschichtlicher Folge. Dresden, 1925, 90—91, 266—267; Г. В. Жидков. Московская живопись середины XIV в. М., 1928, 121, 141.

в литературе отечественным памятникам XIV и предшествующих столетий, но и близким к ним по времени балканским росписям типа Земена, сохранившим отзвуки древнейших аскетических малоазийских традиций, а также некоторым циклам середины того же столетия сербского круга.



Рис. 3. Резная белокаменная плита из Старицы. Конец XIV—XV вв г.
Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева

Их экспрессивная выразительность в сочетании со статикой находит параллели в архаизирующей ветви балканского искусства, наиболее яркие примеры которой возникли на болгарской почве.

От этого наблюдения далеко до вывода о присутствии в Твери выходцев из Болгарии. Хотя вывод о знакомстве здесь, на рубеже XIV—XV вв., с работами провинциально-архаического течения искусства южных славян представляется правомерным.

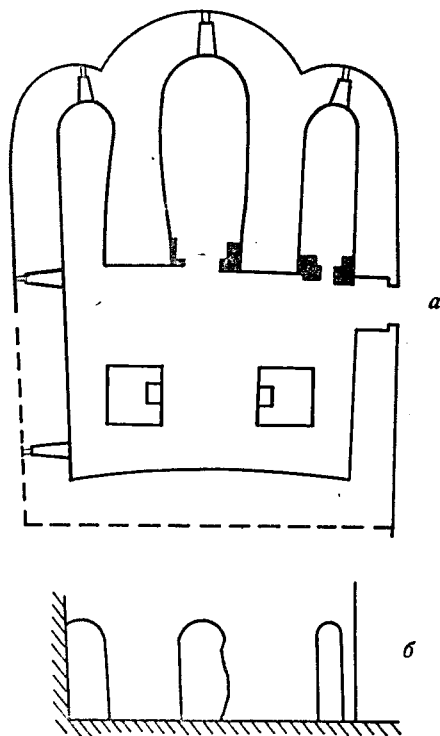


Рис. 4

a — план подклета Рождественской церкви в Городне (по материалам архитектора-реставратора Б. Л. Альшуллера); *б* — схема алтарной преграды Рождественской церкви с остатками росписи. Первая половина XV в.

Для подтверждения сказанного необходимо обратиться к иной сфере — резьбе по камню, чрезвычайно популярной на Балканах. Имеется в виду орнаментированная плита из входившей в состав Тверского княжества Старицы (МиАР; разм. 89×57 см), по своему украшению примыкающая к т. наз. богомилским надгробиям („стечакам“).⁷⁷ Датировка последних широка, от XIII до XV в. Исходя из кратковременности строительных и художественных работ в Старице (1396—1407 гг.),⁷⁸ ее резонно

⁷⁷ О. Вihalji-Merin, А. Венас. L'art des bogomiles. Paris—Grenoble, 1963, р. XXV, ill. 38, 41, 42, 67; М. Вензел. Ukrasni motivi na stećcima. Sarajevo, 1965, tabl. II-22, XLIV-7, XLV—XLVIII, XLIX-22, XLIX-1-5, LII—LV, LXXX-14, CIV-10, CXI-22; Е. Папазова. Богомилски надгробни паметници в Босна и Херцеговина. С., 1971, ил. 5, 10, 26, 27, 32, 37.

⁷⁸ Н. Н. Воронин. Указ. соч., 373—376.

отнести к концу XIV — началу XV в. (рис. 3). Назначение старицкой плиты остается неясным. Возможно, она также была надгробной (в последнем случае ее хронологическая локализация проблематичнее). Сходство древовидного орнамента плиты, преемственно восходящего к мотиву



Рис. 5. Схема росписи нартекса церкви св. Апостолов в Пече. Конец XIII в.

условно трактованной виноградной лозы, с упомянутыми стечками предполагает конкретное использование традиций их декора. И даже отбросив версию о прямой зависимости надгробий Герцеговины и Боснии от богомильского движения, необходимо признать, что в тверских художественных кругах времени Арсения получили известность не только

памятники официального и монастырского круга, но более глубинные пласты искусства славянских Балкан.⁷⁹

В области резьбы мы имеем еще один близкий по времени пример косвенного преломления южнославянских декоративных мотивов — в наруж-

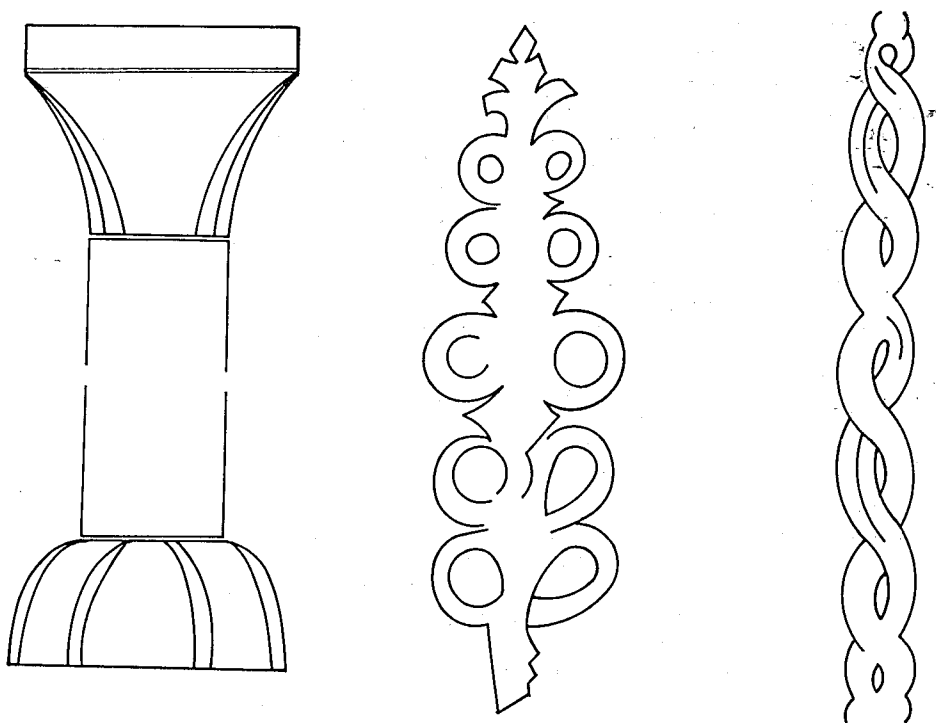


Рис. 6. Элементы резного декора Рождественской церкви в Городне. Первая половина XV в.

ной отработке Рождественской церкви села Городня под Тверью.⁸⁰ Оформление ее порталов — дьячки с плетенкой двух видов (одна растительного мотива), импостные капители с условно трактованными растительными элементами в виде „остролиста“ по углам, — примыкая по репертуару к декору романского времени, соотносятся и с деталями южнославянской, но уже сербской резьбы XIII—XIV вв., стоящей, правда, на неизмеримо более высоком качественном уровне.⁸¹ Определеннее с оформлением указанного круга перекликаются трехлопастные килевидные завершения оконных проемов.⁸² В целом же использование перечисленных

⁷⁹ Знакомство с богомилством на Руси не исключено и нашло некоторое отражение в программе стригольников Новгорода и Пскова, связанных с духовной жизнью Твери XIV в. Близкий к богомилским памятникам орнамент встречается в надгробиях XV—XVI вв. из Твери и той же Старицы: А. К. Ж и з н е в с к и й. Описание Тверского музея. М., 1888, 25—32 (№ 42 — с датой XII в., 43—48).

⁸⁰ Н. Н. В о р о н и н. Указ. соч., 399—414.

⁸¹ А. Д е р о к о. Монументална и декоративна архитектура у средновековној Србји. Београд, 1953, сл. 14, 168, 181—182, 199, 243, 244, 305, 387, 388, 397, 399, 405.

⁸² Там же, сл. 344—347, 397.

деталей и их соотношение с архитектурой здания создают впечатление бессистемности, случайности.

Основание церкви относится к концу XIV — началу XV в. После пожара 1412 г. ее верхняя часть перестраивалась. Тогда же возникли и названные элементы декора. Наиболее вероятно, что при перестройке соблюдалась ориентация на предшествующее здание, которая нашла недостаточное последовательное, внешнее выражение. Близость некоторых архитектурных и декоративных элементов Городни московскому зодчеству эпохи Киприана⁸³ делает допустимым предположение о такой зависимости. И все же прямой источник их проникновения нуждается в уточнении. При условии нерегулярности тверского строительства и отсутствии прочных традиций (в том числе традиций освоения внешних источников) мотивы декора Рождественской церкви могли быть навеяны самыми разнообразными впечатлениями — от изобразительных и прикладных изделий⁸⁴ до словесного, быть может, описания.

Если оценка основной части здания в Городне в связи с этим и в связи с качеством резных деталей не может быть окончательной, то интерьер подклета храма, вернее, остатки его фрескового декора открывают возможность для бесспорных заключений в интересующем нас плане. Документы XVII в. — дозорная книга и описная книга князя Кропоткина указывают две различные даты работ после пожара: княжение Ивана Михайловича (до 1425 г.) и Бориса Александровича (1426—1461). При местной склонности к консерватизму уточнение времени росписи на основании стиля затруднительно. Тем более, что от нее сохранилась лишь полуфигура Николы на восточной стене.⁸⁵ Но именно этот фрагмент дает основание утверждать, что подклет некогда являлся особой церковью, скорее всего в честь Николая Мирликийского. Ее восточная стена была расписана по образцу сплошных алтарных преград. Сюжетный состав росписи не отличался от более крупных по масштабу открытых преград с фланкирующими их фигурами святого, которому посвящен храм, и Христа либо Богоматери с младенцем. Примеры такого рода широко известны в Византии и у южных славян в XII—XIV вв.⁸⁶ Но ближайшим к росписи нижней церкви в Городне оказывается не этот торжественный вариант, а интерьеры небольших монастырских или провинциальных, по также примыкающих к ним по облику церквей, типа Белой церкви

⁸³ Н. Н. Воронин. Указ. соч., с. 413—414, 446; Б. Л. Альтшуллер. Новые исследования о Никольской церкви села Каменского. — Архитектурное наследство, № 20. М., 1972, 23—25.

⁸⁴ Ср., например, форму оконных проемов с реликварием конца XIV — начала XV в. из суздальского Покровского монастыря (воспр.: Т. В. Николаева. Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана. — СА, 1968, № 1, рис. 7—8), а также складень 1412 г. О стиле последнего: А. В. Рындина. Складень мастера Лукиана. — В: Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. М., 1973, 315—322.

⁸⁵ В. В. Филатов. Фрагмент фрески церкви Рождества Богородицы в селе Городне. — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. XIV—XVI вв. М., 1970, 359—364, илл. между с. 360—361.

⁸⁶ В. Н. Лазарев. Византийская живопись, 118—124, рис. с. 119, 120, 123, 129—131; М. Ђоровић-Љубинковић. Средневековни дуборез у источним областима Југославије. Београд, 1965, 13—19; А. Дероко. Указ. соч., сл. 9.

Каранской (XIV в.) или небольших помещений типа старого партнера церкви св. Апостолов в Пече (конец XIII в.).⁸⁷ По аналогии с ней и росписями других связанных с богородичной тематикой церквей (храм патриархата примыкает к храму Богоматери) правомерно думать, что парной Николе по другую сторону центрального проема была полуфигура Марии с младенцем, а не Христа. Более детально реконструировать роспись нижнего храма не удастся. Можно лишь утверждать, что мы имеем дело с фактом прямой зависимости от живописного декора камерных сооружений скорее всего южнославянского круга.

К сожалению, как уже говорилось, памятники рубежа XIV—XV вв. сохранились крайне фрагментарно. Но следы раннего этапа балканских контактов в сфере монументальной живописи нащупать все же удастся.

В 1903 г. местными археологами производились раскопки Старицкого городища. В процессе работ на остатках стен одного из храмов были обнаружены фрагменты полотенец. В дальнейшем выяснилось, что этим храмом был Михаилоархангельский собор, построенный к 1398—1399 г. и расписанный в 1406—1407 гг.⁸⁸ Самые значительные фрагменты представляли остатки полотенец трех видов — в алтаре, на северной стене и столбах. Полотенца покрыты надписями, смысл и языковая принадлежность которых в свое время вызвали полемику. Теперь очевидно, что они имитируют текст, сочетающий элементы греческого, кириллического и восточного алфавита. Примеры подобной декоративной имитации, типа криптограммы в пределах начала XV в. в наиболее „чистом“ виде, т. е. приближенном к греческому алфавиту, встречаются на Руси преимущественно в иконописи, причем иконописи, непосредственно примыкающей к классической палеологовской традиции. Обилие надписей намечает связь старицких росписей 1406—1407 гг. с южнославянским миром, где во фресках и иконах XIII — раннего XV в., возникших как в сербском, так и в болгарском круге, были чрезвычайно популярны различного рода текстовые вставки, информационные, криптографические и декоративные, нередко покрывавшие одеяния святых, главным образом пророков. В конкретности источников росписи убеждает наиболее сохранный фрагмент — в виде филенки со стержнем, к которому полотенец крепился на кольцах. Такая материализованная система декорации известна в Византии с XIII в., но не получила там распространение, зато приобрела популярность у южных славян в том же столетии и позднее (Морача, Градац, Давидовец, церковь Петра и Павла в Тырново, Поганово и т. д.).⁸⁹ На Руси аналогичное крепление известно в Волокове, церкви Спасе Преображении, Феодоре Стратилате Архангела Михаила на Сквородке, т. е. в памятниках, прямо зависящих от балканской монументальной тра-

⁸⁷ М. Ђорговић-Љубинковић. Указ. соч., сл. 1; R. Ljubinković. The Church of the Apostles in Patriarchat of Peć. Beograd, 1964, tabl. 38, 39, 56, 58, 59; С. Радочић. Старо српско сликарство. Београд, 1966, 74—75.

⁸⁸ А. П. Шебякин, И. П. Крылов. Раскопки в Старице 1903 г. — Труды Второго областного Тверского археологического съезда... Тверь, 1906, отд. II, 448—453, рис. на с. 451; Древности. Труды Московского археологического общества, т. XXI, ч. 1. М., 1906, протоколы, с. 45. Уточнение датировки работ см.: Н. Н. Воронин. Указ. соч., 374—375.

⁸⁹ G. Millet. La peinture du moyen âge en Yougoslavie, fasc. II. Paris, 1957, pl. 50—1, 51—1, 2, 67—3, 4; А. Дероко. Указ. соч., с. 498; A. Grabar. La peinture religieuse en Bulgarie. Album. Paris, 1928, tabl. XLIX, LXIII, b.



Рис. 7. Никола. Оборот выносной иконы из Васильевского под Старницей. Первая четверть XV в. Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева

диции. Исключительность подобного решения для русской живописи не оставляет сомнений в прямом заимствовании этого мотива и одновременно его трансформации в местной среде (шрифтовой декор полотенец).

Названные памятники — главным образом остатки монументальных комплексов (включая старинную плиту) — свидетельствуют о сравнительно активном отношении тверских культурно-художественных кругов к балканскому искусству в южнославянской редакции. Степень осведомленности о существовавших там на протяжении XIV — начала XV вв. течениях демонстрирует уже станковое произведение — выносная икона с Одигитрией и Николой из села Васильевского под Старицей (МиАР), создание которой возможно поставить в зависимость от упомянутых работ в Старице начала XV в. или несколько более поздних. В иконе преломились черты стиля живописного, близкого к „моравской школе“ (Одигитрия) и консервативного, т. наз. монастырского (Никола), но также стоявшего в русле современной художественной проблематики (что делает выносную икону отличной от тверских врат ГТГ). Наиболее реальным источником и того и другого, если исходить из исторических данных, остается Афон, где в XIV—XV вв. широко пользуются услугами славянских мастеров. Следы этого общения затронули и тверское ювелирное искусство, более устойчиво ориентированное на изделия западноевропейской традиции (см. папагию, связываемую с именем Арсения).⁹⁰ Таким образом, размер южнославянских контактов за рассматриваемый период принимает формы значительного культурного явления.

Материал для анализа последующего этапа рассматриваемых контактов (за 20—30-е годы XV в.) содержит исключительно рукописи. Выводы, построенные на их исследовании, в наименьшей степени распространены на общие вопросы художественного развития. Но в целом они свидетельствуют в пользу прочности контактов (за счет монастырских связей с Афоном). Отдельные памятники иконописи XV в. также показывают, что контакты эти не утратили актуальности. Так „Богоматерь“ и „Иоанн Предтеча“ из поясного денсусного чина первой половины века села Ободова вблизи Торжка (МиАР) дают пример противоречивого сочетания местной архаики и балканских традиций. Более поздние, второй половины столетия, чиновые иконы из-под Вельягонска („Спас“ в Калининской картинной галерее, „Апостол Павел“ в МиАР) находятся уже под явным воздействием застоявшей в своем развитии позднегреческой живописи (приближающейся по степени исчерпанности творческих импульсов к поствизантийской „*maniera greca*“ — особенно „Спас“. Аналогично следует расценивать стиль связываемого с Тверью „Голубого Успения“ в ГТГ второй половины — конца XV в.

На первый взгляд, происхождение трех последних икон — из района Веси Егонской и из Минска — ставит под сомнение их связь с Тверью. Но следует учесть, что во второй половине и особенно в конце XV (после присоединения Твери к Москве в 1485 г.) и в XVI в. наблюдается волна

⁹⁰ Г. В. П о п о в. Пути развития тверского искусства в XIV — начале XV в. — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилегающих к ней княжеств XIV—XVI вв. М., 1970, с. 338, прим. 73; А. В. Р ы н д и н а. Малоизвестный памятник тверского искусства XV века. — В: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977, 199—218.

миграции тверских ремесленников. Причины ее кроются в резком спаде активности местных строительных и художественных работ, а направления миграции (северные районы Подмосковья, включая Иосифо-Волоколамский монастырь, северные и западно-русские области, территория современной Белоруссии и, возможно, Литва) определились контактами Твери раннего периода. Сопоставляя „Успение“, „Спаса“ и „Апостола Павла“ с современными произведениями московских, новгородских, псковских и других художников, мы не находим им аналогий; в то же время их стиль допустимо поставить в зависимость от тверской культурно-художественной ориентации предшествующих десятилетий.

Показательно следующее: в названных памятниках стиливая грань между собственно южнославянским и византийским искусством стирается, они производят впечатление ориентированных на позднепалеологовскую живописную систему вообще, в отличие от памятников ранних. Подобная нерасчлененность характерна как раз для произведений афонской работы XV в., вышедших из смешанных по составу мастерских. С другой стороны, она присуща в целом балканской иконописи первой половины и середины столетия: позднепалеологовская форма и манера приобретают в ней роль академического эталона.

Следы обращения к византийским, южнославянским или афонским памятникам в русском искусстве нередко с трудом поддаются выделению. Случай с Тверью, при фрагментарности ее наследия, представляет наибольшие трудности. Здесь постоянным дополнительным аргументом служат анализируемые выше письменные источники. Именно они позволяют установить факт возможной связи не только с сербской, но и с болгарской культурной средой (по тем же церковно-монастырским каналам), что косвенно подтверждается некоторыми произведениями искусства и представляет существенный интерес.

Одновременно нельзя игнорировать внимания тверских кругов к византийской культурной жизни. Кроме приведенных сведений, в том числе о константинопольской иконе „Страшного суда“ 1399 г., укажем, что в ризнице Желтикова монастыря хранился орарь (или епитрахиль?) Арсения из лицевой византийской ткани, датируемой XIV—XV в.⁹¹ В Рождественской церкви в Городне, по описи XVII в., стояли церковные врата „корсунского дела“ (термин предполагает либо их древность, либо действительную связь с греческим искусством). Но этими данными не исчерпываются ни количество, ни качество бытовавших в Твери изделий собственно византийского, в том числе константинопольского происхождения.

Сказанное подтверждается одним из самых блестящих комплексов местной и вообще русской живописи XV в. — иконостасом Воскресенского собора в Кашине (ГРМ, ГТГ). В них, особенно праздниках, органично соединены национальная живописная традиция (в варианте, родственном Москве первой четверти XV в.) с профессиональным и глубоким следованием каким-то несомненно константинопольским образцам. Внимание к пространственным интервалам, развернутость по горизонтали перекликаются с памятниками конца XIV в. — типа росписей Перивлепты в Мистре, а приглушенность экспрессии, уступившей место цветовой и пластической камерной нюансированности, предполагает их иконный

⁹¹ Н. Н. С о б о л е в. Очерки по истории украшения тканей. М.—Л., 1934, с. 76, рис. 29.

источник второй половины или тоже конца XIV столетия. Его стиль равно далек и от фресок Волотова, и от росписей Феофана Грека, но теснее связан с основной линией развития столичной, константинопольской, живописи XIV в.⁹²

Очевидный отказ от монастырских традиций здесь представляется кардинальным в свете общественного и культурно-художественного развития. К середине XV в., в период междоусобиц князей московского дома, совпавший с расцветом Тверского княжества при Борисе Александровиче, местная идеология претерпевает знаменательную переориентацию. Возрождается идея главенства Твери, якобы призванной стать центром объединения Руси, формулируется положение об освященности великокняжеской (царской) власти и т. д. Духовные идеалы аскетического толка перестают удовлетворять. Блеск Византии, константинопольского двора кажется единственно достойным ориентиром.

Сочинением, отразившим эти перемены, было Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче инока Фомы, точнее — цикл слов, возникших на протяжении 30—40-х годов и получивших окончательную обработку после 1453 г.⁹³ Редакция слова, по Н. П. Лихачеву, тесно связана с событиями падения Царьграда. В Слове наследником византийской империи выступает „второй Константин“, Борис Александрович. Параллельно в Тверском сборнике под 1453 г. проводится мысль о незыблемости православия в Царьграде.⁹⁴ В Твери выступают именно за нерушимость подчинения константинопольской кафедре, т. е. за сохранение контактов с Константинополем, минуя давнего врага — Москву.⁹⁵

Позиция тверского двора в отношении „второго Рима“, тезис о причастности к его наследию, сформулированный в наиболее благоприятный для Твери исторический момент, как можно думать, сыграли решающую роль в активизации внимания к формам собственно византийского искусства. Осознавалось ли последнее (в противовес искусству монастырскому и архаически-провинциальному) в качестве эталона придворной культуры? Видимо, да, поскольку отмеченная переориентация синхронна

⁹² Подробнее: Г. В. Попов. Кашинский чин и культура Твери середины XV века. — В: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции, 223—262.

⁹³ Н. П. Лихачев. Инок Фомы Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. СПб., 1908; А. А. Шахматов. Отзыв об издании Н. П. Лихачева „Инок Фомы Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче“. СПб., 1909; А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества, с. 747; Я. С. Лурье. Роль Твери в создании Русского национального государства. — Ученые записки ЛГУ, 36. Серия исторических наук, 3. Л., 1939, 91—93. В. Филипп ставит под сомнение авторство Фомы по отношению ко всему Слову, поскольку его имя читается в заголовке только первого „слова“ (W. Philipp. Ein Anonymus der Tverer Publizistik im 15. Jahrhundert. — Festschrift für D. Čyževskýj. Berlin, 1954, 230—234).

⁹⁴ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества, 749—750.

⁹⁵ Тверская кафедра сохраняла сношения с патриархией и позднее: в начале XVI в. епископ Нил выслал патриарху Пахомию „дары“, среди них произведение искусства (Продолжение Древней Российской вивлиофики. Ч. VI. СПб., 1790, № 178). См. также В. Г. Брюсова. Тверской епископ грек Нил и его Послание князю Георгию Ивановичу. — ТОДРЛ, XXVIII. Л., 1974, 181—186 — представляет интерес наблюдение о связи Нила с Лаврой св. Афанасия на Афоне, контакты с которой местных монастырей на рубеже XIV—XV вв. были достаточно тесными (автору при этом осталось неизвестным исследование о публикуемом им Послании Нила; см. В. Ф. Ржига. Новый вариант сказания о Лоте. — Изв. АН СССР по русскому языку и словесности, т. I, 1928, кн. 2.

освобождению от вынашиваемой десятилетиями аскетической программы, взлету аристократических тенденций в тверской культуре (см. также известную гравированную рогатину Бориса Александровича в Государственной Оружейной палате).

Сохранившиеся памятники эпохи Бориса Александровича относятся к центральным явлениям художественного творчества. В позднейших „Голубом Успенни“, „Спасе“ и „Апостоле Павле“ заметен определенный возврат к традиционной линии („Спас“). Все три — запоздалый результат не просто балканских связей, а устойчивого внимания именно к монастырскому варианту балканского искусства. В интерпретации авторов всеьегонского деисуса его формы получают большую застылость, нарочитую неподвижность масс и линий, углубляющую противоречивость этого стиля и приближающую иконы к памятникам сугубо местного, локального направления XIV—XV вв. (включая отчасти и упомянутые врата ГТГ, и „Анисимовский“ чип из-под Кашии в том же собрании), которые в XV в. образуют своего рода провинциальную ветвь внутри тверского искусства.

Оценивая роль балканских контактов для искусства Твери XIV—XV вв., необходимо не упускать из виду общие процессы русской культуры. Установление рассмотренных контактов в начале XIV в., их взлет к концу столетия хронологически соотносятся с развитием других центров Руси. Однако четкая избирательность контактов уже с первых десятилетий XIV в., их активность и последующее преобладание монастырско-аскетических критериев в выборе тех или иных ориентиров (от общественико-духовных до узко художественных) составляют характерную черту развития Твери. Монастырские идеалы — греческо-малоазийские — становятся, как представляется, существенным составным элементом формирования местной культуры. Кульминация балканских — уже афонских — связей на рубеже XIV—XV вв., смыкаясь с волной второго южнославянского влияния, сопровождается сохранением и едва ли не наибольшим выявлением указанных особенностей. Только на последнем этапе культурной истории, к середине XV в., собственно византийские, константинопольские идеалы одерживают верх, хотя конкретность и многогранность трансформации греческого искусства в данном случае вновь ставит Тверь в исключительное положение.

Лишенная условий для нормального художественного развития, Тверь воспринимала изобразительное искусство Балкан своего рода незыблемым эталоном (который, как было показано, все же претерпевает определенную эволюцию). Незначительность местных художественных сил, обусловленная политической историей княжества, определила и степень их зависимости от общественной программы, непосредственность взаимосвязей духовной жизни и искусства. Подмена внутренних импульсов импульсами внешними (выбор которых объясняется в равной мере и изоляционными побуждениями определенных кругов тверского общества) объясняет отсутствие цельности, пестроту и искусственность многих произведений ведущего направления за рассмотренный период, их сосуществование с глубоко архаическими течениями. Тем не менее балканским связям принадлежит кардинальная роль в формировании тверской художественной традиции, в то время как западноевропейские контакты (осуществляемые главным образом через Польшу и Литву) лишь частично затронули сферу бытового и придворного искусства.

Е. Я. ОСТАШЕНКО (СССР)

ВИЗАНТИЙСКАЯ ИКОНА „РАСПЯТИЕ“ ИЗ УСПЕНСКОГО
СОБОРА МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ

По всем древним описям Московского Успенского собора в Петропавловском приделе прослеживается двусторонняя икона Богоматери Одигитрии с клеймами на полях.¹ Лицевая сторона иконы дошла до нас переписанной на новом левкасе в XVII в., на оборотной стороне сохранилась первоначальная живопись — изображение „Распятия“.²

Икона „Распятие“ Успенского собора была опубликована М. В. Алпатовым в 1932 г. (рис. 1).³ Характер анализа памятника был обусловлен темой статьи: икона рассматривается автором как типичный образец византийского художественного мышления с его постоянной ориентацией на античную, „оплетическую“ систему изображения, с одной стороны, а с другой, стремление к последовательному литературному рассказу и живописи или сочетанием портретности, иллюзии и репрезентативных тенденций.⁴ Композиционные особенности иконы особенно наглядно вы-

¹ Описи Успенского собора начала XVII века, 1626 и 1638 гг., 1701 года — РИБ, III. СПб., 1876.

² На иконе имеются крупные вставки нового левкаса с живописью: XVI в. — справа по стыку досок, частично на здании слева от центрального креста, на фигуре левого воина; справа от вставки — фрагмент плаща утраченной фигуры. XVII в. — нижняя часть Голгофы, Петр над гробом, большая часть группы делящих ризы и предстоящих (воины и иудеи); XIX в. — почти вся фигура персонализации Церкви, частично ветви центрального креста, часть фигуры левого ангела и воина с копьём. Первоначальная живопись имеет потертости. Утрачены лессировочные слои в переходах от освещенных к теневым частям лиц.

Икона имеет греческие надписи: на полях (читается на верхнем поле слева направо, до середины и на левом поле сверху вниз, затем на верхнем поле правая часть креста, начиная от середины, и на левом поле сверху вниз): *Ἐπίχθης, ἐπίχθης. ἔρ-
βα[π]ίσθη[ς]... κ ἐκ τοῦ προσηλοῦ τῷ ξύλῳ λολήν πίνε ὑπὸ ἀνο[μ]ίων... δεῦρο γούρ, Σ[ω]τήρ,
παῖς, καὶ θιῆκε τοῦ θανάτου ἀνορέπου χάριν, ἕνα ἑστῆτος τ[ῶν]...* Над центральным крестом — монограмма Христа; слева от персонализации Синагоги — *Παῖς*; на кресте „благоразумного разбойника“ — *ὁ ἐγγνώμων ληστής*; над головами Богоматери и Иоанна — их монограммы; в правой группе воинов, на значке — *κωα*. Размеры иконы: 101×72×2,4 см. В 1896 г. икона была расчищена и вновь записана и покрыта олифой. В 1920 г. вторично раскрывалась реставратором ЦГРМ П. И. Сусловым и была представлена на выставках: III реставрационная выставка ЦГРМ, апрель-май 1927 г.; „Балканская живопись XIV—XV вв. в древней Руси“ в ГМ и АР, в 1972 г.

³ М. Алпатов. L'icône byzantine du Crucifiement dans la cathédrale de Dorémiótión à Moscou. — L'art byzantin chez les Slaves, 2. Paris, 1932, 195—212.

⁴ Там же, с. 195, 204, 207.

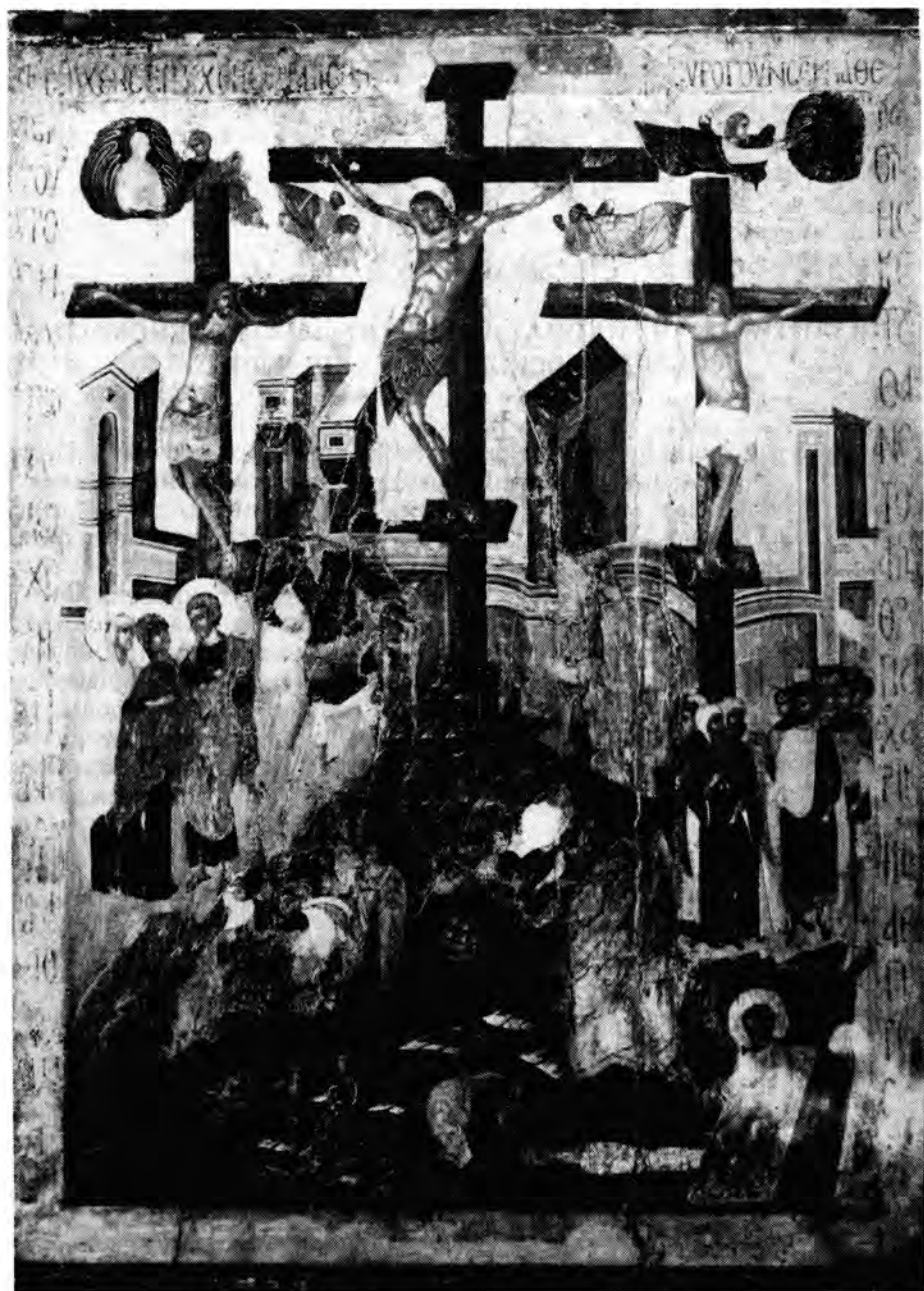


Рис. 1. „Распятие“. Икона из Успенского собора Московского Кремля

являются в сравнении с русскими иконами „Распятие“ XV в., воплощающими принципиально иной подход к изображению, тогда как сходные с описываемой иконой развитые композиции встречаются в русской живописи XVI—XVII вв.⁵ Икона характеризуется как яркий образец палеологовского стиля, а время ее возникновения определяется в рамках XIV в. — после Кахрие Джами и до появления итало-критских икон XIV—XV вв.,⁶ в качестве места исполнения предположительно называется окраина каких-либо восточных провинций⁷. В. Н. Лазарев в обоих изданиях „Истории византийской живописи“ датирует икону Успенского собора XV в.⁸

На иконе Успенского собора изображены параллельно плоскости доски три креста, высоко поднятые над стеной с условными кулисами, Христос представлен мертвым, с сильно провисшим телом, по сторонам от него — разбойники, распятые так же, как и Христос. Слева у подножья креста изображен со спины, в сильном ракурсе воин с копьем, справа, в профильном положении — воин с губкой. Рядом с ним находилась еще одна фигура, от которой сохранился небольшой фрагмент плаща. Возле склонов крутого голгофского холма (или в пределах его очертаний) размещены отдельными группами все участники события. В нижнем правом углу особой пейзажной кулисой выделена сцена „Петр у гроба“ (наклонившийся над пеленами Петр и ангел, сидящий на крышке гроба). В верхних углах иконы изображены ангел, приводящий Новый завет, и ангел, изгоняющий Ветхий завет. Обе аллегории представлены в виде женских полуфигур на фоне темно-зеленых облачных медальонов. Под ветвями центрального креста расположены летящие плачущие ангелы. Слева от склона голгофского холма изображены предстоящие — Иоанн в позе скорби, Мария и только одна из святых жен, придерживающая ее за плечи. С другой стороны — не одна, как обычно, а две, находящиеся в общении группы: римские воины, во главе с персонажем в патрицианском одеянии, и первосвященники. На самом голгофском холме ниже пещерки с головой Адама изображены три воина, делящие ризы, — двое из них спяют, а третий стоит на склоне. Еще ниже расположена самая многочисленная, но необычайно компактно поставленная группа воинов и иудеев. Композицию обрамляет крупная греческая надпись, проходящая по полям иконы. Изображение в среднике, окруженное как рамой узкими красными полями, отличается настолько ощутимой пространственной глубиной, что при первом взгляде на икону возникает впечатление почти иллюзионистической картины. Подобное сравнение чаще вызывают раннепалеологовские памятники, при всем принципиальном отличии их художественного строя от ренессансной картины.⁹ Ни в какой

⁵ М. Алпатов. Указ. соч., с. 208, рис. 67.

⁶ Там же, с. 206.

⁷ Там же.

⁸ В. Н. Лазарев. История Византийской живописи. Т. I. М., 1949, с. 386, прим. 69; V. Lazarev. Storia della pittura bizantina. Torino, 1967, p. 420, nota 104. Некоторые другие работы по византийской или древнерусской живописи ограничиваются повторением выводов М. В. Алпатова (W. Felicetti-Libellis. Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei. Lausanne, 1956, p. 71, tabl. 83 a), либо упоминанием иконы в ряду других византийских памятников (В. Н. Лазарев. Феофан Грек и его школа. М., 1961, с. 61). В книге А. Н. Некрасова. Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937, с. 278 икона „Распятие“ названа как пример западных влияний на византийскую живопись.

⁹ В. Н. Лазарев. История византийской живописи, с. 214.

другой период византийской живописи построение мысленного иконного образа не включало в себя столь многообразные чувственные, хотя и предельно утонченные ассоциации. Расчитанные на интимное восприятие, раннепалеологовские иконы обладают той психологической приближенностью к зрителю, которая заставляет передавать характерные физиономии, позы, жизненно выразительные движения, доводимые иногда до гротеска. Изображение вовлекает зрителя в свою эмоциональную атмосферу, в которой само действие кажется сосредоточившимся и как бы вылитым в узкий промежуток между кулисами и плоскостью изображения. Живописная свобода пространственных решений не редко приводит в этих памятниках к тому, что геометрический центр изображения и его смысловой композиционный центр не совпадают. Как пример можно указать на ряд композиций в мозаиках Кахрие Джами¹⁰ или на две иконы „Успения“ в Эрмитаже и Музее изобразительных искусств в Москве — обе первой половины XIV в.¹¹ В раннепалеологовских памятниках можно ощутить легкое, непрекращающееся и ничем не регламентированное движение относительно друг друга фигур и зданий, для которых характерно совмещение разных точек зрения.¹² Переходы от бесконечного ирреального пространства золотого фона к переднему краю изображения создают своеобразную пульсацию пространственной среды. Движение архитектурных масс из глубины и в глубину поддерживает и по-своему развивает такие же сложные встречные движения фигур. Пространственная среда одухотворяется, приобретает значение единой эмоциональной атмосферы, связывающей действующие лица.

В иконе Успенского собора мы встречаемся с совершенно иным, но столь же хорошо ощутимым образом пространства. Ее композиция не стремится к передаче многолюдной, разнохарактерной толпы, двигающейся, бурно жестикулирующей, плотно заполняющей плоскость изображения. Она почти разрежена. Каждая из групп представлена минимумом участников и располагается в особой пейзажной кулисе, напоминая этим иллюстрацию рукописи типа миниатюр, в псалтырях „аристократической редакции“.¹³ Композиция иконы более, чем в предыдущих памятниках, диктует динамику зрительного восприятия. Пространство изображения не осваивается здесь объемно-пластически, не создается освобожденной энергией утрированного движения форм. В его построении первостепенную роль играют не сами формы, но интервалы между ними. Многократно повторенная и варьируемая смена масштабных отношений („игра размерами“ по выражению М. В. Алпатова) создает внутри композиции существенные в образном и идейном плане пространственные дистанции,

¹⁰ См., например, сцену „Переписи“ в мозаиках Кахрие Джами. — P. A. Underwood. *The Kariye Djami*, 2. London, 1967, pl. 159. Интересно, что эта же композиция Кахрие Джами стала образцом для создателей фресок сербского храма в Калениче 1407—1413 гг., но приобретает здесь центричность построения. См. об этом С. Радочич. *Старо српско сликарство*. Београд, 1966, с. 192, табл. 104.

¹¹ А. В. Банк. *Византийское искусство в собраниях Советского Союза*. Л.—М., 1966, табл. 258.

¹² Д. В. Айялов. *Византийская живопись XIV в.* — *Записки классического отделения Русского Археологического общества*, IX. СПб., 1917, 82—83.

¹³ См., например, миниатюры Парижской псалтыри X в. Paris, gr. 139, с изображениями „Моления Ионы“ и „Моисей на горе Синай“ — D. T. Rice. *The Art of Byzantium*. New York, 1960, pl. 86—87.

смены точек зрения и постоянное взаимное корректирование этих точек зрения. Именно эти черты прежде всего придают композиции ощутимый оттенок иллюзорности, „картинности“, так как указывают (при всех оговорках относительно византийского художественного мышления) на возможность передачи среды, конструирования ее художественного образа. Но эта основанная, как и всегда в Византии, на самоцитировании собственной культурной традиции, хрупкая пространственная конструкция может существовать лишь при наличии жесткой линейной схемы. Преувеличенность (почти вдвое по сравнению с некоторыми персонажами) фигуры Христа, симметричность расположения больших тесно-оливковых крестов не говорят здесь о влиянии восточной репрезентативности, как считал М. В. Алпатов. Высоко вознесенная фигура Христа, в которой преувеличенность размера не соединяется с восточной упрощенностью форм, служит точкой отсчета для целостного восприятия пространства. Иначе оно распалось бы на отдельные клейма сцены, подобные тем, что мы встречаем на иконах XVI в.¹⁴

Столь же целенаправленной выглядит и живописная композиция иконы. В ней легко выделить приемы, служащие созданию того же „иллюзионистического“ ощущения. Характерными „палеологовскими“ цветами, такими, как оливково-зеленый, коричневато-фиолетовый, светлый зеленый и глухой голубовато-зеленый, написаны архитектурные кулисы, голгофский холм, позем и горка в правом нижнем углу иконы. Исполненные в подвижной, набросочной манере архитектурные и пейзажные кулисы с их трудно определяемыми оттенками цвета служат фонами для всех фигурных изображений нижней зоны иконы. Скупое очерченные яркие локальные цвета фигурок воспринимаются материально, а смешанные глуховатые тона кулис выступают по отношению к ним неким эквивалентом „воздушной среды“. Это сопоставление красочных поверхностей, за каждой из которых закрепляется определенный изобразительный признак, как бы пародирует соотношения реального предмета с реальным пространством. Золотой фон, который всегда в византийском искусстве был обозначением единой ирреальной среды, относится здесь только к верхней зоне изображения. На нем расположены фигуры Христа и разбойников, наиболее объемно трактованные во всей композиции, а также изображения ангелов и аллегорий. Он противопоставлен здесь пейзажному фону, внутри которого сгруппированы в отдельные мизансцены фигурки предстоящих, и обе зоны изображения приобретают от этого зрительную конкретность, хотя и вполне бескачественную, не выходящую за пределы возможностей средневековой живописи. Золото фона не обозначает здесь традиционное ирреальное пространство, а изображает „золотое небо“, отдаленно напоминая решения тречентистских икон.

Сдвиг в образной структуре произведения, воплощаемый подобными композиционными приемами, мало соотносим, на первый взгляд, с нашими представлениями о пормах византийского искусства и о путях развития византийской живописи XIV в. Однако в одном из направлений

¹⁴ Многочисленные иконы XVI в. с изображением Успения Ефрема Сирина — см.: *L'art byzantin — art européen*. Athènes, 1964, № 267 (табл. 267) — икона с Патмоса из монастыря Зоодоху-Пагис, № 266, 268, 269 — аналогична ей близкая икона воспроизведена у Муньоса (A. M u n o z. *L'art byzantin à l'exposition de Grotta-errata*. Rome, 1906, fig. 14).

позднепалеологовской живописи, связанных с фресками Мистры, прежде всего Перивленты (начало XV в.) и Пантанассы (1428—1445), мы находим сходство с нашей иконой. Так же, как и в нашей иконе, в этих памятниках между фигурами и фоном располагаются высокие сплошные архитектурные или пейзажные кулисы. Это или гористые склоны, или здания, в построении которых угадываются характерные для реальной архитектуры закономерности ритмической организации. Между пейзажем и фигурой устанавливается зыбкая шкала соответствий, качественно дифференцированная, отличная от изображений на золотом фоне, но мало сопоставимая с отношениями реально существующих материальных тел. Правда, иногда во фресках Мистры встречаются композиции, в которых сокращение масштаба фигур от первого ко второму плану точно соответствует закону прямой перспективы.¹⁵ Но чаще художественную определенность фону, среде действия придает усложненная обрисовка границ формы, прежде всего человеческой фигуры, лишаящая ее замкнутости и целенаправленности движения. Ощущение единого пространства передают и те композиции, в которых отсутствуют обширные архитектурные и пейзажные фоны, как, например, сцена „Вознесения“ в Пантанассе.¹⁶

В произведениях конца XIII — раннего XIV в. композиционные решения (при всей специфической условности византийского искусства) создают представление о некоем архитектурно ограниченном и, если можно так выразиться, „интерьерном“ пространстве. Раскрытые на зрителя кулисы, лишенные передних стенок, или игрушечные, масштабно не соотносимые с фигурами архитектурные формы скоординированы с их движением, хотя и не всегда вторят им. Свободные пространственные построения раннепалеологовской живописи по-прежнему сохраняют основную черту восточнохристианского мировосприятия — его принципиальный антропоцентризм. В позднепалеологовских памятниках того круга, к которому принадлежит наша икона, пейзаж и архитектура увеличиваются в масштабе в сравнении с фигурами, в них отсутствует „фрагментарность“ более раннего периода, когда здание изображается набором объемных форм или отдельно поставленной колонной с антаблементом. При всей своей фантастичности это целые здания с аркадами, террасами, башнями. Их членения аналогичны реальной архитектуре в разделении несущих и несомых частей, в изображении карнизов, цоколей, аркад, проемов, соотносимых с плоскостью стен; появляется характерная этажная архитектура.¹⁷ Горный пейзаж также имеет ступенчатое построение, на котором располагается действие, без плоской авансцены-позема перед ним, как это мы видим, например, в мозанках Кахрие Джамии.¹⁸ Таким образом, впервые

¹⁵ См. сцену „Встречи Иоакима и Анны“ в росписи Перивленты. G. Millet. *Monuments byzantins de Mistra*. Paris, 1910, pl. 127. Это наблюдение высказано в кн. И. П. Медведева. Мистра. Л., 1973, с. 138.

¹⁶ G. Millet. Указ. соч., табл. 138 (1—2).

¹⁷ См., например, „Сретение“ и „Благовещение“ в Пантанассе — G. Millet. Указ. соч., табл. 139, 1; 140, 1 и „Евхаристию“, „Благовещение“ и „Усние“ в Перивленте — Там же, табл. 112, 2; 116, 1—3; 116, 4.

¹⁸ Даже когда действие происходит в пейзаже, как в сцене „Рождества Христова“, „Избиение младенцев“, „Бегство в Египет“, сохранена полоска позема (P. A. Underwood. Указ. соч., табл. 155, 166, 190). Противоположный принцип композиции обнаруживают циклы Перивленты и Пантанассы. G. Millet. Указ. соч., табл. 132, 2; 140, 3; 118, 1—3.

за всю историю византийской живописи условное изображение предметного окружения отделяется своим построением, своей собственной художественной задачей от изображения человеческой фигуры. Исключительное своеобразие художественного явления заключено в том, что подобное разделение, типологически относящееся к развитому реалистическому мышлению, здесь проведено на основе того же фона условных средневековых изобразительных средств. Шаткое равновесие такого рода композиций создается компенсирующим соотношением противоположных приемов, приводящим к их саморазрешенности. Мы не встретим в них какого-либо чрезмерного напряжения в передаче поз, жестов, эмоциональных движений, так же, как и действительной реальности окружения. Любой прием, направленный на концентрацию образной выразительности, способен разрушить эту условную изобразительную систему, но она позволяет до бесконечности усложнять и развивать литературную программу живописи (что мы и видим во фресках Перивленты и Пантанассы).¹⁹

В иконе Успенского собора указанные черты присутствуют в более счищенном виде, чем во фресках. Это объясняется, по-видимому, особенностью станкового произведения, обладающего более узкими задачами.

Геометрический и композиционный центр иконы занимает фигура Христа, но она не составляет абсолютное смысловое средоточие композиции, как это было традиционно для самых разновременных средневековых памятников. Соотносимость масштабов, которая выступает здесь сознательным художественным приемом, снижает его идеальную возвышенность, „объясняет“ ее из чувственных категорий пространственного расположения. Но и изображение распятого Христа, имевшее бесконечные вариации как классически-стоического, так и более интимного, с выражением страдания, типа, лишено здесь собственной внутренней темы. Его как бы провисшее на кресте тело имеет плавное — образное движение, внешний контур охватывает фигуру непрерывно, сводя края формы к правильным лекальным очертаниям. Манерный изгиб лишает изображение как подчеркнутой весомости пластической формы, так и прямоты эмоционального выражения, придавая ему несколько сентиментальную обезличенность. Одухотворенность и пластическая наполненность фигур в иконе изменяется от наибольшей в изображении Христа и разбойников до минимальной в изображении аллегорий в облачных медальонах. Фигурки предстоящих занимают срединное положение. Они имеют замкнутые геометризированные очертания, скупую внутреннюю разделку в виде складок-каннелюр или совсем не зависящих от формы угловатых белильных росчерков. Они составлены по большей части из ярких цветов — сочетаний темно-синего с красным и желтым, диссонирующих с приглушенной тональностью кулис, или синего с коричневым или сиреневым. Одежды воспринимаются как обобщенная оболочка, не имеющая под собой пластики тела; весомость каждой отдельной фигурки почти адекватна большей или меньшей тяжести обрисовывающего ее цветового пятна. Благодаря этому в личном и доличном письме намечается та разница трактовки, ко-

¹⁹ С. Дюфрен указывает для этих росписей необычайное увеличение количества ветхозаветных евангельских и протоевангельских сюжетов, наряду со старым праздничным циклом появляется обширный исторический (периферийный по ее терминологии) цикл, большое усложнение иконографических типов на основе апокрифов и т. д. (И. П. Медведев. Мистра, с. 132).

торая хорошо известна по русским иконам XV в.: голова выглядит много объемнее, чем прикрытое тканью тело. В движении фигур есть что-то искусственное, как, например, в закинувшей голову Марии, в фигуре сотника. Лица их, легко различимые физиогномически объединяет зыбкость выражения, которая не соответствует каким-либо эмоциональным градациям. В них нет ни психологической экспрессии, ни созерцательной умиротворенности, свойственных основным направлениям в живописи XIV—XV вв. Всякий раз наше внимание, не фиксируясь на каждом отдельном предмете изображения, переходит к следующему. Даже сложные ракурсы обоих воинов у креста, переданные торопливо, почти скороговоркой, лишены пространственной активности, которая могла бы их выделить из остальных фигур. Изображения в профиль почти всегда в византийском искусстве гротескные, заостренные, в нашей иконе имеют правильные очертания, идилически спокойное выражение. В профиль изображены „неблагоразумный“ разбойник, ангел, прогоняющий Ветхий завет, и один из воинов в первой группе у креста. Тем же своеобразием отличается манера написания лиц. Они выполнены по темно-коричневому санкирю ярко розовеющими светлыми охрами, свободно положенными мазками, сохраняющими движение кисти; в темных частях и описях обильно лежит киноварная краска, белильные высветления нигде не имеют графической четкости, а нанесены едиными короткими мазками на освещенных частях. Вся система не имеет ничего общего с позднепалеологовской сухостью и расчетливостью письма, но также отличается и от раннепалеологовских решений. Освещенность лиц (и обнаженных тел разбойников, написанных близкими приемами) почти равномерная. Свет не статичный, слегка вибрирующий, мягко скользит по форме, оставляя живописную фактуру несглаженной, пористой. Светлые воздушные розовые охры, положенные подчас в разных направлениях просвечивающими слоями, сочетаются с красными тенями. Повышенная высветленность вохрения лишает контрастности переход к наиболее освещенным местам. При темно-коричневом, почти теплого оттенка санкире нигде не встречаются зеленоватые притенения, более холодный оттенок имеет санкирь в тех местах, где на него положен только тонкий слой охры без подрумянки. Также без зеленоватых теней, одними разбеленными охрами разной плотности написано и тело Христа. Эта „сокращенность приемов строгой иконописной техники, при всей ее живописной свободе, более ограничена в передаче объемистой формы ее глубины в пространстве. В византийском искусстве одним из главных композиционных элементов был свет. Понимание световой энергии, строящей форму, даже в узких временных промежутках было столь различным, что для раннего XIV в., середины и конца XIV в. возможно выделить характерные, образно значимые признаки световых систем.“²⁰ Ни с одной из этих систем наша икона не имеет

²⁰ О. С. Попова. Новгородская миниатюра раннего XIV века и ее связь с палеологовским искусством. — В: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 126; Новгородская живопись раннего XIV века и палеологовское искусство. — В: Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, 263—264; Новгородская миниатюра второй четверти XIV века. — В: Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сборник второй. М., 1974, 88—90; Икона „Богоматери Одигитрии“ середины XIV века из Успенского собора Московского Кремля. — Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1974. М., 1975, 246—247.

принципиального сходства. Акцент световой композиции в ней перенесен с чисто выразительного начала, присущего живописи XIV в., на изобразительную функцию света. В иконе нет резких контрастов света и тени, интенсивность белильных отметок, не мотивированных свободных световых бликов на одежде и архитектуре. Ровное рассредоточенное освещение вновь заставляет вспомнить иллюзионистическую картину. Свет касается поверхности формы, не выявляя ее строение, не привнося в нее никакой динамики. Одинаковыми жидкими белилами обозначены гребни немногочисленных складок одежд, передние плоскости кулис, поблескивающее оружие воинов в первой группе.²¹

Старательное избегание открытых контрастов, какой-либо действительности и конфликтности прослеживается, таким образом, на разных уровнях композиции иконы. Противоречивые ее компоненты прочно сцеплены друг с другом и взаимно погашаются, придавая ей оттенок безвольной завершенности, внеличного „объективного“ представления происходящего события.

Икона Успенского собора существенно отличается не только от памятников палеологовского ренессанса, но и от произведений, принадлежащих к основному направлению византийской живописи позднего XIV в. и объединяемых понятием палеологовского академизма, „контр-ренессанса“ или просто позднепалеологовского стиля. В последних реакция на раннепалеологовский стиль затронула не только особенности письма, сделав его сухим и жестким.²² Вновь появился почти забытый в раннем XIV в. тип центрической композиции. Многофигурные сцены, подобные нашей иконе, стремятся к безусловной жесткой субординации действующих лиц, к подчеркнутости иконографических признаков. Пространство изображения приобретает фронтальную ориентацию и прочно замыкается парой кулис, стоящих по углам композиции. Достаточно сравнить композицию уже упоминавшихся икон „Успение“ первой половины XIV в. из Эрмитажа и Музея изобразительных искусств с византийской иконой того же названия конца XIV в. в Государственном Русском музее.²³ Вместо живописной свободы композиции ранних икон в иконе Русского музея обнаруживается стремление к построению замкнутого мысленного пространства. Если „содержание“ раннепалеологовских икон всегда адекватно его пластическому выражению, то в поздних византийских иконах мы находим „осязательность невещественного“ (по выражению Н. А. Деминой).²⁴ Конструктивность всех композиционных приемов в произведениях позднего XIV в. настолько велика, что каждый из них даже в отдельности служит выражением определенных богословско-философских понятий.²⁵ Композиция таких памятников стремится придать чистоту и точность мыслительной категории каждому элементу своей структуры.

В иконе Успенского собора „содержание“ и зрительный образ лишены подобной взаимопроницаемости, взаимообратимости. В одном изобразительном пространстве соединяются явно разновременные события, и мно-

²¹ Утрата формообразующей роли света — характерная черта живописи XV в. На русской почве она отчетливо проявила себя в памятниках рублевского круга.

²² В. Н. Лазарев. История византийской живописи, 225—230.

²³ Там же, табл. 319.

²⁴ Н. А. Демина. Андрей Рублев и художники его круга. М., 1972, с. 72.

²⁵ Н. К. Голейзовский. Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. — ВВр, XXIХ. М., 1969, 196—206.

гочисленные, никак не связанные между собой персонажи почти столь же пассивные, как и аллегорические фигуры в медальонах. Однако обесценность каждого отдельного живописного и пластического приема, предпочтение им общего композиционного построения не приводит икону к новой необязательной эстетической игре. Наоборот, нейтральность пластического выражения, невысказанность зрительного образа должны компенсироваться точностью совпадения с лежащими в основе мыслительными категориями. Чисто художественная форма не имеет своего идейно-содержательного эквивалента, эти две основные стороны изображения существуют параллельно.

Полученный вывод окончательно ставит нашу икону в круг проблематики особого направления поздней византийской культуры, которое, как показывали вышеприведенные аналогии с фресками Перивлепты и Пантанассы в Мистре, получило свое развитие уже в XV в. Как это подтверждают фрески Мистры, такого рода пространственная композиция, если она не является достоянием собственно реалистического метода искусства, составляет неограниченную свободу для чисто схоластических построений. Судя по композиции иконы, иллюстрируемый текст должен обладать большей абстрагированностью, концептуальностью, нежели просто „историческое“ повествование. Это не рассказ о событии, а размышление о нем, толкование, в котором реальные признаки событий выступают носителями тех или иных понятий наравне с чисто аллегорическими изображениями.

Иконографический тип „Распятия“ Успенского собора только в самых общих чертах сближается с группой многофигурных, развитых „Распятий“ XIV в., таких, как икона из Кафизмы Благовещения на Патмосе XIV в.,²⁶ икона из Государственной Третьяковской галереи,²⁷ имеющая ту же прорись, реликварий кардинала Виссариона 1463 г.,²⁸ где присутствует точная цитата из того же иконографического типа (позы и одежды воинов, делящих ризы). Почти точно следует тому же образцу сцена в росписи монастыря Дечаны.²⁹ С иконой Успенского собора их объединяют некоторые формальные признаки: расположение Марии и Иоанна по одну сторону креста, соответственно тексту евангелия от Иоанна (Иоанн: 19, 26—27), что не повторяет изображение на реликварии Виссариона, введение сцены разделения риз Христа, многолюдные группы пудеев. Эти черты, указывающие на точное следование евангельским текстам, перенесены в композицию икон из иллюстрации лицевых евангелий, таких, например, как Евангелие XI в. в Парижской национальной библиотеке.³⁰ Мы находим их в самых разновременных памятниках-иконах

²⁶ К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойчиц. Иконы на Балканах. Синай, Греция, Болгария, Югославия. София—Белград. 1967, с. XXXIV и XXXVI, табл. 67.

²⁷ Инв. № 17390. В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. Каталог древнерусской живописи в собрании ГТГ. Т. I, М., 1963, № 330, табл. 249.

²⁸ К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойчиц. Указ. соч., с. XXXV, табл. 76. Эта аналогия приведена в цитируемой работе М. В. Алпатова.

²⁹ В. Р. Петкович, Ђ. Бошковиц. Манастир Дечани. Београд, 1941, табл. CLXXVIII.

³⁰ Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. СПб., 1892, 328—329. Ев. Paris, gg. 54). Самым ранним примером подобной композиции в кн. Н. Покровского названо Евангелие Раулы VI в., л. 277 об. (Там же, 325—326).

XI в. — XV в.,³¹ в монументальной живописи XIII—XIV в.,³² в рукописях XIV в.³³ При всей свободе подобных композиций, в них выделяются группы памятников, разделенных территориально и во времени, но точно следующих одному образцу. В иконах с Патмоса, Третьяковской галереи и в росписи Дечан повторяются не только общая компановка групп, но и отдельные позы: поза воина с копьем, стоящего спиной к кресту, сотника, и особенно гротескной фигуры иудея в профиль, жестом приглашающего Христа сойти с креста. Такое же сходство, указывают исследователи, существует между „Распятием“ XIV в. из Монеивасии и фреской Градаца.³⁴ Икона Успенского собора, насколько нам известно, не имеет нигде столь точных аналогий, что заставляет отнести ее к мало распространенному иконографическому изводу, а не к свободному варианту описанного типа.

М. В. Алпатов отметил, что икона изображает основные эпизоды голгофской драмы, комбинируя синоптические евангелия и евангелие от Иоанна.³⁵ Он же предположил, что отсутствие полной последовательности иллюстраций, предпочтение некоторых из них говорит о художественной воле автора, так как иллюстрация текста не была для него прямой необходимостью, как для миниатюриста. Но нам представляется, что далеко не все моменты иконографии иконы могут быть объяснены из текстов канонических или даже апокрифических евангелий. Хотя, например, изображение стариков в „деусусной позе“, выделенного в группе Логина-сотника, возможно, восходит к тексту евангелия Никодима („Акты Пилата“), где известное восклицание сотника: „истинно это был сын божий“, дублируют восклицания иудеев: „истинно человек сей праведен был“³⁶. Не вызвавшая никаких замечаний при первой публикации сцена „Петр у гроба“, восходит к двум евангельским текстам. Один ангел, сидящий на камне от гроба, упоминается в евангелии от Матфея (28, 2—7) и Марка (16, 5), а Петр, увидевший „пелены лежащие“, описывается в евангелии от Луки (24, 12). Трудно объяснить из тех же текстов взаимодействие персонажа в правой стороне иконы.

Прямая уверенная фигурка стоящего во главе группы „начальника воинов“ (по определению М. В. Алпатова)³⁷ противостоит отшатнувшемуся первосвященнику из соседней группы. Между ними происходит бе-

³¹ Пластинка слоновой кости с изображением „Распятия“ XI в. из Государственного Эрмитажа (А. В. Банк. Указ. соч., табл. 145), синайская икона „Праздники“ XI в. (M. Sotiriou. *Icons du Mont Sinai*. Athènes, 1956, tab. 87, 89), икона „Распятие“ из Монеивасии, конец XIV в. (*L'art byzantin — art européen*, No 188), двусторонняя икона „Богородицы Иероскипитиса“ и „Распятие“ XV в. (A. P. P. *Icons of Cyprus*. Paris—Geneve, Munich, 1969, p. 47).

³² В стенописи этот тип композиции „Распятие“ распространен много больше. См., например, росписи Градаца 1270 г., Сопочан 1263 г. церкви св. Климента в Охриде 1295 г. Старо Нагоричино около 1317 г., церкви Перивлепты в Мистре начала XV в.

³³ См. Псалтырь Томича XIV в. в Государственном Историческом музее в Москве, Сербская псалтырь конца XIV в. в Государственной библиотеке в Мюнхене, Евангелие Ивана-Александра XIV в. в Британском музее в Лондоне.

³⁴ *L'art byzantin — art européen*, No 188.

³⁵ М. Алпатов. Указ. соч., с. 199.

³⁶ М. Альбов. Об апокрифических евангелиях. — Христианское чтение. 1872, VII, с. 456.

³⁷ М. Алпатов. Указ. соч., с. 200.

седа, на что указывает жест правой руки „начальника“.³⁸ Весь стиль иконы не позволяет представить этот разговор как демонстрацию умения художника изображать „реалистические“ детали. Как мы проследили, стремление к острой характерности, „жизненной убедительности“ персонажей нашей иконе не свойственно. Остается предположить, что здесь изображен не безымянный „начальник воинов“ (кстати, не упоминающийся в евангельских текстах), а известное историческое лицо, т. е. Пилат. Этому не противоречит характер его одеяния. На нем туника с длинными рукавами, каймой по подолу и широким оплечьем, застегнутый на одном плече плащ, меч и, главное, головной убор, несомненно указывающий на иерархическое достоинство этого персонажа. Он отдаленно напоминает княжьи шапки и состоит из расширяющейся кверху опуши и красной тульи с маленьким круглым навершием.³⁹ Нам не известны изображения Пилата в сцене „Распятия“ ни в памятниках византийского круга, ни в западнохристианских; также ни канонические евангелия, ни апокрифы не упоминают о его присутствии на Голгофе. Некоторый повод для этого можно найти в евангелии Никодима: „Пилат назначил собрание и явился к нему весь синедрион по окончании мрака“. Указывая на знамена, бывшие при распятии, Пилат обвиняет явившихся в смерти праведника.⁴⁰ Эта же мысль о противопоставлении Пилата и первосвященников проводится и в канонических евангелиях, хотя их тексты не указывают на беседы между этими персонажами. Литературная программа иконы, вероятно, сознательно выделила этот мотив. Апология Пилата, доводившаяся в некоторых апокрифах до его полного прощения и взятия на небо Христом,⁴¹ служила доказательством смены исторических эпох, демонстрацией исторической неправоты, „слепоты“ иудаизма. Эта излюбленная в средневековье мысль воплотилась и в изображениях аллегорических фигур Церкви и Синагоги, Нового и Ветхого заветов, как они называются в византийских памятниках.⁴² При этом в византийских памятниках эти персо-

³⁸ K. Wessel. *Gestens-Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 2. Stuttgart, 1970, 778—779.

³⁹ Изображения Пилата, встречающиеся в византийском искусстве, не обладают твердыми иконографическими признаками. Он изображается в длинной тунике и головном уборе типа чепца (в росписи Дечан), в короткой тунике и невысоком головном уборе (Лаврашевское евангелие XIV в. W. Mole. *Les miniatures de l'évangélaire de Lawgyszew*. — *L'art byzantin chez les Slaves*, 2, 429—437, fig. 164), но чаще без всяких головных уборов.

⁴⁰ М. А л ь б о в. Указ. соч., с. 456.

⁴¹ А. Я. П о р ф и р ь е в. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. М., 1872, 196—197.

⁴² Персонификация Церкви изображается чаще всего с чашей в руках, что соответствует словам псалма 115.4 („чашу спасения приму и имя господие призову“) и является отражением таинства евхаристии (K. Wessel. *Ekklesia. Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 30—32). С указанием на работу А. Н. Грабаря (или по предположению В. Р. Петковича и А. К. Орландоса) иллюстрирует одно место Великого канона Андрея Критского. И. Б о р ђ е в и њ. Стари и Нови завет на улазу у Богородицу Льевнику. — В: Сборник за сликовне уметности, 9. Нови Сад, 1973, 18—19 и прим. Специфически византийские черты иконографии К. Вессель видит в изображении ангелов, приводящих и уводящих персонификации (K. Wessel. *Ekklesia*, стлб. 33). Обсуждение отношений между Ветхим и Новым заветом восходит к периоду отцов церкви, которые раскрывали их в типологических сравнениях библейских и новозаветных текстов (см. об этом А. Weis. *Ekklesia und Synagoga*. — *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, IV, 1189—1215). Самый ранний пример (среди сохранившихся памятников) изображения этих персонификаций в сцене „Распятия“ представляет оклад Евангелия 870 г. в Государственной библиотеке в Мюнхене (Cm. 4452), A. Weis. Указ. соч., Sp. 1192.

нификации, за немногими исключениями,⁴³ встречаются в композиции „Распятие“ и притом как символические участники события — Церковь изображается с чашей в руках, часто в императорском облачении, Синагога либо в темном мафории, либо с инсигниями, которые у нее отнимают ангел.⁴⁴ В иконе Успенского собора персонафикации, помещенные в медаллоны, занимают в композиции те места, где обычно в „Распятии“ изображаются Солнце и Луна, причем красная фигурка Нового завета соответствует Солнцу, а темно-зеленая — Ветхий завет — Луне.⁴⁵ Не являясь участниками действия, оба изображения отчетливо выступают в композиции как обозначение отношений между Новым и Ветхим заветом, как напоминание известного положения. В этом контексте объясняется появление в иконе столь редко встречающейся в станковой живописи сцены „Петр у гроба“. Для доказательства истинности воскресения, а, следовательно, истинности божественной природы Христа, что выражает основную направленность церковной полемики против иудаистской традиции, недостаточно было свидетельство жен-мироносиц. Таким убедительным свидетелем выступает в иконе Петр, будущий глава церкви. Ту же мысль, кажется, несет и надпись на полях иконы, где упоминаются „нечестивые“, распявшие Христа.⁴⁶

Подобная полемическая направленность, которую мы усматриваем в иконе, не представляется чем-то принципиально невозможным на фоне византийской культуры XIV в. Выступления против иудаизма, оставшиеся на протяжении веков одной из самых главных задач церковной литературы, усиливались или уменьшались в связи с внутренними потребностями византийского государства.⁴⁷ В интересующую нас эпоху мы имеем целый ряд фактов такого рода. Иоанну Кантакузину, одному из самых влиятельных авторов своего времени, принадлежит трактат против иудаизма в девяти главах,⁴⁸ включенный, кажется, в знаменитую парижскую рукопись.⁴⁹ Характерно, что этот трактат стоит в ней рядом с такими сочинениями, актуальность которых для данной эпохи не вызывает сомнения — рядом с опровержением Акиндина и трактатом против ислама. В ближайшем окружении Кантакузина находился Феофан III митрополит Никейский (упом. как епископ в 1366 г. — ум. в 1380—1381 гг.), постоянно живший в Константинополе. Его главным произведением является „Апология христианства против иудаизма“, в которой он исходит из того, что „современный“ иудаизм не имеет ничего общего с библейским,⁵⁰ доказывая это привлечением евангельских текстов.

⁴³ И. Борђевић. Стари и Нови завет на улазу у Богородицу Љевншку, с. 15 и сл., разбирает такое изображение Церкви и Синагоги.

⁴⁴ Примеры приведены в статье К. Весселя. *Ekklesia*, 30—32.

⁴⁵ Это наблюдение принадлежит И. Джорджевичу (см. вышеуказанную статью).

⁴⁶ „Ты был приведен, ты был приведен, ты был оскорблен пощечиной от пригвоздившего (тебя) к дереву, испей желчь, нечестивыми. . . // . . . (и) вот здесь, о Спаситель, пострадай // и умри ради смертного человека, // да воскресишь (пробудишь). . .“ Приношу благодарность В. Л. Фонкичу, выполнившему перевод надписи.

⁴⁷ Н. Г. В е с к. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reihe*, München, 1959, pp. 332, 381, 443, 447, 455—456, 479, 486, 488, 490, 537, 593, 643, 651, 670, 688—689.

⁴⁸ Там же, с. 732.

⁴⁹ Н. О т о н т. *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. Paris, 1929, p. 58.

⁵⁰ Н. Г. В е с к. Указ. соч., с. 333, 746.

Этот трактат характеризуется в книге Х. Г. Бека как наиболее обширное сочинение такого типа.⁵¹ Целый ряд фактов, говорящих об оживлении антииудаистской полемики приведен и заново осмыслен в статье Г. М. Прохорова, сопровождающей публикацию текста прений Григория Паламы с „хионы и турки“.⁵² Это прежде всего сам диспут Паламы, затем опубликованный Б. Мелиоранским акт константинопольского патриаршего собора 1336 г.,⁵³ где осуждаются „солунские жидовствующие“ начала второй четверти XIV в., известное по житию Евфимия Тырновского осуждение „от еврейских ересов зеле мудрствующих“ на Тырновском соборе 1360 г.⁵⁴ П. М. Прохоров внес уточнение в вопрос происхождения этого широкого идейного движения, прошедшего в XIV—XVI вв. по Византии и всем славянским землям.⁵⁵ Еретические течения проиудаистского склада, по его мнению, восходят не собственно к раввинистическому иудаизму, что мало вероятно ввиду его сложившейся к этому времени замкнутости, а к еретическому движению внутри иудаизма — караимству.⁵⁶ В учениях еретиков, включая стригольничество, ересь конца XV — начала XVI вв., ересь середины XVI в., автор обнаруживает буквальные совпадения с учениями караимов. Это утверждение намного расширяет наши представления о возможных границах распространения ересей, к ним автор относит не только стригольничество, но и упомянутые в приписке на полях Сийского евангелия 1340 г. „безбожные ереси“ в правлении Ивана Калиты.⁵⁷ Полемическая направленность литературной программы нашей иконы, видимо, подтверждает точку зрения Г. М. Прохорова. Соответствующие идейные движения должны были обладать значительной широтой, чтобы возникла потребность закрепить в зрительном образе ответ на них. Подобные нашей иконе изображения не были единичными, хотя они могли значительно видоизменяться. Такая точность совпадения идейного содержания иконы с контрастными потребностями своего времени, выраженными в чисто догматических спорах, но в такой форме, за которой просматривается их общественно-политический смысл, была возможна лишь в поздний период развития палеологовского искусства. Мы сталкиваемся здесь с таким изменением задачи византийской живописи, которая вводит в нее понятие „современности“. В условной средневековой изобразительной системе оно выражается в появлении некой конкретной точки отсчета для развертывания цепи умозрительных представлений. В нашей иконе это будет антииудаистская полемика, а, например, в проанализированном Х. Бельтингом двойном портрете Иоанна Кантакузина, из парижской рукописи „Теологические сочинения Иоанна Кантакузина“, таким ключом к его истолкованию является антиисламская направленность следующего за миниатюрой текста.⁵⁸ Х. Бель-

⁵¹ Там же, с. 736.

⁵² Г. М. Прохоров. Прение Григория Паламы с „хионы и турки“ — проблема „жидовская мудрствующих“. — ТОДРЛ, XXVII. Л., 1972, 329—369.

⁵³ Б. Мелиоранский. К истории противощерковных движений в Македонии в XIV веке. — В: *Στέφανος*. Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895, 62—72.

⁵⁴ П. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898, 266—270.

⁵⁵ Г. М. Прохоров. Указ. соч., с. 350.

⁵⁶ Там же, с. 359.

⁵⁷ Там же, 356—357.

⁵⁸ H. B e l t i n g. Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg, 1970, 86—88.

тинг особо подчеркивает, что готовые композиционные мотивы, обладающие собственным определенным символом, такие, как изображение „Троицы Ветхозаветной“ вверху композиции, как сама форма парадного портрета, получают новое содержание, благодаря включению их в новый контекст.⁵⁹ Нотка „современности“ не имеет ничего общего с созданием сознательного политического памфлета и выражается лишь в самой возможности истолкования изображения. Сцена гостеприимства Авраама, изображаемая в палеологовское время чаще, чем в предшествующее время, помимо чисто догматического содержания имела глубоко современный смысл: пророчество, данное ангелами Аврааму, относили лишь к христианам, а не к иудеям и мусульманам. Византия в своем безденежном положении могла апеллировать лишь к Библии, по которой только христианская империя была исполнением мировой истории.⁶⁰ Также и в сопоставлении двух портретов Иоанна Кантакузина в монашеском и императорском облике автор видит выражение мысли о единстве государственной и религиозной жизни в Византии. Кантакузин-монах, провозглашающий истины веры, есть одновременно и представитель государства.⁶¹

Возможность подобных истолкований заключена в самом периоде поздней средневековой живописи. Можно даже утверждать, что художественный образ памятников, аналогичных нашей иконе, строится в расчете на то, чтобы смотрящий включался в бесконечную цепь мыслительных ассоциаций. Само изображение превращается в некую ось, вокруг которой строится в сложной иерархической соподчиненности мир умозрительных представлений. При этом чувственные ассоциации все более и более лишаются в них смысловой нагруженности, открывая путь для дидактической живописи XVI—XVII вв.

Таким образом, и стилистические аналогии иконы Успенского собора, и выражение „идейного содержания“ свидетельствуют о ее создании в самом конце XIV — начале XV в. Сходство задач, стоявших перед создателем нашей иконы и миниатюристом парижской рукописи, сходства „предмета изображения“, „жанра“ живописи, по терминологии, предложенной Г. К. Вагнером,⁶² до некоторой степени диктует сходство композиционных приемов. Это мы видим в сопоставлении в композиции „исторических“ и чисто догматических изображений (изображение аллегорий в иконе „Троицы“ в миниатюре), однако сама композиционная структура нашей иконы, выделяющая ее из круга памятников XIV в., не объясняется этим сравнением. Отмеченное уже при первом описании сходство иконы с иллюстрациями „аристократических“ псалтырей не говорит о „жанровой“ близости, если только не понимать этот термин слишком расширительно. Сочетание иллюзионистического пространства с необходимостью передать основные, разновременные притом моменты действия породило особую образительную форму. Компромиссность этой формы снимается в живописи XI в., в которой умозрительным связям изображенных событий соответствует умопостигаемое образительное пространство. Именно к этому времени относится перенесение чисто миниатюрных ком-

⁵⁹ Там же, с. 88.

⁶⁰ Там же, с. 87.

⁶¹ Там же.

⁶² Г. К. Вагнер. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.

позиций на иконную доску. Это икона „Рождество и детство Христово“ из монастыря св. Екатерины на Синае XI в.⁶³ и, видимо, парная к ней икона⁶⁴ из собрания Киевской Духовной академии — „Крещение с деяниями“⁶⁵. Найденные в это время композиционные приемы не утрачивают и византийская живопись XIII—XIV вв. Аналогичную синайской иконе сцену „Рождества“ мы встречаем во фреске Градаца около 1276 г.,⁶⁶ где между мягкими линиями холмов, как в отдельных клеймах, располагаются различные эпизоды, такие, как „Волхвы перед Иродом“, „Бегство в Египет“, „Избиение младенцев“. „Крещение“ с деяниями мы находим на иконе из Белградского музея середины XIV в.⁶⁷ и на фреске Перивлелты и Бронтохия в Мистре⁶⁸. К этому кругу памятников, зависящих от миниатюрной живописи, принадлежит и икона „Распятие“ Успенского собора. В изначальной, по-видимому, существовавшей в византийском искусстве разновидности живописи, сравнительно мало связанной с догматическими задачами, сохранялись традиции „культурного“ антикизирующего письма, знание атрибутов, костюмов, различных олицетворений, умение передавать иллюзионистическую среду действия. На основе этой живописи в поздневизантийское время возникли аллегорические композиции, подобные нашей иконе. Аллегоризм в ней выступает не как внешний признак сюжета или жанра, а как собственно художественный метод. Круг благочестивых ассоциаций, оставляемый за пределами изобразительной системы как в более ранней живописи Византии, так и в современном иконе русском искусстве, в иконе Успенского собора стал предметом изображения. В этом принципиальное отличие нашей иконы от других иконографически развитых „Распятий“. Видимо, не случайным является тот факт, что точных аналогий композиции нашей иконы Успенского собора в греческой живописи не сохранилось, так же, как не сохранилось и ее русских реплик, несмотря на то, что она находилась в Москве скорее всего в начале XV в.⁶⁹ и тщательно подновлялась в XVI и XVII вв.

Когда на русской почве уже в XVI в. возникла широкая потребность в аллегорических композициях, то они возникли на новой стилистической основе, в которой эстетическое переживание иллюзионистической изобразительной формы было полностью преодолено. Характерное для этого времени „богословие в красках“ закрепило за каждым формальным сочетанием композиционных элементов твердо сформулированное дидактическое содержание.

⁶³ К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойчиич. Указ. соч., с. XIII, табл. 23 (22).

⁶⁴ По мнению Л. Н. Лифшица. Работа не опубликована.

⁶⁵ Н. Петров. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при Киевской Духовной академии, вып. I. Киев, 1912, с. 13. Она датируется в альбоме XVI—XVII вв.

⁶⁶ G. Millet, A. Frolov. La peinture du Moyen Age en Yougoslavie. Fasc. 2. Paris, 1957, pl. 52, 1, 2.

⁶⁷ К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойчиич. Указ. соч., с. XXIII—XIX, табл. 175.

⁶⁸ G. Millet. Указ. соч., табл. 118, 3, 94, 2.

⁶⁹ В размещении икон Успенского собора наблюдалась следующая закономерность: в алтарных частях существующего собора находились иконы, принадлежавшие некогда первому Успенскому собору 1336 г. Почти наверное к ним относится и наша икона, стоявшая у гроба митрополита Петра. Появление ее в Москве, возможно, связано с прибытием на митрополию Фотия в 1408 г. Южнoгpеческие аналогии иконы не противоречат этому предположению.

А. В. РЫНДИНА (СССР)

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ НОВГОРОДСКОЙ ПЛАСТИКИ XIV—XV ВВ. (ОПЫТ АТРИБУЦИИ)

В собрании Государственного Исторического музея в Москве хранится небольшая каменная иконка красновато-коричневого сланца с изображением четырех евангелистов по сторонам нерасшифрованной пока композиции с сидящим Эммануилом и как бы подходящей к нему Богородице (рис. 1).¹

Датированная XII—XIII вв., она известна в литературе как образец южнорусской домонгольской пластики, хотя серьезные аргументы в пользу указанной атрибуции отсутствуют.²

Прежде всего необходимо разобраться в сюжете резной миниатюры — именно этот начальный этап, как мы убедимся ниже, даст возможность полностью исключить бытующую датировку.

Основой композиции почти квадратной иконы являются пять переплетающихся между собой кругов. Наибольший из них заполняет центральную ее часть, четыре малых, со вписанными в них фигурами евангелистов, — углы. Наверху и внизу между малыми кругами располагаются серафимы и херувимы. Справа и слева — ангелы, один из которых держит восьмиконечный крест, а другой — орудия страстей.

В центральном медальоне слева изображен приподнявшийся на ложе Эммануил (верхняя часть ложа видна за его спиной). В левой руке он дер-

¹ № 53151, ок. 10968. Размер: 6,4×5,9 см.

² Б. А. Рыбаков. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 425, рис. 117, г. Данных о происхождении иконы автор не приводит: она фигурирует только в качестве иллюстрации группы южнорусских образцов мелкой пластики XI—XIII вв.; Прикладное искусство Киевской Руси IX—X веков и южнорусских княжеств XII—XIII веков. — В: История русского искусства. Т. I. М., 1953, с. 295 (здесь дата иконки уточняется как XIII в. и проводится мысль о близости ее к рельефам Юрьева-Польского; имеется ссылка на коллекцию Государственного Исторического музея)... В дальнейшем южнорусское происхождение иконы уже не подвергается сомнению. Г. Г. Мезенцева, например, на этом основании делает вывод о близости владимиро-суздальской пластики к южнорусской (!?). Однако описание оборота резной иконы, где, по словам автора, изображен св. Николай с четырьмя евангелистами, свидетельствует о какой-то путанице. На иконке Исторического музея обработана лишь одна из сторон. Скорее всего, здесь совместились две разные иконы, причем описание другой стороны вызывает в памяти оборот иконки с изображением „Успения Богородицы“ из собрания Загорского музея. Данные о месте хранения иконки отсутствуют. См. Г. Г. Мезенцева. Скульптура. — В: История украинского мистецтва. Т. I. Київ, 1966, с. 244.

жит свернутый свиток, правая поднята к груди в благословляющем жесте. Справа представлена Богоматерь в рост, застывшая в молитвенной позе. За ее спиной вырезан туго заплетенный в две петли ремешок, свободные концы которого опущены вниз. Лик Богоматери полностью утрачен (сколот).



Рис. 1. Спящее-Недреманное Око и четыре евангелиста. Камень, резьба. Конец XIV—первая половина XV в. (натуральная величина)

Сочетание упомянутой композиции с фигурами евангелистов, естественно, заставляло предполагать в ней какую-либо сцену из жизни Христа, т. е. конкретно-исторический аспект сюжета. Однако это не так. В данном случае перед нами несколько необычный вариант „Недреманного Ока“, того символично-аллегорического извода, который сложился в палеологовскую эпоху (рис. 1). Наиболее ранние его образцы связаны с Афоном и южнославянскими странами (фрески Протата, Хилендара, Леснова, Беренде, Ресавы и др.).³ Датировка А. Ксингипулосом фрески

³ Е. К. Р е д и н. Икона „Недреманное Око“. — В: Записки имп. Харьковского университета, 4. Харьков, 1901; Икона „Недреманное Око“. II. Харьков, 1902; Икона „Недреманное Око“ (оттиск из XVIII сб. Харьковского Историко-филологического общества, изд. в честь проф. П. Ф. Сумцова). Харьков, 1908; А. С. У в а р о в. Недреманное Око Спасово. — В: А. С. У в а р о в. Сборник мелких трудов. Т. I. М., 1910, 137—140; Н. П. К о н д а к о в. Лицевой иконописный подлинник. Т. I. СПб., 1905, 65—68; А. Г р а б а г. La peinture religieuse en Bulgarie. Texte. Paris, 1928, 256—262; N. О к и п е в. Lesnovo. — L'art byzantin chez les Slaves, I. Paris, 1930, pl. XXXV; А. Х у н г о р о у л о с. Monolis Pansefinos. Athènes, 1965; С. Р а д о ј ч и ћ. Старо српско сликарство. Београд, 1966,

Протата рубежом XIII—XIV вв.⁴ не даёт возможности считать вполне сложившуюся форму, в которой данная композиция представлена на нашей каменной иконке, древнее XIV столетия, несмотря на очевидные черты архаичности стиля резьбы. Тем более, что проникновению данного сюжета в пластику малых форм должно было предшествовать его основательное утверждение в живописи как сюжета, достаточно прочно вошедшего в художественную практику византийского мира.

На русской почве изображения „Недреманного Ока“ не известны вплоть до XVI в. Единственным исключением является „большой“ саккос Фотия.⁵ Присутствие там „Недреманного Ока“ связано, конечно, с непосредственным заказом митрополита и выполнением его греческими монастырскими мастерами, для которых сюжет этот был вполне привычным.⁶

Итак, резная иконка Исторического музея — образец весьма редкой композиции. Как бы мы в дальнейшем ни решили вопрос ее авторства, уникальность эта сохраняет свое значение, ибо не только в русской г-ластике, но и в южнославянской и афонской резьбе мы сталкиваемся с таким сюжетом лишь в изделиях монастырских резчиков позднего XVI и XVII вв., причем преимущественно в материале дерева.⁷

В принципе развернутая трактовка „Недреманного Ока“, которой воспользовался автор резной иконы (с ангелами, Богородицею, херувимами и серафимами), немногим отлична от того извода, который сложился в византийском мире к первой четверти XV в. Примером подобного рода служит одноименная фреска в люнете западного входа храма монастыря Ресава.⁸ Однако расположение фигуры Богородицы на резном образке не слева (как в основном было принято), а справа, и выделение композиционного центра именно в виде Эммануила и Марии более созвучно несколько необычному типу „Недреманного Ока“, известному по ранней хилендарской фреске. На особенности ее указал С. Радойчич.⁹ Не укла-

с. 86, 146, 198; Е. Б а к а л о в а. За някои типологични особености на стенописите в Беренде. — Изв. Инст. изобр. изкуства, VIII. С., 1965, с. 202. Во второй половине XIV и в XV вв. изображение „Недреманного Ока“ (спящего Эммануила) можно обнаружить на грузинской почве (фрески Зарзмы середины XIV в. и фрески Набахтеви конца XIV в.), а также во фресках Мистры иачала XV в. (Перивлепта — в правой апсиде) (см. В. Н. Л а з а р е в. История византийской живописи. Т. I. М., 1947, с. 233, 248, 249, 384, 386).

⁴ А. Х у н г о р о у л о с. Monolis Panselinos.

⁵ На факт наличия здесь „Недреманного Ока“ обратили внимание еще А.С. Уваров и Е. К. Редин (см. Е. К. Р е д и н. Икона „Недреманное Око“, II, 2; А. С. У в а р о в. Указ. соч., с. 138). Однако ни тот, ни другой никак не объясняют причину существенного временного разрыва между русскими иконами и фресками XVI—XVII вв. и композицией саккоса Фотия, созданного в первой трети XV в.

⁶ А. В. Б а н к. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.—М., 1967, табл. 285, с. 328.

⁷ Среди русских резных миниатюр упомянутого типа можно указать композицию „Недреманного Ока“ на наперстном кресте XVI в. из собрания Загорского музея. Т. В. Николаева предполагает, что именно он был вложен Борисом Годуновым по князе Иване Михайловиче Глинском (см. Т. В. Н и к о л а е в а. Произведения мелкой пластики XIII—XVII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960, 289—291, № 135 (инв. № 42)). Автор видит в нем работу московского мастера. Между тем, необычная композиция „Покрова Богородицы“ в центральной части лицевой стороны делает, на наш взгляд, более резонным рассмотрение креста как работы новгородского или северного резчика (см. архитектурный фон).

⁸ V. P. P e t k o v i ć. La peinture Serbe du moyen âge, II. Beograd, 1934, pl. CCIV.

⁹ С. Р а д о ј ч и ћ. Уметнички споменици манастира Хиландара. — Сборник радова Византолошког института, књ. 3. Београд, 1955, с. 180.

дывается в общепринятый канон и одежда Христа каменной иконки. Эта деталь опять заставляет вспомнить хилendarскую фреску. Там одеяние отрока напоминает короткую тунику до колен, как на итальянских иконах XIII в.¹⁰

Оставляя пока в стороне детали, отметим основную особенность центрального изображения резной миниатюры. Она-то, вероятно, и затрудняла и точное определение сюжета. Это необычная поза Христа, не лежащего, а как бы сидящего на ложе. Причем левая рука его не подпирает щеку, как обычно, а в благословляющем жесте поднята к груди. Можно было бы предположить несколько объяснений этому: либо автора сковывал круглый медальон, в котором трудно было разместить и лежащую, и стоящую фигуры (с фактом произвольного изменения традиционных композиций мы часто сталкиваемся в южнославянской фресковой живописи, когда резчик был русский и для него не совсем понятна была композиция образа — он мог заменить лежащего Эммануила благословляющим младенцем, данным в позе, хорошо известным по богородичным иконам. Однако, допуская отчасти подобные варианты, мы все же считаем, что элемент случайности не есть основная причина столь основательного отступления от канона.¹²

Помимо литературно-символической и теологической традиции изображение „Недреманного Ока“, конечно, должно было опираться и на некие изобразительные традиции, сложившиеся к рубежу XIII—XIV вв. как в недрах византийского искусства, так и на латинской почве.¹³

¹⁰ Там же. Между тем, сходство можно усмотреть лишь в плане некоей иконографической исключительности. В целом одежда Эммануила на нашей иконке напоминает скорее царскую одежду (багряницу) Христа, подобную той, что мы видим, например, в страстном цикле Леснова (см. V. P. Petković. Указ. соч., табл. CLIX, CLXII). Аналогичные варианты украшения хитона Христа известны и на русской почве. Вспомним одеяние младенца на иконе „Знамение“ XIII в. из Спасо-Преображенского собора в Ярославле (см. В. Н. Лазарев. Живопись Владимиро-Суздальской Руси. — В: История русского искусства. Т. I. М., 1953, 490—491, цветная вклейка между с. 484 и 485). Чаше же всего в такие одежды облачен Христос, отрок в памятниках романского искусства XI и первой половины XII в. См., например, миниатюру с изображением „Входа в Иерусалим“ из Вышеградского евангелия (около 1085 г.) — A. Matějček. Die Geschichte der Kunst. Praha, 1961, p. 237, tabl. 353.

¹¹ Например, „Воскрешение Лазаря“ в церкви св. Апостолов в Пече (XIII в.), где мастеру пришлось „посадить“ Лазаря в гробнице (см. V. P. Petković. Указ. соч., табл. XXIV).

¹² В таком сложном символично-аллегорическом сюжете, как „Недреманное Око“, имеющем в своей основе толкование ветхозаветных текстов (II пес. 5, 2; Пр. Ис. 42, 22; 45, 21; 44, 8; 45, 5; 14, 18; 46, 9; 48, 8 и т. д.; Пс. Дав. 43 и т. д.) с привлечением „Физиолога“, центральной являлась, конечно, именно фигура спящего Эммануила. Видоизменение основного композиционного ядра, вероятнее всего, было вызвано более принципиальными причинами, нежели вышеизложенные.

¹³ Вспомним такие сюжеты, как „Ложе Соломоново“ и их иконографию в византийском, южнославянском и западноевропейском искусстве (см.: S. der Negressian. Le lit de Salomon. — Сборник радова Византолошког института, књ. VIII/1. Београд, 1963, 77—82, fig. 1—3; A. Xungoroulos. Au sujet d'une fresque de l'église Saint-Clément à Ochrid. — Сборник радова Византолошког института, књ. VIII/1, 301—306, fig. 1—3). Большой интерес в этом смысле представляют изображения спящего Христа в Утрехтской Псалтыри и в трех ее копиях (иллюстрации к псалму 43) (см.: H. Swarzenski. Monuments of Romanesque Art. Chicago, 1953, pl. 2, 3, fig. 2—5); для нас, поскольку речь идет о пластике, чрезвычайно

Какие истоки подсказывает нам композиция каменной иконки? В целом она восходит к образцам раннехристианской резьбы по кости, где размещение рельефных изображений внутри переплетающихся между собой кругов было весьма распространенным приемом.¹⁴ Мастера оттоновской и каролингской эпох в изобилии воспроизводили аналогичные решения. Причем для нас особенно интересны те образцы книжной миниатюры и резьбы, где мотив восседающего на престоле Эммануила (в мандорле или овале) часто выступал в сопровождении фигур евангелистов, вписанных в круги, соприкасающиеся с центральным; между ними нередко помещались малые круги с символами евангелистов (рис. 2).¹⁵ В латинской пластике указанная традиция оказалась устойчивой там, где древнейшие восточные и раннехристианские мотивы прочно вошли в арсенал изобразительных средств романских мастеров. В качестве примера можно назвать своеобразный крест, высеченный в тимпане церкви св. Марии в Arles-sur-Tech (XI в.).¹⁶

В скульптуре и прикладном искусстве предпалеологовской эпохи, когда поднимались на поверхность глубинные пласты античного, раннехристианского и древневосточного искусства, соединяясь с романскими и исламскими импульсами,¹⁷ подобные мотивы вновь получили распространение. В этом смысле показательны некоторые образцы прикладного искусства Южной Италии, Сицилии и Венеции, где византийский стиль порой приобретал особый акцент, благодаря заметным восточным и романским примесям. Именно с такой почвой связаны наиболее монументальные композиции интересующего нас типа, подобные центральной части Золотого Алтаря собора св. Марка в Венеции, где изображение Христа в мандорле обрамляют четыре круга с фигурами евангелистов.¹⁸ Аналогичным образом построен и ряд драгоценных крестов с эмалью сицилийского или среднетальянского происхождения позднего XII — раннего XIII вв.¹⁹

Правда, упомянутые памятники, имеющие единый композиционный прием с рассматриваемой нами иконкой, принадлежат (несмотря на

важно, что сюжет „Семи сидящих отроков эфесских“ нередко выступал в миниатюрных резных и литых образках и амулетах в сочетании с образом Эммануила (см.: Т. В. Николаева. Указ. соч., 139—140, № 31 (инв. № 1793, медь, литье, XIV в.); М. Толстой. Святыни и древности Великого Новгорода. М., 1862, 157—158 (утраченная ныне каменная панягия с „Семью отроками“ и Христом, происходящая из Аптониевого монастыря)).

¹⁴ См., например, диптих консула Флавия Филоксенуса из Парижского кабинета медалей: P. E. Schramm, F. Mütterich. *Denkmäler der deutschen Könige und Kaiser*. München, 1962, p. 262, tabl. 53 (Константинополь, XI в.).

¹⁵ См. миниатюру евангелия из Сан-Шапелль в Парижской Национальной библиотеке. Трир, 984 г.: *ibid.*, p. 298, tabl. 83.

¹⁶ M. Durliat. *L'art catalan*. Paris—Grenoble, 1963, p. 95, fig. 51.

¹⁷ J. Maksimović. *La sculpture byzantine du XIII^e siècle*. — In: *L'art byzantin du XIII^e siècle*. Symposium de Sopoćani. 1965. Beograd, 1967, 27—30.

¹⁸ A. Mathew. *Byzantine Aesthetics*. London, 1963, p. XI. Указанная композиция относится к переделкам алтаря в конце XII — начале XIII вв. (первая была между 1102 и 1117 гг.). Чеканные золотые орнаменты, т. е. окончательное оформление алтаря, — 1345 г. В эмалях XII—XIII вв. автор видит проявление традиций провинциального монастырского искусства (повышенная эмоциональность, пристрастие к орнаменту и т. д.).

¹⁹ См. крест-реликварий из собора в Косенце. Эмаль, филигрань, начало XIII в.: P. E. Schramm, F. Mütterich. Указ. соч., p. 192, 448, Abb. 204. Аналогии: кресты из Капуи, Неаполя и пр. Крест из Косенцы см. также: *Trésors d'art*

перечисленные выше „оттенки“) к явлениям византийского искусства в его классических проявлениях и потому абсолютно несопоставимы с ней в плане художественном. Следовательно, выявляя стилистические истоки интересующего нас памятника, нельзя ограничиться поисками типологических аналогов.

Прежде всего надо отметить, что резные изображения евангелистов, полностью лишенные эмоциональной окраски, принадлежат к восточно-христианскому, а не к греческому типу. Монотонно-однообразные композиции в четырех кругах оживлены лишь несовпадающими между собой элементами фона (у Иоанна и Луки неодинаковые по рисунку стволы пальмы, у Матфея и Марка — подобия плетенных архитектурных сооружений), орнаментальной разработкой седалищ и столов, различной формой арок, нюансами в позах и положении рук. Индивидуальный акцент порой вносят и некоторые детали, например, необычная форма накинутаго на левую руку гиматия Марка, образующего своего рода пелерину. Этот элемент повторен в рукавах правого и в мафории Богоматери. Лики яйцевидной формы абсолютно идентичны по чертам, наведенным легким прикосновением резца и как бы „нарисованным“. Черты, сами по себе мелкие, имеют ясно уловимый восточный оттенок (особенно заметный в лице Эммануила). Глаза везде выделены под бровями в виде выпуклых шаров без обводки снизу.

Анализируя иконографию (скорее типологию) фигур евангелистов на иконке Исторического музея, обнаруживаешь, что они близки, с одной стороны, к памятникам средневропейской (Чехия, Польша)²⁰ и германской миниатюры XI — раннего XII вв.,²¹ в которых еще господствуют импульсы сиро-палестинского искусства,²² с другой — к персонажам некоторых иллюстрированных рукописей армянского и киликийского происхождения XII—XIV вв. В последних и в XIII в. в неприкосновенности сохраняются старые восточные традиции (Центральная Армения) и одновременно имеют место не только византийские импульсы, но и влияния западного искусства (Киликия).²³

du Moyen âge en Italie. L'exposition mai-juillet, 1952. Paris, pl. 36, cat. No 139. Здесь крест датирован XII в. Отмечается близость к эмалям Золотого Алтаря.

²⁰ См., например, изображение евангелистов в Вышеградском кодексе (около 1085 г.). Прага, Университетская библиотека, MS XIV A 13.108 ff. (A. Böskler. Zur böhmischen Buchkunst des 12. Jahrhunderts. — *Konsthistorisk Tidskrift*, 1953; J. Květa. La miniature romane et gothique en Tchécoslovaquie. UNESCO. Le grand Art et édition de poche. Milano, p. 9, pl. 1); евангелиста Луку из Краковско-Вавельского евангелия рубежа XI—XII вв., Луку и Иоанна из Гнезновского евангелия (1085—1090 гг.), Матфея в Евангелии из Плоцка (вторая половина XI в.) и др. (Sztuka polska. Przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku, 1. Warszawa, 1971, s. 527, No 762, s. 530, No 774—776; II, s. 692, 714, 745).

²¹ См. евангелистов Матфея и Луку Верденского евангелия середины XI в. (Балтимор), евангелиста Луку Евангелия из Фульды (середина XI в.), евангелиста Луку из Евангелия Гундальда (Хильдесхайм, 1011 г.), две коленопреклоненные фигуры с листа канона Евангелия Берлинской Национальной библиотеки (середина XI в., Фульда или Майиц), евангелиста Марка из Евангелия Феофана (середина XI в., Эссен) и др. (W. H. Eiberg. Eine frühmittelalterliche Handschrift aus Werden in Baltimore. — *Aachener Kunstblätter*, 39, Düsseldorf, 1969, 99—108, fig. 2, 3, 9, 11, 13, 15).

²² В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. I, с. 155.

²³ Л. Р. Азарян. Киликийская миниатюра XII—XIII вв. Ереван, 1964, табл. 6, 7, 47, 87 и др. Для нас представляет интерес миниатюра киликийского евангелия XIII в. с композицией, несколько напоминающей нашу икону (Матенадаран,



Рис. 2. Христос в окружении евангелистов и символов. Миниатюра Евангелия из Сан-Шапелль. Трир, 984 г. Парижская национальная библиотека

С аналогичным кругом памятников, как представляется, может быть связано и своеобразное осмысление фигурки Эммануила в рассматриваемой композиции „Недреманного Ока“. Воспомним „Рождество Христово“ Вышеградского кодекса или „Рождество“ из Гнезновского евангелия (рис. 3),²⁴ где младенец, лежащий, немного приподнявшись в яслях, близких по форме к кругу, правой обнаженной рукой, выпростанной из пелен, благословляет. Автор резной иконки, очевидно, знал подобный тип лежащего Христа, который был им использован как наиболее удобный для размещения фигуры в овале.

С какой линией провинциально восточнохристианского искусства XIV—XV вв. могли быть связаны столь поздние восточнохристианские и романские реминисценции? Соединение их в рамках единого памятника было свойственно в XIV в. весьма обширному пласту художественных явлений, обязанных своим рождением южноевропейской почве (Южная Италия, греческие острова, Болгария и др.). В славянском мире оно представлено такими живописными комплексами, как, например, фрески церкви Петра в Земене (около 1360 г.) или в Лютиброеде, где некоторые особенности иконографии и стиля близки латинским, сирийским, армянским и коптским образцам, отражающим древнейшую доиконоборческую традицию.²⁵ Не случайно то, что именно в одном из этих памятников — Лютиброеде — можно обнаружить и наиболее близкой нашему Эммануилу тип лежащего Христа (рис. 4) (из композиции „Мелисмос“). Его ящеvidный лик с мелкими чертами, а особенно необычное положение ног, одна из которых вытянута, а другая — согнута в колене, непосредственно перекликаются с изображением отрока в „Недреманном Оке“ нашей иконки.²⁶

Что же касается столь длительного бытования архаических типов евангелистов, то для нас представляют интерес миниатюры тех сербских и болгарских рукописей XIII в., в которых можно проследить аналогичную тенденцию. Таковы Добрейшино евангелие (около 1220 г.) (рис. 5), Призренское евангелие конца XIII в. Однако миниатюры Призренского евангелия, соединяющие восточные импульсы, пришедшие в Сербию

№ 7661; там же, цветная вклейка между с. 64 и 65): по углам листа в четырех кругах евангелисты, в центре — круг с изображением Христа, несомый ангелами, по сторонам две арки с фигурами Богородицы и архангела („Благовещение“), внизу в пяти арках — пророки в рост; А. Н. С в и р и н. Миниатюра древней Армении. М.—Л., 1939, с. 49, 54, 95 (миниатюра с авторским портретом художника Саркиса Пицака, первая четверть XIV в.); В. Н. Л а з а р е в. История византийской живописи. Т. I, с. 186, 187; Из русских миниатюр с запоздалыми восточнохристианскими мотивами следует назвать миниатюру рукописи Московской Синодальной библиотеки (ГИМ, Син., 68). Это евангелие, написанное в Галиче при великом князе Иване Ивановиче в 1357 г. (л. 27 — все евангелисты располагаются на одном листе); Н. П. Л и х а ч е в. Материалы для истории русского иконописания. Альбом, с. II. СПб., 1906, табл. CCCLXVIII, № 738. Памятник этот заслуживает специального исследования.

²⁴ I. K v è t. Указ. соч., табл. 3; Sztuka polska. . . , I, s. 528, No 766.

²⁵ А. Г р а б а г. La peinture religieuse en Bulgarie. Texte, p. 186—228, 227; Д. П а н а й о в а. Болгарская монументальная живопись XIV столетия. С., 1964, с. 134, 173; К. К р ъ с т е в. Шест века земенски стенописи. — Изкуство, 1960, № 6, 13—18.

²⁶ А. Г р а б а г. La peinture. . . , p. 224, fig. 32.



Рис. 3. Рождество Христово. Миниатюра евангелия. XI в. Гнезно, библиотека Капитула

XIII в. через Южную Италию и Сицилию,²⁷ с романскими влияниями, типичными для многих сербских рукописей XII—XIII вв.,²⁸ рядом с миниатюрами болгарской рукописи 1220 г. являются следующим этапом, когда восточные черты приобрели ярко выраженную исламскую окраску.

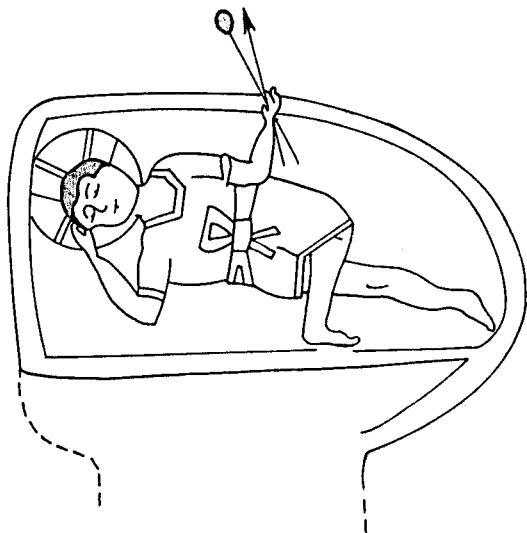


Рис. 4. Фрагмент композиции „Мелисмос“. Лютиброд. XIV в. Прорись (по: А. G r a b a r. La peinture religieuse en Bulgarie)

К сожалению, мелкая пластика Сербии, Болгарии, Молдавии, монастырей Афона известна в основном по резным деревянным изделиям XVI—XVIII вв. Правда, есть некоторые и более ранние памятники, как, например, костяная панагия из Дечан²⁹ и панагия славянской работы из Хилендара, резаная из кости носорога, датированные XIV столетием.³⁰ Если первая опирается на классический византийский образец XII в., то хилендарская панагия имеет особые черты, свойственные именно палеологовской эпохе. Эти особенности характеризуют не столько стиль (достаточно упрощенный и стандартный по сравнению с византийскими резными миниатюрами), сколько содержание композиции, во многом созвучное нашей иконе по уровню символической усложненности. Ключ к пониманию ее иконографии лежит в материале — роге „единорога“. В „Физиологе“ единорог, неуловимый ни для кого, но повинующийся де-

²⁷ А. G r a b a r. Influences musulmanes sur la décoration des manuscrits slaves. — *Revue des études slaves*, XXVII. Paris, 1951, p. 133; З. Ј а н ц. Исламски елементи у српској књижи. — *Музеј примењене уметности*, зб. 5. Београд, 1959, с. 28, сл. 1, 3. Автор приводит в качестве образца исламских влияний и миниатюры Боснийского евангелия XIV в. (хранится в Народной библиотеке в Любляне).

²⁸ С. Р а д о ј ч и ћ. Старо српско сликарство, 21—22.

²⁹ Б. Р а д о ј к о в и ћ. Српско златарство XVI и XVII века. Нови Сад, 1966, с. 26, 25 (первая половина XIV в.).

³⁰ С. Р а д о ј ч и ћ. Уметнички споменици манастира Хилендара, 183—184.



Рис. 5. Евангелист Иоанн с ктиторм. Миниатюра Добрейшина евангелия. 1220 г. Государственная библиотека в Софии

вице, сопоставляется с Христом, „по воле отца своего вселившегося в Богородицу“³¹.

Символично-аллегорическая основа „Недреманного Ока“, также связанная с „Физиологом“, наличие мотива плетенки, изображения херувимов и серафимов и некоторые детали западного происхождения (в хиллендарской панагии это изображение „Отечества“) сближают каменную иконку Исторического музея с упомянутой монастырской панагией.

Но если стиль последней вполне традиционен для образцов палеологовской резьбы — с ее пристрастием к многофигурным композициям, к раздроблению поверхности, к ракурсному положению персонажей,³² — то иконка Исторического музея на первый взгляд не имеет с этой традицией ничего общего. С нею перекликаются лишь некоторые сугубо провинциальные образцы глиптики и серебра XIII—XIV вв., в основе которых прочно коренятся традиции XIII столетия. В числе подобных аналогов можно, например, назвать стеатитовую иконку с четырьмя праздниками из Оружейной палаты в Москве³³ или чеканные клейма серебряного оклада „Нерукотворного Спаса“ из монастыря св. Варфоломея в Генуе.³⁴ Дробные вертикали складок одежд чередуются там с туго закрученными спиралями, „елочкой“, кругами, придающими фигурам подчеркнуто декоративный характер. Однако идентичные мотивы на каменной иконке имеют характер исключительно графический: не вмешиваясь в пластическую структуру рельефа, они покрывают его поверхность, подобно тончайшим иероглифам. Сами же фигуры сочетают в себе чисто романскую статуарность с восточной иератичностью и замкнутостью форм.

В целом рельеф иконки высокий, но не имеет дифференцированной пластической проработки. Последняя, как уже было сказано, почти полностью подменена суховатой графической декорацией. Уровень рельефа всюду почти одинаков и не превышает высоты ремней, образующих пять переплетающихся кругов. Все это в совокупности сообщает резной композиции однообразие, застылость, скованность, которые лишь отчасти искупаются разнообразием изобразительных нюансов.

Имея только частные точки соприкосновения с пластикой палеологовской эпохи, иконка Исторического музея по своему стилю ближе всего соотносится с тем обширным кругом изделий монастырской резьбы, которые на протяжении XVI—XVIII вв. изобильно производились резчиками Афона, Сербии, Болгарии, Молдавии и значительно позже — юга России. Многочисленные панагии, кресты, складни с многофигурными праздниками, сложными символическими композициями, изображениями пророков, евангелистов, херувимов и серафимов, во многом столь близки друг другу, что подчас трудно точно определить их авторство (например,

³¹ С. Р а д о ж и ћ. Утетнички. . . , с. 183. В Сербии и Болгарии есть, правда, миниатюрные каменные иконки XII—XIII вв. Однако они лишены специфически местных признаков, примитивно копируя византийские образцы. Б. Р а д о ж и ћ. Неки примерци византијских каменних иконица. — Музеј примењене уметности, зб. 14. Београд, 1970, 19—29, сл. 1—6.

³² А. В. Б а н к. Новые черты в византийском прикладном искусстве XIV—XV веков. — В: Моравска школа и њено доба. Београд, 1972, с. 50.

³³ Л. В. П и с а р с к а я. Памятники византийского искусства V—XV веков в Государственной Оружейной палате. Л.—М., 1965, табл. XIV—XV, с. 25.

³⁴ А. L i p i n s k y. Orificerie byzantine dementicate in Italia. — Atti del I Congresso Nazionale di studi bizantini. Ravenna, 1963, tav. XXXIII; А. В. Б а н к. Новые черты в византийском прикладном искусстве XIV—XV веков, с. 54, табл. 5.

отделить работы сербских мастеров от молдавских изделий и т. д.).³⁵ Они обладают чрезвычайно устойчивой системой приемов резьбы, почти неизменно сохранившейся до XVIII в. и превратившейся в своеобразный изобразительный „стандарт“. Центром их производства, несомненно, был Афон. Ремесленные изделия его монастырей, начиная с XVI столетия, характеризуются широким использованием готических и исламских мотивов, прочно вошедших в арсенал художественных средств монахов-ремесленников, что было отмечено еще Н. П. Кондаковым.³⁶ Причем в них нередко детали восточного и западноевропейского происхождения сочетаются с древнейшими иконографическими изводами.³⁷

Нашу иконку с названными изделиями роднят некоторые приемы резьбы; принцип подчинения высоты рельефа раме обрамления, однообразный ритм суховатых линий, доведенных до орнаментального звучания, введение геометрических мотивов в обработку поверхности, однотипность ликов, многократное обращение к форме медальонов и пр.

Интерес в этом смысле представляет для нас и группа сербских книжных окладов XVII в., где принцип компоновки доски с помощью свободно размещенных медальонов, изобилие херувимов и серафимов, типы евангелистов и форма их седалищ созвучны каменной иконке.³⁸ Являясь главным образом изделиями белградских серебрянников, упомянутые оклады имеют в своей основе традиции, уже давно сложившиеся и пришедшие зачастую из других видов искусства (из иконы, фрески, графики, миниатюры). Исследователи отмечают в них наличие готических и исламских элементов,³⁹ композиционную близость к русским окладам и реликвариям в системе апплицирования доски отдельными литыми изображениями⁴⁰ и вместе с тем использование древнейших иконографических изводов и типов орнамента⁴¹.

Памятники эти обладают с точки зрения стиля безусловной „вторичностью“ по сравнению с нашей иконкой. Даже при учете их известного родства можно утверждать, что иконографическая и изобразительная архаичность, которая определяет художественный образ каменной миниатюры, присутствует в очерченном нами обширном круге ремесла XVI—XVIII вв. лишь как составной элемент, без особого труда выделяемый аналитически, лишь как отдельный оттенок на фоне синтеза позднепалеологовской, готической и исламской традиций. В нашем случае все акценты иные, хотя направленность их аналогична: Запад ощущается в явно романизирующих деталях, Восток — в древнейших сиро-палестинских

³⁵ Н. П. Кондаков. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902, 225—229, табл. XXX, XXXII, XXXIII, рис. 88.

³⁶ Там же, 235—240.

³⁷ З. Маричковић. Једнi ручни крст из цркве у Сурдуку. — Музеј примењене уметности, зб. 6—7. Београд, 1960—1961, 109—116, сл. 2, 3. Автор отмечае близость креста XVII в. к афонским крестам, выделяет его западные элементы, игравшие немаловажную роль в иконографии афонских памятников XVII—XVIII вв. и вместе с тем подчеркивает весьма редкий и древнейший в своей основе тип Богоматери в рост с младенцем.

³⁸ Б. Радојковић. Српско златарство. . . , 132—135, сл. 158—160, 162; Српски окови јевѣнгеља XVI и XVIII века. — Музеј примењене уметности, зб. 3—4. Београд, 1958, с. 65, 80—81, 79, сл. 26—31.

³⁹ Б. Радојковић. Српско златарство. . . , с. 132, 133.

⁴⁰ Там же, с. 134; Српски окови. . . , с. 65.

⁴¹ Б. Радојковић. Српски окови. . . , 80—81.

традициях, а свойства графической проработки, что уже отмечено, сродни приемам, распространенным в провинциальной византийской пластике XIII—XIV вв.

Хотя качественный уровень и жанр памятников как будто бы исключают возможность прямого сопоставления, мы возьмем на себя смелость отметить, что по массивной статуарности, по рисунку складок, по яйцевидной форме голов и чертам ликов ангелы и Эммануил с иконы Исторического музея родственны тому варианту византийско-романского стиля, который на почве рашской школы монументальной пластики представлен образцами скульптуры, подобными тронной Богородице с ангелами западного портала Богородичной церкви в Студенице XIII в. или Марии с младенцем западного портала церкви монастыря Баньска начала XIV в.⁴²

Остановимся теперь на элементах орнамента, который играет существенную роль при датировке и является зачастую одной из ее опорных точек. Мотив переплетающихся кругов, имеющих в свою очередь заполнение в виде плетенки, не случайно носит название „балканского“ и доживает в южнославянских рукописях до XVIII в. Уже с середины XV столетия в нем налицо активное восприятие мотивов турецко-персидского орнамента, обусловленное главным образом турецким завоеванием. В сербских, болгарских и молдавских памятниках шитья, резьбы, серебряного дела, в образцах книжного искусства их вторжение в привычный тип декора очень заметно.⁴³ В палеологовскую эпоху имела место и более ранняя волна восточных воздействий, вызванная во второй половине XIII в. массовым переселением восточных мастеров на Запад. Она коснулась в основном области художественного серебра и декоративной скульптуры, где нашли отражение древнейшие орнаментальные мотивы, выработанные в Иране и Средней Азии и переданные Византии, скорее всего, через Закавказье и Трапезунд.⁴⁴

Но в исследуемой каменной иконке плетеный орнамент лишен как характерной для Балкан окраски турецко-персидского типа, так и угловатости ажурных сельджукских плетенок, связанных с третьей волной восточных воздействий на византийское искусство. Ее формы здесь вполне традиционны для славянских рукописей XIV в. и достаточно элементарны, хотя сам факт плетеной „архитектуры“ в круге с евангелистом Матфеем весьма необычен и вызывает в памяти опять-таки южнославянские и восточные образцы; вспомним, например, упомянутую миниатюру Добрейшина евангелия или плетеную кулису-башню на т. наз. „портрете“ миниатюриста Саркиса Пицака, выполненном киликийским мастером около 1324 г.⁴⁵

⁴² А. Дероко. Монументална и декоративна архитектура у средњовековној Србији. Београд, 1953, сл. 61, 104, 85—86; М. М. Васько. Жича и Лазарица. Београд, 1928, сл. 17, 18.

⁴³ Б. Радожковић. Турско-персијски утицај на српске уметничке западе XVI—XVII века. — Зборник за ликовне уметности, I. Нови Сад, 1968, 119—139, сл. 1, 2, 20—23, 25 и пр.

⁴⁴ А. В. Банк. Новые черты в византийском прикладном искусстве XIV—XV вв., с. 56, 57.

⁴⁵ А. Н. Свирин. Указ. соч., с. 95; ср. также: *Εἰκονογραφικὰ Ζητήματα*. Упо Σ. Μ. Πελεκαιδίου, Π. Κ. Χρήστου, Χ. Μανραζούλου-Τσιούρη, Σ. Ν. Καδᾶ. Τ. Α'. Ἀθήναι, 1973, εἰκ. 7—10 (Евангелие X в., Протат, № 41), 12 (Евангельские чтения X в., Дионисиат, № 2), 52 (Евангельские чтения конца XI — начала XII в., там

На основании изложенного мы считаем наиболее вероятной датой создания иконки вторую половину XIV — первую половину XV в. Тем более, что надписи на ней, обронные и резные, в целом дают эпиграфические типы второй половины XIV—XV вв.⁴⁶ Правомерность такой датировки подтверждают и скупо намеченные детали фона во всех пяти кругах, плоскостность которых остро контрастирует с развернутыми и детально разработанными архитектурными и пейзажными фонами южно-славянской и молдавской резьбы XVI—XVIII вв., с ее многоплановыми ажурными композициями. Отмеченная скупость характеризует как раз провинциально-византийские стеатиты XIV—XV вв. вроде упомянутой иконки из Оружейной палаты или резного стеатита с двенадцатую праздниками из Ватопеда, скорее всего славянской работы.⁴⁷ Совпадают их детали: такие, как форма пальм, способ декорирования архитектуры и мебели, массивность резных крестов, набор орнаментальных мотивов и пр.

Заметим, однако, что при всей несомненности значительного временного разрыва между названными изделиями XVI—XVIII вв. и нашей иконкой, они, очевидно, представляют собой лишь резные стадии единого художественного процесса — в его становлении и окончательном результате. И хотя с точки зрения качества последний далек от совершенства, проявления его настолько существенны для славянского мира и столь многочисленны, что обойти вопрос истоков данной группы памятников невозможно.

Лежат ли у этих истоков древнейшие восточные традиции, весьма ощутимые в афонских миниатюрах, ранних росписях и мозаиках (Ватопед и Рабдуху)⁴⁸ и заявившие о себе в дальнейшем в резьбе мастеров Св. Горы, среди которых было немало выходцев с Востока, или начальная стадия этого процесса связана с влиянием Сербии или Болгарии, место которых в сложении афонского искусства не подвергается сомнению, — сказать трудно. Однако достаточно вспомнить фрагменты фресок Красной церкви близ села Перуштице VII в. или памятники монументальной пластики XI в., происходящие из Задара и Сплита,⁴⁹ чтобы оценить реальную

же, № 20), 66 (Новый завет XIII в., там же, № 27), 85 (Евангелие XII в., там же, № 36), 91 (Евангелие XII в., там же, № 38), 99 (Евангелие XII в., там же, № 40), 283 (Евангелие конца X — начала XI в., там же, № 588 μ).

⁴⁶ В датировке надписей мы опираемся на консультацию члена Археографической комиссии при ОИ АН СССР О. А. Князевской.

⁴⁷ Н. П. Кондаков. Памятники христианского искусства на Афоне, с. 205, рис. 82; А. В. Банк. Новые черты в византийском прикладном искусстве, с. 50. Упомянутая черта, правда, соединяется здесь с предельной материальной конкретизацией деталей, массивных и вещественно осязаемых. Единственный орнаментальный элемент композиции не совсем ясен: это плетеный „ремешок“ за спиной Богоматери. Аналогичные решения известны в изображении „Недреманного Ока“. Вспомним, например, фреску Арбора в Молдавии, 1545 г. — V. D r ä g u t. Arbore. București, 1969, ill. 43.

⁴⁸ Г. И. Вздорнов. Миниатюра из Евангелия попа Домки и черты восточнохристианского искусства в новгородской живописи XI—XII веков. — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968, с. 221.

⁴⁹ К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойчиц. Иконы на Балканах. Синаи, Греция, Болгария, Югославия. София—Белград, 1967, с. XLIII; М. М. Васић. Архитектура и скульптура у Далмацији од почетка IX до почетка XV века. Београд, 1922, 59—61, сл. 75 и 76, 166—169, сл. 127.

роль сиро-палестинских традиций и латинских импульсов и допустить вторую возможность, наряду с первой. В портрете хорватского короля из сплитского Баптистерия и рельефных плитах из Задара с „Избиением младенцев“, „Бегством в Египет“, „Рождеством Христовым“ и „Поклоном волхвов“ есть нечто созвучное резной иконке Исторического музея. Это дополнительно подтверждает безусловность восточнохристианских истоков стиля последней (ср. фигуру сидящего Ирода с фигурами евангелистов, способ изображения пальм, форму плетеных ремней, окаймление одежд горизонтальными полосами, разработку волос и лика хорватского короля и предстоящей ему фигуры с ликом и прической Эммануила, изображение складок одежды и пр.). Таким образом, можно думать, что истоки монастырской резьбы XVI—XVIII вв. уходят в глубокую древность, сочетая в себе доиконоборческие восточные и романские традиции с импульсами позднеготического и исламского искусств, соединившимися на почве позднепалеологовской пластики, с ее тенденцией к развернутым сюжетам и измельченным плоскостям.

Аналогичный процесс наблюдается, начиная с XIII столетия, и в коптской скульптуре, где синтез провинциального средневизантийского „монастырского“ стиля с исламским арабеском дал весьма своеобразную, обостренно-декоративную манеру резьбы.⁵⁰ Отдельные фигуры кедровых резных панелей XIII в. из церкви Эль Моаллака в Старом Каире в этом плане также могут быть сопоставлены с нашей каменной миниатюрой. Их сближает не только принцип плоскостной резьбы, но и трактовка некоторых деталей. Достаточно сравнить ангелов из „Благовещения“ и „Крещения“⁵¹ с ангелами каменного образа, нижнюю пару сидящих апостолов из „Сошествия св. Духа“⁵² с евангелистами в кругах, форму ликов и сами их черты, изображения пальм и т. д.

* * *

К сожалению, в архивах Исторического музея мы не смогли найти никаких данных о происхождении иконы.⁵³ И поскольку гипотеза о принадлежности ее к южнорусскому искусству домонгольской эпохи не подтверждается ни иконографией, ни стилем, а южнославянская пластика не обнаруживает ей абсолютно буквальных аналогов — местом изготовления рассматриваемого памятника следует считать такой центр древнерусского искусства, связи которого со славянскими Балканами и Афоном были бы достаточно стабильными.

Таким центром, наряду с Тверью и Москвой, был Новгород.

Коллекция пластики Новгородского епархиального древлехранилища была еще в дореволюционное время рассортирована по разным музеям, многие ее вещи бесследно исчезли. Известно, однако, что коллекция эта в основной своей массе поступила в два музея — Русский и Московский

⁵⁰ J. Beckwith. *Coptic Sculpture. 300—1300*. London, 1963, p. 31, pl. 141—147.

⁵¹ Там же, табл. 141.

⁵² Там же, табл. 146.

⁵³ Происхождение резьбы из частных коллекций (Щукина, Егорова, Уварова, Постникова и др.) тщательно зафиксировано. Так что вряд ли наша вещь имеет аналогичное происхождение.

Исторический.⁵⁴ В свое время Н. А. Мартынов зарисовал повгородские памятники резьбы, занимавшие все витрины девятой залы Исторического музея.⁵⁵ Среди них была древняя „панагия“⁵⁶ с изображением Христа, Богоматери, архангелов и святителей (?) в круглых медальонах.⁵⁷ Так как приводимое описание В. К. Мясоедова было сделано не с оригинала, а с зарисовки художника — очень возможно, что перечень персонажей не совсем точен.⁵⁸ Во всяком случае имеются реальные основания для отождествления исследуемой иконки с каменной „панагией“, зарисованной Н. А. Мартыновым.

Наиболее фундаментальным подтверждением нашей гипотезы являются сами памятники новгородской пластики XIV—XV вв. Среди них можно выделить группу вещей, обладающих родственными „Недреманному Оку“ стилистическими чертами. Определение многих из них как новгородских было произведено на основании иконографии,⁵⁹ техники исполнения и стиля, опираясь на такие безусловно новгородские изделия, как каменный крест из Боровичей,⁶⁰ образки с изображением „Богоматери Умиления“ из собрания Н. П. Лихачева,⁶¹ деревянный Людогощенский крест 1359 г.,⁶² панагия Моисея из новгородского Антониева монастыря⁶³ и т. д.

Общность техники низкого рельефа, ограниченного в своей высоте рамой в виде арок, овалов или кругов, самый прием раздробления плоскости на ряд отдельных ячеек, типы лиц, заполнение и рисунок нимбов, схемы декоративной проработки одежд, формы ангельских крыльев, своеобразная манера орнаментирования архитектуры и мебели, наличие арочных фризов в основании икон и самый их абрис, использование в некоторых случаях предельно усложненных символических сюжетов ставит

⁵⁴ В. М я с о е д о в. Каменный образец Новгородского епархиального древлехранителя. — Труды Новгородского церковно-археологического общества, I. Новгород, 1914, 189—190.

⁵⁵ Там же, с. 190.

⁵⁶ Необходимо отметить, что по традиции монастырских описей панагиями называли нагрудные образки, в том числе и каменные иконки.

⁵⁷ В. М я с о е д о в. Указ. соч., с. 190.

⁵⁸ В данном случае евангелисты в медальонах могли быть ошибочно названы святителями, тем более, что в русских деревянных и костяных панагиях XVI в. в медальонах снаружи, как правило, изображались именно святители.

⁵⁹ А. В. Р ы н д и н а. Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике (Гроб Господен). — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968, 223—227.

⁶⁰ Н. Г. П о р ф и р и д о в. Малоизвестный памятник древнерусской скульптуры. — В: Древнерусское искусство XV — начала XVI веков. М., 1963, 184—195.

⁶¹ Д. В. А й н а л о в. Две каменные новгородские иконки. — Труды Новгородского церковно-археологического общества, I, 67—72, рис. 1, 3.

⁶² В. Н. Л а з а р е в, Н. Е. М н е в а. Памятник новгородской резьбы XIV в. (Людогощенский крест). — Сообщения Института истории искусств АН СССР, 4—5. М., 1954, 145—166.

⁶³ Г. Н. Б о ч а р о в. Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969, табл. 31—32. Принадлежность панагии архиепископу Моисею точно не установлена в связи с разночтениями в надписи. Однако иконографическая близость „Троицы“ на одной из ее створок к „Троице“ Васильевских врат 1336 г. и эпиграфические признаки надписи, позволяющие датировать вещь первой половиной XIV в., не дают оснований для вынесения ее за пределы этого столетия. Пользуюсь случаем принести благодарность А. Поппэ за консультацию по данному вопросу.

публикуемую иконку Исторического музея в один ряд с немалым числом новгородских образцов мелкой пластики XIV—XV столетий.⁶⁴

Особую ценность представляют для нас экземпляры, аналогичные исследуемой иконе по композиционной структуре. Это, в частности, ка-



Рис. 6. Никола с четырьмя евангелистами. Камень, резьба. XIV в. ГИМ

менный образец Исторического музея, на одной из сторон которого вырезана трехчастная композиция, повторяющая почти точно изображение левой створки паняги Моисея (она состоит из „Сошествия во ад“, „Гроба

⁶⁴ См., например, каменную иконку XIV в. из Исторического музея с изображением „Жен мироносиц у гроба Господня“ (№ 74430), где вместо гробницы представлен престол с чашей под сенью, напоминающей киворий из сцен „Причащения“; резную иконку Загорского музея с тем же сюжетом (№ 9), где следует обратить внимание на фигуру архангела с жезлом. Сюда же примыкает образец зеленоватого сланца с композицией „Снятие с креста“ из Исторического музея, близкий иконке с „Недреманным Оком“ способом изображения лиц, трактовкой одежд (ср. фигуру Иосифа Аримафейского со щипцами в руках с правым ангелом и евангелистом Марком), введением в композицию херувимов (по сторонам креста), а также резной миниатюрный „Денсус“ того же музея (№ 54626, ок. 90205). Последний созвучен исследуемой иконке формой голов, разработкой лиц, манерой условно-декоративной стилизации складок, орнаментальным заполнением крестчатого нимба, рисунком и расположением прочного фриза. Новгородское происхождение „Денсуса“ неоспоримо в силу буквальной его близости к рельефам креста из Боровичей.

Господня“ и „Распятия“, отделенных друг от друга сложными плетеными ремнями).⁶⁵ На другой ее стороне в высокой арке изображен в рост Никола, а по сторонам, в четырех малых арках размещены полуфигуры евангелистов (рис. 6). Сходство с рассматриваемой иконкой дополняют близкие по чертам лики, геометризованный рисунок складок, форма рук и т. д. Аналогичную композицию, усложненную фризом с полуфигурами трех святых в нижней части, имеет другой каменный образок Исторического музея, на обороте которого помещен характерно новгородский сюжет „Жен-мироносиц у гроба Господня“ (рис. 7, а, б).⁶⁶

Стиль большинства упомянутых образцов новгородской мелкой пластики сопоставим, как мы указывали, со стилем местных каменных и деревянных крестов (рис. 8). Но если в таких памятниках, как каменный крест из Боровичей, еще отчетливо ощущаются воспоминания о византийской пластике XII—XIII вв., то Людогощенский деревянный крест 1359 г. по простонародной наивности изображенных на нем сцен более тяготеет в стиле к древнейшей восточнохристианской традиции. Достаточно сравнить медальоны с изображением Герасима со львом или Иоанна Предтечи (рис. 9) (из Деисуса) с фигурами евангелистов в овальных обрамлениях нашей каменной иконки. Древнейшие краснофонные иконы давно стали материалом для постановки вопроса о роли малоазиатской художественной традиции в становлении новгородской живописи XIII в., хотя источники подобных импульсов остаются не до конца ясными. Применительно к пластике Новгорода, как мы видим, есть реальная возможность уточнить этот источник: исследуемая каменная миниатюра дает для этого вполне реальные основания. Тем более, что вопрос о роли Афона как проводника упомянутой традиции в новгородском изобразительном искусстве уже поднят с достаточной серьезностью по поводу миниатюры Евангелия попа Домки.⁶⁷

Новгородский же материал позволяет уточнить датировку исследуемой резной иконы. Для этого необходимо обратиться к каменному образку Загорского музея с изображением „Успения Богоматери“ на лицевой стороне и сложной композицией на обороте.⁶⁸ В целом последняя весьма точно соответствует построению исследуемой нами иконки, с той разницей, что центральный медальон в ней занимает полуфигура Николы, на месте херувимов и серафимов — фигурка Георгия-воина (наверху) и полуфигура Стефана Исповедника (внизу), а вместо ангелов — полуфигуры архидиакона Стефана и Дмитрия Солунского.⁶⁹ Несколько не-

⁶⁵ № 74382. Размеры 5,3×4,7 см.

⁶⁶ № 17962 (из собрания Шуйкина); иконка сильно утрачена в правой части — сколота фигура правого нижнего евангелиста и две полуфигуры нижнего регистра.

⁶⁷ Г. И. Вздорнов. Указ. соч., с. 221.

⁶⁸ Т. В. Николаева в а. Указ. соч., 140—142, № 32 (инв. 5835).

⁶⁹ Т. В. Николаева (Указ. соч., с. 142) датирует иконку 80-ми гг. XIV в. и связывает с именем брата Сергия Радонежского, Стефана. Местом исполнения миниатюры автор считает Москву (Симонов монастырь). Однако форма ажурной сени в „Успении“ точнейшим образом повторяет (правда, в сильно упрощенном виде) тот тип, который имеет место в резном оформлении т. наз. „Лихачевской Богоматери“ начала XIV в. Это позволяет считать сергиевскую икону новгородской, но датировать ее уже XV в. на основании иконографии и стиля „Успения“ (ср. Д. В. Айялов. Указ. соч., рис. 1). П. А. Флоренский датировал загорский экземпляр XVI столетием (П. Флоренский. Описание пантеона. Сергиев, 1923, 126—128). Что касается сильно адаптированной композиции, то такие варианты „Успения“ характерны опять-таки для Нов-



Рис. 7. Жены-мироносицы у гроба Господня
Камень, резьба, XIV век, ГИМ

правильная форма рельефных кругов и структура их разделения на два ремешка в обоих случаях аналогична. Но в загорской иконе круги не переплетаются между собой, а лишь касаются друг друга. Можно предположить, что новгородский резчик первой половины XV в. использовал особый прием размещения традиционных для местной резьбы персонажей с учетом знакомых ему, уже бытовавших в Новгороде к этому времени образцов южнославянской или афонской работы и подобных каменной иконке Исторического музея.

Факт обращения новгородского искусства к сербским традициям в последней четверти XIV в. общезвестен, хотя сам характер второго южнославянского влияния на древнерусское искусство оценивается по-разному.⁷⁰ В данном конкретном случае сюжет резной иконы с изображенной на ней композицией „Недреманного Ока“, известной по афонским, греческим, сербским и болгарским росписям монастырского круга, так же, как и обрисованные выше восточнохристианские истоки стиля и иконографии рассматриваемого памятника, не оставляет сомнений в том, что произведение это несомненно связано с сугубо аскетической традицией, восходящей скорее всего к монашескому искусству Афона или Сербии, а не к той свободной живописной манере, которая определила стиль греко-славянского искусства палеологовской эпохи.⁷¹

Справедливое предположение В. Н. Лазарева об обращении к сербским традициям в живописи в связи с реакцией на новгородские ереси едва ли распространимо на все проявления южнославянских импульсов на новгородской почве. Однако, как раз в связи с каменной иконкой, оно представляется уместным в соответствии с одним из оттенков содержания „Недреманного Ока“. Образцы сербской духовной поэзии позднего XIII и XIV столетий дают примеры наделяния святителей свойствами „Недремляющего Ока“, т. е. неусыпного духовного бодрствования во спасение своей души и душ, ответственность за которые они несут перед богом.⁷²

Расстановка сил в Новгороде второй половины XIV столетия, как нам представляется, не сводилась отнюдь к лобовому противостоянию представителей высшего духовенства и боярской олигархии движению стригольничества. Вопросы нравственной чистоты и нравственного совершенствования занимали и во взглядах еретиков-стригольников, и в теоретической платформе монахов-паламитов достаточно существенное место. Мы полагаем, что мастера, выполнявшего нагрудную резную иконку, вдохновлял скорее морально-этический аспект образа недремляющего духовного пастыря, а не идея воинствующего противодействия еретикам.

города, примером чему является икона XV в. из Государственного Русского музея (Л. И. Лифшиц. Икона „Донской Богоматери“. — Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV—XVI вв. М., 1970, илл. на с. 111).

⁷⁰ Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958; В. Н. Лазарев. Ковалевская роспись и проблема южнославянских связей. — Ежегодник Института истории искусств, 1957. М., 1958.

⁷¹ О. С. Попова. Новгородские миниатюры и второе южнославянское влияние. — В: Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968, с. 180.

⁷² См. „Службу святому Петру Коришскому“ Феодосия Хиландарца, „Службу святому архиепископу Евстафию“ Даниила Печского. — СРБЛЪАК. Службе. Капони. Акагисти. Београд, 1970, т. I, с. 468; т. II, с. 54.

Здесь мы становимся перед одним из самых сложных вопросов: о месте создания резной иконы, без ответа на который наши рассуждения о смысле изображения „Недреманного Ока“ повисают в воздухе



Рис. 8. Снятие с креста. Камень, резьба.
XIV в. ГИМ

Каменная пластика малых форм, как показывает археологический материал, была широко распространена на новгородской почве в виде нагрудных икон, крестов, амулетов и пр. Вообще популярность изделий мелкой пластики в древней Руси чрезвычайно велика, чего мы не можем сказать о южнославянских странах. Образцы ее, подобные панагии из Дечан и Хилендара, почти исключительны. Русь глубоко восприняла и продолжила собственно византийскую традицию глиптики, получившую своеобразное претворение на местной почве в качестве явления массового искусства, впитавшего в себя как классические нормы константиновской резьбы, так и сугубо народные вкусы, верования и т. д.

Ориентация на образцы XI—XII столетий, определившая архаизирующий дух пластики палеологовской эпохи в целом, делает особенно сложной атрибуцию русских каменных икон XIV в., будь то Новгород или Средняя Русь. К тому же Новгород был весьма основательно осве-



Рис. 9. Денеус. Камень, резьба. XIV в. ГИМ

домлен о художественной жизни византийского мира и Западной Европы (правда, в разные эпохи по-разному). До нас дошло немалое число привезенных туда ремесленных изделий, в том числе каменных иконок. Знакомство с образцами иноземной работы осуществлялось и в процессе широких торговых связей, и в результате многочисленных хождений новгородцев в Святую землю, Константинополь и Афон,⁷³ возвращавшихся домой с различного рода реликвиями.

Сказанное, казалось бы, допускает вариант импортного происхождения иконки Исторического музея. Однако наиболее вероятно исполнение нашей миниатюры в самом Новгороде, куда, несомненно, попадали не только заезжие живописцы, а и мастера разных профессий, что наложило своеобразный отпечаток на многие произведения новгородского прикладного искусства. В данном случае мы сталкиваемся именно с подобным

⁷³ Интересно, что в одном из новгородских литературных памятников, описывающих Константинополь и Святую землю, особое внимание уделяется скульптуре, причем в ее перечне фигурируют и латинские изделия, которым приписывались чудодейственные свойства (католический крест). Многие исследователи считают его автором новгородского архиепископа Василия Калику — имеется в виду „Хождение в Царьград“ конца XIII — начала XIV в. (см. Н. И. Прокофьев. Русские хождения XIII—XIV вв. — Ученые записки Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина, 363. М., 1970, 105—109 (там же — основная литература по данному Хождению)).

своеобразием. Анализируемая иконка соединяет иконографическую и стилистическую исключительность, говорящую, как представляется, о южнославянском авторстве, со столь традиционным для новгородской пластики материалом и техникой миниатюрной резьбы, что закономерно считать местом ее изготовления именно Новгород, точнее, один из его монастырей, а ее владельцем — представителя новгородского клира. История Новгорода такова, что факт присутствия в ряде местных монастырей выходцев из обитателей Св. Горы, знакомых с ремеслом и способных выполнять различные заказы на месте, вполне допустим. Во всяком случае, очерченный нами круг образцов новгородской мелкой пластики обнаруживает в ряде деталей близость к аналогичным изделиям, что говорит о неединичности последних на новгородской почве.

В плане славянских связей Новгорода известный интерес представляет форма Людогощенского креста (рис. 10, 11), весьма близкая к „солнцеобразным“ крестам, многие из которых связаны с искусством богомилов и вообще с образцами надгробной скульптуры еретиков-дуалистов (Болгария, Босния, Франция, Италия и др.). Можно назвать кресты аналогичной формы на болгарской почве (имея в виду общий абрис и расположение кругов). Это, например, каменное надгробие из с. Драготица в Западной Болгарии (рис. 12).⁷⁴ Хотя дифференцировать подобные надгробия очень сложно в силу распространенности их от Северной Африки и Испании до Швеции, Людогощенский крест по целому ряду типологических признаков (помимо „солнцеобразности“) сродни в какой-то мере богомильским средневековым стечакам.

Доминирующая роль спиралевидных элементов в резном орнаменте, вынесение чисто растительных деталей наружу (как бы в виде усиков „лозы“), выделение мелких четырехконечных крестиков внутри каждого из полых кругов, наличие шести медальонов с изображением воинов (причем, в одном из случаев — в сочетании с деревом, что тоже распространено на богомильских надгробиях), использование сюжетов с мотивами зверей и птиц (Илья с вороном, Герасим и Самсон со львами), равно как и сугубо апокрифический характер ряда изображений, что уже было отмечено исследователями ранее, — все это объединяет крест 1359 г. с названными стечакми.⁷⁵ Правда, общность эта не затрагивает стиля рельефов Людогощенского креста, который имеет уже ярко локальный характер, хотя и обнаруживает при пристальном анализе черты романизированной малоазийской традиции, подобно рассмотренной нами каменной иконке.

Заметим, что в абсолютно своеобразных по своей первобытной образности богомильских стечакх опять-таки можно ощутить и художествен-

⁷⁴ П. Петров. Кръговидни паметници в Западна България. — Археология, 1962, № 2, с. 17. По мнению автора, позднее происхождение большинства аналогичных крестов на территории Болгарии не мешает видеть в них отражение древнейших представлений в их изначальных изобразительных формах. По тому же вопросу см.: Д. Ангелов. Богомилството в България. С., 1969, с. 250, 253, обр. 11.

⁷⁵ M. Wenzel. Ukraški motivi na stećcima. Sarajevo, 1965, tabl. XVI, 12, 14 (мотивы крестиков в сочетании с полукружиями арок), XXXI, 1—6 (общий абрис креста), XLIV, XLV (форма спиралевидного орнамента с включением в него крестообразных элементов), LXXIV, 5—7 (изображения чудовищ), LXXXV, 13 („Деисус“ в сочетании с растительными мотивами и фигурами воинов), CIX, 12, 22 (воины и охотники на фоне деревьев) и др.



Рис. 10. Герасим со львом. Деталь Людогощевского креста. 1359 г.
Дерево, резьба. Новгородский музей

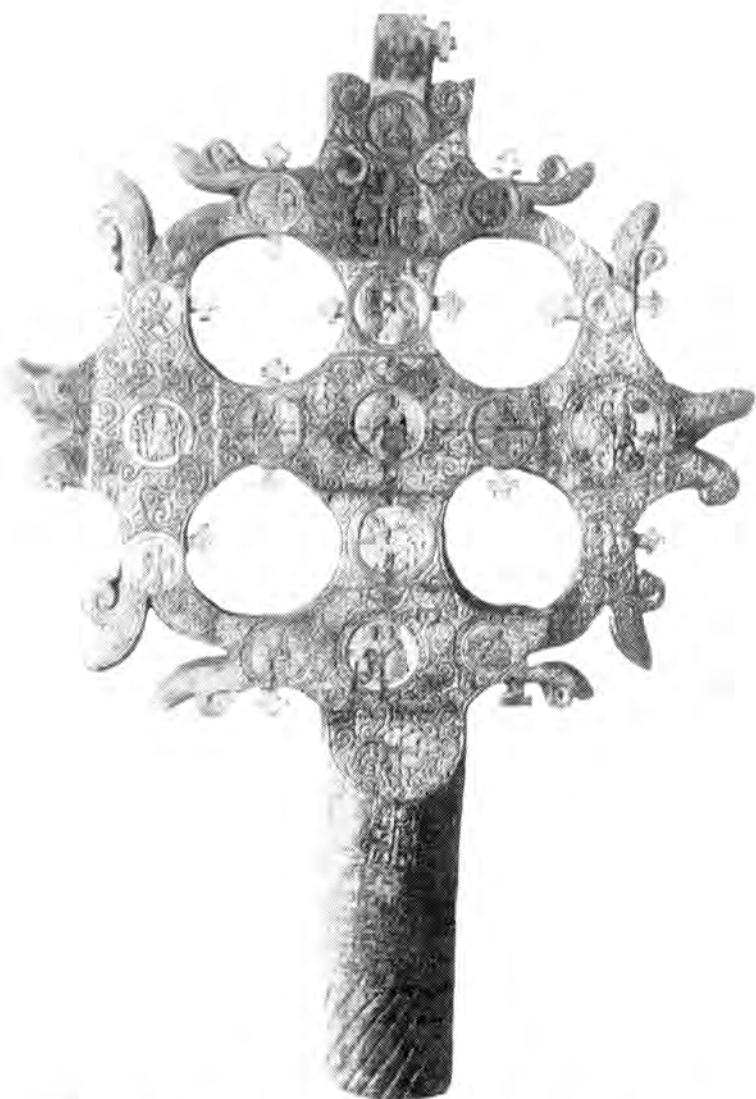


Рис. 11. Людогоршенский крест. Общий вид. 1359 г.

ные веяния Востока (Ирана и раннехристианских центров Передней и Малой Азии) и оттенки романского и готического стилей.⁷⁶ Последнее свидетельствует об органичности формирования декоративных принципов, единых в пределах одной эпохи как для низовых, так и для канонических образцов пластики и прикладного искусства южнославянского происхождения, проявившихся лишь на разных художественных уровнях.

Обратившись к некоторым событиям истории Новгорода второй половины XIV в., можно, кажется, найти соответствующее объяснение выяв-

⁷⁶ Е. Павлова. Богомилски надгробни паметници в Босна и Херцеговина. С., 1971, с. 19, 34.

ленной идентичности ряда почвенных художественных процессов некоторым особенностям „монастырской“ культуры этого центра, имеющим наиболее конкретные южнославянские аналогии. Речь пойдет прежде всего о движении стригольников, в котором принято видеть ересь городскую, близкую к бюргерской и плебейской ересям Западной Европы XIV—XV вв.⁷⁷ Однако Д. Ангелов справедливо отметил, что стригольничество как социально-религиозное учение имеет конкретные параллели в богомилстве.⁷⁸ Последнее в XIV столетии отмечено оживлением интереса к древнейшим первоисточникам, подобно тому, как современная мистическая тенденция к отшельничеству и строгому аскетизму палмитов опиралась на опыт палестинского монашества V столетия.⁷⁹ Возникшие как реакция на тяжелое положение балканского мира и отталкивающиеся от восточных, малоазиатских по преимуществу, традиций, эти, как будто бы противоположные в принципе системы религиозного мышления (единые, однако, в плане нравственно этических требований) могли, — конечно, на равном духовном и художественном уровне — обращаться и к близким изобразительным источникам.⁸⁰

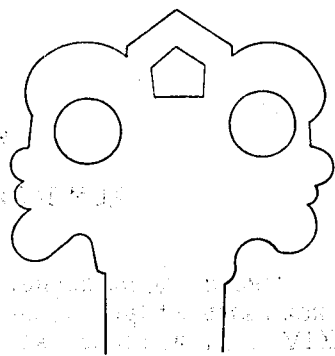


Рис. 12. Каменное надгробие из с. Драговица. Прорись (по: П. Петров. Кръговидни паметници в Западна България)

Сказанное помогает объяснить известное родство между монашескими и почвенно-народными памятниками, например, между рассмотренной каменной иконкой Исторического музея и посадким „памятным“ Людогощенским крестом 1359 г. и, в свою очередь, между ним и богомилскими надгробиями. И хотя не приходится исключать близости некоторых культурно-исторических процессов, вне рамок прямых влияний, созвучность южнославянских образцов, подобных рассмотренной иконке, некоторым явлениям новгородского прикладного искусства на материале каменной и деревянной резьбы прослеживается вплоть до середины XVI в.⁸¹ Все это заставляет оценить наличие южнославянских параллелей как существенное явление в художественном развитии Новгорода, требующее дальнейшего всестороннего исследования.

⁷⁷ Н. А. Казакова, Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI веков. М.—Л., 1955, 56—57.

⁷⁸ Д. Ангелов. Указ. соч., с. 221 (прим. № 16), 223, 238, 245.

⁷⁹ Там же, 482—485.

⁸⁰ М. Васич, занимавшийся специально вопросами отражения исихазма в пластике, отметил, что в Сербии, где исихазм пустил особенно глубокие корни, его влияние проявилось в обращении к традициям восточнохристианского искусства, в возрождении древнейшей монастырской сиро-синаяской традиции (см.: М. Vasić. L'hésychasme dans l'Eglise et l'art des Serbes du moyen âge. — Recueil F. Uspenskij, I/1. Paris, 1930, 110—123).

⁸¹ См., например, резную каменную иконку первой половины XV в. с „Богоматерью Умилением“, Николой и Аверкием на обороте (Д. В. Айгалоу. Указ. соч., рис. 2, 3); каменный образец XV—XVI вв. с „Умилением“, Николой, Харитоном из Исторического музея в Москве (№ 54 626, ок. 9130); „Богоматерь Умиление“ на каменном образце Вологодского музея того же времени, а также кипарисовую иконку с Богоматерью и младенцем из Загорска XVI в. (№ 1455, Т. В. Николалева. Указ. соч., 159—160, № 50).

М. Ф. МУРЬЯНОВ (СССР)

КОМПОЗИЦИЯ „О ТЕБЕ РАДУЕТСЯ“

Икона под названием „О тебе радуется“, принадлежащая Третьяковской галерее,¹ (рис. 1) по мнению И. Э. Грабаря, была написана в начале XIV в. „стоит несколько особняком и, быть может, обличает руку выученика южного мастера, так как имеет черты, чуждые древнерусской живописи“². Но Н. П. Кондаков датировал сюжет „О тебе радуется“ XV в., когда „иконопись греко-восточная, а от нее и древнерусская, притом па всем ее дальнейшем протяжении, обогатилась рядом новых мистико-дидактических тем, которых не знала Византия“³. В. И. Антонова считает икону памятником Ростово-Суздальской школы и относит ее ко второй половине XIV в.⁴ Но В. Н. Лазарев, подчеркивая специфически русский характер композиции „О тебе радуется“, считает начальным этапом ее развития снетогорскую фреску 1313 г., сохранившуюся в незначительных фрагментах.⁵

Не меньше разногласий существует и в понимании идеи сюжета. Мистико-дидактическому смыслу, найденному Н. П. Кондаковым, но не имеющему ясно очерченного значения,⁶ противостоит точка зрения К. Онаша, согласно которой „эта икона, чуждая всякой мистической экзальтации, но очень близкая к интеллектуализму ареопагитики, мягко принуждает созерцателя искать через линейные формы, через синтаксис красок и иерархию фигур собственно идею, божественную мысль образа: невидимую церковь“⁷. По мнению В. Н. Лазарева, в этой теме отразилась русская народная жизнерадостность, враждебная суровому византийскому

¹ В. И. Антонова, Н. Е. Мневая. Каталог древнерусской живописи. Т. 1. М., 1963, с. 189.

² И. Э. Грабарь. О древнерусском искусстве. М., 1966, с. 157, 162.

³ Н. П. Кондаков. Русская икона. Т. 4. Ч. 2. Прага, 1933, с. 269.

⁴ В. И. Антонова. Ростово-Суздальская школа живописи. М., 1967, с. 89.

⁵ В. Н. Лазарев. Древнерусские мозаики и фрески XI—XV вв. М., 1973, с. 53, 85.

⁶ J. Myslivec. Liturgické hymny jako náměty ruských ikon. — Byzantinoslavica, 3. Praha, 1931, p. 498. Впоследствии высказывалось мнение, что именно псковская школа стала первым очагом мистико-дидактической тематики в русской иконописи: Н. И. Андреев. Иоанн Грозный и иконопись XVI века. — Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum), 10. Praha, 1938, 185—198.

⁷ К. Опасч. Die Ikonenmalerei. Leipzig, 1968, p. 52.



Рис. 1. «О тебе радуется». Икона ГТГ. XIV в.

аскетизму,⁸ ее замысел расшифровывается как идея мирообъемлющего храма, причем это «не холодные и безразличные стены, а радостный одухотворенный храм, который активно принимает участие в сонме тех ликований, предметом которых является восседающая в центре Богома-

⁸ В. Н. Давыдов. Искусство Новгорода. М.—Л., 1947, с. 110.

терь"⁹. Подчеркнем, что мы привели не выдержки из более полного контекста, а целиком все высказывания авторитетных ученых, которые, как видим, имеют характер неаргументированных попутных замечаний; прямым объектом исследования композиции „О тебе радуется“ до настоящего времени не являлась, хотя того заслуживает, поскольку сюжет этот получил в дальнейшем широчайшее распространение,¹⁰ разветвившись, по наблюдению Б. А. Рыбакова, на два противостоящих воплощения: простую, народную икону „Собор Богоматери“ и ортодоксальную трактовку — сложную, пышную композицию „О тебе радуется“.¹¹ По мнению В. Фелицетти-Лебенфельса, „из изображений, преследующих цель восхваления Богоматери, ни одно не нашло большего распространения, чем эта гимническая аллегория“¹².

Обратим внимание на следующие моменты, нашими предшественниками не учитывавшиеся.

1. Церемониал православного богослужения отводит богородичным иконам очень важное место. Их чествованию посвящены определенные дни календаря, о них существуют предания высокого литературного достоинства, в течение календарного года этим иконам десятки раз служат акафисты. Культ может иметь локальное значение, если данная икона является местно чтимой святыней, или общерусское значение, если речь идет о таких прославленных иконах Богоматери, как Владимирская, Казанская или Знаменая. Эти факты русской церковной жизни были собраны со всей тщательностью Софией Снеессоровой, составленный ею каталог сотен богородичных икон получил официальный характер.¹³ Обращение к нему дает самый неожиданный результат — „О тебе радуется“ здесь отсутствует. Следовательно, литургические почести этой как будто самой знаменитой иконе нигде не воздавались, явленной или чудотворной ее не считали, сказаний о ней не сочиняли, она не лежала на аналое для лобзания присутствующими в храме. Если „О тебе радуется“ имеет, как это считается, псковское происхождение, то почему в единственном монастыре Псковщины, имеющем никогда не прерывавшуюся традицию — в Псково-Печерской обители — монахи, как мы имели возможность убедиться летом 1975 г., вообще не имеют понятия об этой иконе, хотя календарь чествования других богородичных икон они соблюдают неукоснительно! Возникает вопрос, является ли „О тебе радуется“ иконой? Ведь живописное изображение на религиозную тему еще не есть икона, православные богословие очень настаивает на разнице между этими понятиями. По-видимому, догадка В. Н. Лазарева о первоначальном фресковом назначении этого сюжета находится на правильном пути.

В церковном функционировании, в религиозном сознании коренное различие между иконой и фреской заключается в том, что каждая икона проходит через ритуал освящения, вводивший ее в круг сакрального, фреска же освещению не подлежит. Перед иконой молятся, зажигают

⁹ В. Н. Лазарев. Новгородская иконопись. М., 1969, с. 42.

¹⁰ В. Н. Лазарев. Древнерусские мозаики и фрески XI—XV вв., с. 85.

¹¹ Б. А. Рыбаков. Антицерковное движение стригольников. — Вопросы истории, 1975, № 3, с. 158.

¹² W. Felicetti-Liebenfels. Geschichte der russischen Ikonenmalerei. Graz, 1972, p. 95, 115.

¹³ С. Снеессорова. Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. СПб., 1909.

лампады и свечи, совершают каждения, перед фреской — пет. Икона является предметом, неотчуждаемым от культа, при ее полном обветшании не надлежало сжигать, причем не как и где попало, а благоговейно и с пользой для целей культа — например, для исцеления просфор. К фрескам этого пиетета не было, при капитальных ремонтах храмов сбиваемая фресковая штукатурка утаптывалась вокруг храма, уходя в толщу интересующего сейчас археологов культурного слоя, тогда как пепел от сожженной иконы полагалось уберечь от попраiania ногами — спустить в реку, закопать в укромном месте.

Таковы противоположности, но между ними существовала промежуточная, причем довольно зыбкая, градация.

Находясь в жилище, не подобало надолго задерживаться в положении, повернутом спиной к красному углу с иконами, а в храме — спиной к иконостасу. Но в храме иконы имеются на всех стенах, поэтому молящиеся оказываются повернутыми спиной к иконам западной стены; эти иконы имеют не столь высокий сакральный раиг, как иконы иконостаса или алтаря. Далее во время литургического входа в царские врата духовенство целует не те иконы, которые вставлены в створки врат и как бы вросли в архитектуру, приблизились к стенописи, а дополнительные небольшие иконки того же содержания, но строго иконного оформления, навешенные на эти створки.

Сюжетные взаимосвязи между стенописью и иконописью существуют, но фресок Владимирской Богоматери все же нет, а фрески „О тебе радуется“ имеются — одна из них, выполненная в конце XV в., была бы на своем месте „где-либо в Умбрии, но никак не в древней Руси“¹⁴ (Москва, Кремль, Благовещенский собор), а другая является наиболее достоверным произведением школы Дионисия и единственным точно датированным памятником на этот сюжет,¹⁵ она написана в 1502—1503 гг. (Белозерск, Ферапонтов монастырь, церковь Рождества Богородицы).

2. В искусствоведении принято указывать, что текстовая основа сюжета „О тебе радуется“ является составной частью литургии Василия Великого. Однако в XIV—XVI вв. задостойника „О тебе радуется“ в литургии Василия Великого не существовало, впервые он появился в московском служебнике 1602 г. (печатник Андроник Тимофеев Невежа).¹⁶ Источником текста явился октоих — певческая богослужебная книга, где интересующий нас гимн сопровождается единственным в своем роде указанием для хора: „Богородичен, не сидяще поем, но стояще, и со страхом и благоговением“. В собраниях славяно-русских рукописей есть октоихи начиная с XIII в., причем все старшие списки имеют южнославянское происхождение. Гимн „О тебе радуется“ есть и в грузинских октоихах XIII в. (более древних не сохранилось).¹⁷ Автором гимна принято считать Иоанна Дамаскина. Текст находится в составе восьмого гласа октоиха следующих списков:

¹⁴ Н. П. Кондаков. Русская икона, 321—323.

¹⁵ В. Н. Лазарев. Древнерусские мозаики и фрески XI—XV вв., с. 76.

¹⁶ А. С. Зернова. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках. М., 1958, с. 20.

¹⁷ Директор Института древних рукописей им. Кекелидзе АН Грузинской ССР Е. П. Метрели сообщила автору, что грузинский текст „О тебе радуется“ в октоихе А-290 собрания Института — очень хороший перевод с греческого, выполненный, вероятнее всего, Георгием Афонским (XI в.).

А. Болгарская пергаменная рукопись XIII в. (II половины?).¹⁸ Загреб, архив Югославской Академии наук и искусств, cod. III 69, л. 188.

Б. Сербский пергаменный фрагмент — из Охрида, не позже 1346 г.¹⁹ Ленинград, Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ф. п. 1.62.

В. Сербская пергаменная рукопись середины XIV в. Ленинград, Публичная библиотека, Ф. п. 1.115, л. 179—180.

Г. Болгарская бумажная рукопись XIV в. Москва, Гос. Исторический музей, Хлуд. 126, л. 164.

Д. Сербская бумажная рукопись конца XIV в. Ленинград, Публичная библиотека, Гильф. 23, л. 173.

Е. Сербская пергаменная рукопись II половины XIV — I половины XV в.²⁰ Вена, Национальная библиотека, Cod. slav. 46, л. 67—68.

Ж. Русская пергаменная рукопись Никона Радонежского, конца XIV — начала XV в. Москва, Гос. библиотека СССР им. Ленина, собрание Тронце-Сергиевой лавры, № 21, л. 82.

Даем текст гимна „О тебе радуется по списку А, отмечая подстрочно лексические разночтения прочих списков:

О ТЕБѢ РАДУЕТСА ВБРАДОВАНАА ВСѢ ТВАРЬ СЛАВА ТЕБѢ .	1
АНГ(Е)ЛЬСКИ СВОРЬ Н РОДЪ Ч(Е)А(ОВЕ)ЧЬСКИ УС(ВЯ)ЩЕННАА	
Ц(Е)РКВН · ПОРОДО СЛОВЕСНАА · Д(Е)ВСТВЕННАА ПОХЕВАЛО · НЗ НЕА	3
ЖЕ Б(ОГ)Ъ ВЪПАЛТНСА Н МААДЕНЕЦЪ БЫ(СТЬ) ПРѢЖДЕ ВЕКЪ Б(ОГ)Ъ	
Н(А)ШЬ · ЛОЖЕСНА БО ТВОА ПРѢСТОЛЬ СЕБѢ СЪТВОРН · Н ТВОЕ ЖЕ	5
ЧРЪВО ПРОСТРАННѢШН Н(Е)Б(Е)СЬ СЪДѢЛА · W ТЕБѢ БО РАДУЕТСА	
ВБРАДОВАНАА ВСѢ ТВАРЬ СЛАВА ТЕБѢ .	7

1 слава тебе — опущено БВГДЕЖ; ангельское состояние В, человеческий родъ ВГЖ; ран словесный В, рад словесны ГДЖ; 4 Христось выпалтнсе В, сын богъ Б, сы прежде векъ В, нже преже векъ сын ГЖ; 5 престоль сътвори твоє БВГДЕЖ; 6 о тебе радуется БВГДЕЖ.

3. Крайне плохая физическая сохранность фрагментов снетогорской фрески 1313 г. все же дала В. Н. Лазареву возможность установить, что эта фреска, гипотетически представляющая собой первую композицию „О тебе радуется“, была ассиметричной, она еще не имела главного композиционного признака классических списков — концентричности. Укажем в связи с этим, что для развития концентричности живописного образа, воспроизводящей кольцевую структуру гимна „О тебе радуется“, могла иметь значение близкая по теме, но более ранняя композиция — фреска 1295 г. в охридской церкви Богородицы Перивлепты, иллюстрирующая рождественскую стихир²¹ и послужившая образцом для многих других фресок.

¹⁸ V. Mošić. *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije*. Zagreb, 1955, p. 203.

¹⁹ Здесь и далее датировка рукописей СССР — по „Предварительному списку славяно-русских рукописей XI—XIV вв.“ — Археографический ежегодник, 1965. М., 1966 (№№ 502, 644, 834, 1099, 1349).

²⁰ Датировка ученого хранителя древлехранилища Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР В. И. Малышева — по фотографии, предоставленной нам Венской Национальной библиотекой.

²¹ Репродукцию и пояснения см.: В. И. Джурнич. Портреты в изображениях рождественских стихир. — В: Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Сб. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, 244—255.

Сюжет рассматриваемого нами богородичного гимна (феотокциона) переходил из рукописных кодексов на стенопись и затем на доску иконописца не только на Руси, но и далеко за ее пределами. Великолепная греческая икона „О тебе радуется“ XV в. находится в Византийском музее в Афинах,²² другая греческая икона, конца XVI в., находилась в начале нашего столетия в частном собрании Б. И. Ханенко (Киев)²³. Русских икон XV в. сейчас известно четыре: одна, написанная в начале столетия, принадлежит Третьяковской галерее (собрание Павла Коринна),²⁴ остальные, относящиеся к концу века, находятся в Третьяковской галерее,²⁵ в Новгородском музее²⁶ и в Успенском соборе Кремля²⁷. По-видимому, дальнейшая аргументация для решения проблем хронологии скрыта в нерасчищенных иконах „О тебе радуется“, в одном лишь запаснике Русского музея (Ленинград) их насчитывается не менее четырех — №№ 235, 1305, 1818, 1831. Желательно также выяснить, что представляет собой единственная опубликованная южнославянская икона „О тебе радуется“, датируемая XVI/XVII в. (монастырь Лесново, сейчас — Скопле, Институт охраны памятников культуры).²⁸ Является она результатом русского влияния или остатком собственной балканской традиции?

Списки русских икон множились, чтобы покрывать утраты от обветшаний, бесчисленных пожаров (хотя спасение имущества в этом случае было принято начинать с выноса икон), чтобы создавать убранство новых храмов и удовлетворять потребности рынка, где продавались иконы для частных домов — каждый брак на Руси благославлялся иконой, оставшейся в новой семье, рождение младенца добавляло в красный угол икону тезоименитого святого. Но изготовление списков „О тебе радуется“ и произведения мелкой пластики²⁹ прекратилось где-то в XVII в., хотя никаких документов церковной власти, запрещающих этот сюжет, не существует. Впоследствии он ожил как результат ученого археологического интереса к русской старине, в 1900 г. при очередном ремонте Великой церкви (Успенского собора) Киево-Печерской лавры фреска „О тебе радуется“ была по заданию митрополита Иоанникия написана в запрестольном полукружии главной апсиды, т. е. на месте, первом по значению в системе росписи крупнейшего сооружения домонгольской Руси (взорван в 1941 г.), автором фрески был профессор исторической живописи Академии художеств В. П. Верещагин.³⁰ В 1960-х годах сюжет

²² К. Вейтцман, М. Хадзидакис, К. Миятев, С. Радойичич. Иконы на Балканах. София—Белград, 1967, табл. 88—89.

²³ Труды Киевской Духовной академии, 1901, № 2, 291—292.

²⁴ В. И. Антонова. Древнерусское искусство в собрании Павла Коринна. М., 1969, 37—38.

²⁵ В. И. Антонова, Н. Е. Мневая. Указ. соч., с. 197.

²⁶ В. Н. Лазарев. Новгородская иконопись, № 76.

²⁷ Неопубликована, считается работой школы Дионисия.

²⁸ К. Валабапов. Иконе iz Makedonije. Beograd, 1969, tabl. 65.

²⁹ Вырезанные по кости, дереву, камню или металлические иконки „О тебе радуется“, отдельные или в составе складней, были распространенным изделием русских мастерских XVI в.; точно локализована и датирована только одна из них — иконка Загорского музея, работа Троице-Сергиевой лавры середины XVI в. (Т. В. Никольская. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1970, табл. 108).

³⁰ Н. И. Петров. О новом росписании стен Великой церкви Киево-Печерской лавры. — Труды Киевской Духовной академии, 2, 1901, 227—296; В. П. Верещагин. К вопросу о росписании стен Великой церкви. — Там же, 3, 1901, 440—446.

повторился в росписи алтаря домового церкви митрополита Ленинградского и Новгородского (в бывшей Александро-Невской лавре). Двухвековой перерыв традиции нуждается в каком-то объяснении, нам представляется возможным выдвинуть следующую версию событий.

Деградация иконописной культуры в XVII в. выражалась прежде всего в отказе от богословски утонченных черт традиционной иконописи, византийская икона превращалась в некое подобие западноевропейской картины. В этих условиях сюжет „О тебе радуется“ не исчез, а коренным образом опростился. Количество элементов композиции сократилось до минимума. В облаке свидетелей вместо ангельского собора осталось по одному ангелу с каждой стороны, от рода человеческого осталась группа из нескольких человек. От роскошного рая словесного сохранено несколько ветвей.³¹ Освященный храм превратился в необязательный компонент,³² как и младенец Христос на руках вставшей Богоматери, фигура которой потеряла замечательную особенность — прозрачную сферическую мандорлу (славу), заполненную тонкими белыми штрихами, оперением крыльев бесплотных сил.³³ Из „О тебе радуется“ получилась икона Богоматери „Всех скорбящих радости“; это произошло в XVII в. В отличие от своей предшественницы, она стала считаться чудотворной, вошла в общерусский церковный календарь, в ее честь воздвигались храмы.³⁴ Искусствоведы ею не занимались; насколько нам известно, только Гейнц Скробуха опубликовал палехский список II половины XVIII в. (еще имеющий мандорлу) и позднейший вариант, „С грошиками“, написанный около 1900 г.³⁵ Публикуем ее по очень хорошему списку этого же времени, принадлежавшему Исаакиевскому собору в Петербурге; сейчас эта икона находится в Ленинградской духовной академии.

4. Икона „О тебе радуется“ из собрания Новгородского музея, эта, по выражению В. Н. Лазарева, лебедина песнь новгородской иконописи XV в.,³⁶ имеет уникальную особенность — 25 глав, венчающих освященный храм. Она дает повод вспомнить, что такое же число глав, согласно описанию в Новгородской первой летописи младшего извода (середина XV в.), имела киевская Десятинная церковь, рухнувшая в 1240 г. при

³¹ Ср. русскую иконографию рая, изображаемого в виде Богоматери, сидящей на престоле, поставленном в саду (Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915, 368—369, рис. 215; R. L a n g e. Das Marienbild der frühen Jahrhunderte. Recklinghausen, 1969), а также икону „Богородица — вертоград заключенный“ Никиты Павловца (1670-е годы: История русского искусства. Т. 4. М., 1959, 395—397).

³² На иконе 1707 г., написанной художником Оружейной палаты Алексеем Квашинным, это трехкупольный храм в стиле украинской архитектуры XVII в.: В. И. Антонова, Н. Е. Мневая. Указ. соч., 385—386, № 886.

³³ Эта особенность наблюдалась впоследствии в русских иконах, имеющих название „Спас в силах“. Южнославянская параллель — ангелы в мандорле на фреске Успения Богоматери в церкви св. Петра близ с. Беренде: Д. Панайотова. Болгарская монументальная живопись XIV века. С., 1966. Крылатые силы в мандорле Христа встречаются и ранее — например, на иконе „Страшный суд II половины XI в. Ватиканской пинакотеки, цветную репродукцию см. в кн.: Enciclopedia cattolica. Т. 6. Città del Vaticano, 1951, col. 728—729.

³⁴ С. Снесоровая. Земная жизнь, 669—673; Лавры, монастыри и храмы на святой Руси. СПб., 1909, 59—62.

³⁵ Н.-М. Sk r o b u c h a. Russische Gnadenbilder. Recklinghausen, 1967, p. 70, 74—75. Список, ставший основой варианта „С грошиками“, находится в ленинградской церкви „Кулич и Пасха“. В 1888 г. при ударе молнии в близлежащее блюдо с церковным сбором несколько монет врезались в поле иконы, ее стали считать чудотворной и, копируя, присовывали падающие с неба грошки.

³⁶ В. Н. Л а з а р е в. Новгородская иконопись, 39—42.

татаро-монгольском штурме Киева.³⁷ По поводу этого свидетельства летописи академик М. Н. Тихомиров отметил, что оно „осталось вне всякого изучения в литературе, посвященной Десятинной церкви, хотя оно заслуживает большого внимания“³⁸. На это последовал ответ М. К. Каргера, руководившего археологическими раскопками Десятинной церкви: „Чрезмерное количество глав заставляет с известной осторожностью пользоваться этим известием. . . В наблюдении составителя „Списка русских городов“ не следует усматривать больше чем предположение о былом многоглавни храма“³⁹.

Что касается чрезмерности этого числа, то можно привести поэтический образ из апокрифа „Повесть о Володе Вологовиче“ по списку Петровской эпохи, где называется иерусалимская „Церковь Святая святых о семидесяти верхах“⁴⁰. Очевидно, здесь подразумевается церковь Гроба Господня, воспеваемая на пасху и каждую субботу на всенощной древним гимном „Воскресение Христово видевше“⁴¹, его же пели русские паломники, когда на подходе к Иерусалиму издали становился виден грандиозный храм Воскресения, архитектурные черты которого не раз воспроизводились в средневековых храмах, а незадолго до написания процитированного нами апокрифа — в соборе Ново-Иерусалимского монастыря под Москвой.⁴² Достоверно известно, что такого количества „верхов“ многократно перестраивавшийся иерусалимский храм никогда не имел.

25 глав на новгородской иконе можно интерпретировать по принципу, известному в архитектурной символике чисел. Если пятиглавие новгородской Софии (1045—1050) символизирует Христа и четырех евангелистов, а тринадцатиглавие первоначальной дубовой церкви св. Софии в Новгороде (конец X в.) и киевской Софии (I половина XI в.) — Христа и двенадцать апостолов,⁴³ то как продолжение этого ряда в 25-главни подразумевается Христос и двадцать четыре апокалиптических старца, по небесной иерархии превосходящие все лики святых и ангелов (Апокалипсис IV, 2—4), это особо подчеркивалось с конца XIV до начала XVI в.⁴⁴

В русской архитектуре есть реальный случай использования числа 25, причем как раз в псковском зодчестве интересующей нас поры. В Псковской третьей летописи отмечен под 1471 г. пожар нигде ранее не упоминавшейся церкви в Навережской губе: „Церковь святого Николы сожгли, велми преудивлену и чудну, такове не было во всей Псковской волости, о 25 углах“⁴⁵.

Новгородские летопись и икона обнаруживают совпадение потому, что 25-главие мыслилось как совершенство, одинаково подобающее идеальному храму, написанному на иконе, и реальной Десятинной церкви Владимира Святославича, первому по старшинству храму Руси.

³⁷ Новгородская I летопись. Под ред. А. Н. Насонова. М.—Л., 1950, с. 475.

³⁸ Исторические записки. Т. 40. М., 1952, с. 232.

³⁹ М. К. Каргер. Древний Киев. Т. 2. М.—Л., 1961, с. 55.

⁴⁰ Гос. библиотека СССР им. Ленина, ф. 228, № 156, л. 279 об.

⁴¹ М. Н. Скабелланович. Толковый типикон, 2. Киев, 1913, 248—249.

⁴² Н. П. Кондаков. Иерусалим христианский. — Православная богословская энциклопедия. Т. 6. СПб., 1905, 509—551.

⁴³ К. Т. Никольский. Пособие к изучению Устава богослужения православной церкви. СПб., 1907, с. 2.

⁴⁴ H. Augenthalmer. Lexicon der christlichen Ikonographie, 6 Lfg. Wien, 1967, 638—640; L. Grote. Die Vierundzwanzig Alten. — Wallraf-Richartz-Jahrbuch, 33. Köln, 1971, 85—98.

⁴⁵ Псковские летописи. Под ред. А. Н. Насонова. Т. 2. М., 1955, с. 181.

РУСКО-БАЛКАНСКИ КУЛТУРНИ ВРЪЗКИ
ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

*
Редактор Л. Генчева
Художник Г. Георгиев
Худ. редактор Е. Станкулов
Техн. редактор Ал. Иванов
Коректор Л. Коларова

*
Изд. индекс 7968
Дадена за набор на 12. IV. 1982 г.
Подписана за печат на 16. XI. 1982 г.
Формат 700/1000/16 Тираж 500
Печатни коли 22,75 Издателски коли 29,48

Код 28 $\frac{9531472511}{0616-5-82}$

УИК 34,36
Цена 6,04 лв.

*
Печатница на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“ бл. 6
Поръчка № 270

