
СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СРЕЗЫ ИСТОРИИ

Т. Е. СТРОКОВСКАЯ

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ОДНОГО ЮЖНОСЛАВЯНСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ В МОСКОВСКОЙ РУСИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVI ВЕКА

Анализируя содержание и стиль «Слова о Святой Троице, о твари и о суде» болгарского проповедника и просветителя X века Климента Охридского, епископа Словенского и факторы, влиявшие на его распространение в русских сборниках середины XVI века, автор обозначает особенности ментальной модели и культурной динамики указанного периода.

Ключевые слова: культурная идентификация, ментальные стереотипы, византийская традиция, западноевропейская традиция, литературные памятники, стиль, содержание.

В XVI веке в Московской Руси постепенно менялись культурные и идеологические ориентиры: переосмысливалась роль византийского духовно-культурного и политического наследия, крепла идея особой миссии Руси и ее первенства в православном мире, проявившаяся в теории «Москва – Третий Рим», широко обсуждались вопросы понимания природы и границ власти, выразившиеся в дискуссии «о самовластии». В культурной сфере актуализировались проблемы взаимодействия на русском поле византийской и западноевропейской традиций, получили новое звучание вопросы соотношения формы и содержания, свободы воли, в том числе творческой, и роли личности.

Сохраняемые традиции византийского богословия, испытавшего влияние античной философии, а также укорененные на Руси идеи единства, соборности, нашедшие свое лучшее выражение в осмыслении образа Святой Троицы, несомненный авторитет произведений авторов кирилло-мефодиевского круга способствовали

интересу русских книжников к «Слову о Святой Троице, о твари и о суде» (далее «Слово о Св. Троице»). Произведение болгарского епископа X века Климента Охридского вошло в русские рукописные сборники «Златоуст» нетрадиционного состава, т. е. в сборники, которые употреблялись для домашнего чтения и в силу этого были меньше зависимы от канона¹. Наиболее древний список находится в составе пергаменного кодекса XII века. Авторство Климента Охридского доказано российским исследователем Н. Л. Туницким, а болгарский ученый П. Димитров уточнил, что «Слово о Св. Троице» составлено по образцу слова св. Иоанна Златоуста (Димитров 1980).

Для уточнения особенностей восприятия произведения Климента московскими книжниками важно остановиться на содержании гомилии. Это обширное произведение, четко структурированное и насыщенное догматическим материалом. Возможно, первоначально оно произносилось как церковное поучение и предназначалось для восприятия на слух. Впоследствии оно было переработано и включено в сборник. В пользу этого предположения, по мнению Т. Георгиевой, говорит и наличие сокращенной редакции (Георгиева 2008).

Слово имеет три части: 1) Учение о Св. Троице; 2) о сотворении мира и человека; 3) о Страшном суде. Все содержание строится на тезисе: только деятельное покаяние способно вернуть человеку первозданное состояние, избавить его от наказания в день Страшного суда. Настойчиво повторяемый рефрен о необходимости покаяния, отвращения от злых дел и сохранении правил благочестивой жизни объединяет композицию.

Первая часть начинается призывом с любовью воздать Богу, «поклоняемому в Троице честь, и поклонение, и хвалу» (л. 56. Здесь и далее нумерация листов памятника приводится по изданию: Климент Охридски. *Събрани съчинения* [далее КО]. Т. 1. София, 1970). В этой части проповедник говорит о сущности Божества. Здесь содержатся основные догматические положения учения

¹ Круг монашеского келейного чтения утвердился на Руси к началу XV века. Он был частью целостного архаичного пласта книжности, существовавшей задолго до рубежа XIV–XV веков, и именно этот древний пласт библиографически зафиксирован в индексах истинных книг. Ранее XV века такая регламентация не фиксировалась письменно, и Византия не передала Руси кодифицированных указаний о разрешенном чтении. Тем не менее эта сфера чтения имеет свои особенности. Здесь преобладают толкования Священного Писания, а также сочинения этико-аскетические, мистические, эсхатологические (см.: Грицевская 2003).

о Св. Троице: «В триех собствех суцу, сиречь ипостасех, еже ся и лица и составы могут разумети, и в тех бо трех Божество нераздельно единою властию и силою и обдержа вся и строя, едина держава в трех, едино царство, едино господство, едина власть, и поклон равен воздаем присно от всея твари. Бога же рекы, мня, Отца и Сына и Святаго Духа, от него же и Имже вся быша и в существеннем пребывают» (КО: л. 56). Называет Климент и свойства каждой из Ипостасей: «Бога Отца... нерождена, несотворена, несозданна, безначальна, бесконечна, бессмертна, превечна» (Там же); вторая Ипостась Святой Троицы характеризуется Климентом со ссылкой на св. Апостола и частично на Никео-Цареградский Символ веры: «Безначальна и безвременно, купнородно возсия Господь наш Иисус Христос, Свет от Света, Бог истинный, от Бога истинна рожден, а не сотворен прежде всех век... неизменен от Отца существа, и честь и образ и подобие Отче, славою и честию спрестолен сы, яко от него рождество имея безлетно и безвременно и без всякого года и дни» (Там же: л. 56б). О Святом Духе, третьей Ипостаси Святой Троицы, Климент говорит: «Тем бо вся от небытия в бытие приведошася, Бога же животворящего духа» (Там же). И в заключении учения о Святой Троице еще раз повторяет: «Не бе бо николиже Отец без Сына, не без Святаго Духа. Но купно Отец, купно и Сын, от него рожден, купно и Святыи дух, исходяй от Отца, оживляя же и дыхание дая всякой вещи» (Там же). Завершается первая часть напоминанием о дарах Святого Духа, разделяемых «противоу вере комуждо» (Там же). Таким образом, первая часть – догматически образовательная.

Вторая часть посвящена христианской космогонии. Климент строго следует Книге Бытия и вначале повествует о падении ангелов. Описав затем сотворение видимого мира и судьбу человека после грехопадения, епископ напоминает о милосердии Творца, пославшего Искупителя, и призывает постараться добрыми делами стать угодными Ему (Там же: л. 59). Добрые дела – это покаяние и милостыня (Там же: л. 59б). Слова о покаянии являются переходом к третьей части, в которой описывается судьба нераскаянных грешников.

Третья часть – развернутое изложение с комментарием фрагмента Евангелия от Матфея (гл. 25, ст. 31–46), читаемого во время воскресного богослужения Недели о Страшном суде. В ней представлена христианская эсхатология. Климент убеждает как в неизбежности, так и в справедливости суда. Все тайное, что смог чело-

век скрыть при жизни, не является тайным для Бога и станет явным в момент Суда. Климент проповедует, что еще и при жизни обнаружатся дела, слова и мысли, а на Страшном суде человек получит за них воздаяние: Царство (Небесное) или осуждение (КО: л. 59б).

В заключении снова звучит призыв постараться отвернуться от греховной жизни и тем избежать вечного мучения (Там же: л. 63б).

Совершенно очевидно, что «Слово...» предназначалось для недавно просвещенного христианством общества. На это есть указания в тексте. На лл. 58–59б Климент объясняет происхождение язычества, на л. 60б просит «не быть подобными неверным», сообщает, что путь к покаянию лежит через крещение: «врач небесный призывает ны, врачество сотворив святое крещение» (Там же: л. 59б), и повторяет: чтобы избежать вечной муки, надо «отвергнуть языческие нравы, которые есть свойство дьявола» (Там же: л. 63б). Все это свидетельствует о существовании в среде слушателей обычаев и уклада дохристианского периода.

Рефренное повторение догматов веры о Святой Троице (Там же: лл. 56, 57б), о Воплощении Бога (Там же: л. 59), о сотворении мира и человека (Там же: лл. 57, 57б), а также напоминание основных правил благочестия указывают, что аудитория Климента еще не утверждена в христианстве. Епископ даже прибегает к народной мудрости пословиц, напоминая, что «кождо бо пожнет, еже возсея» (Там же: л. 60б). Проповедник признает: «То, что есть в тех заповедях, братие, тяжко, егоже не можем сотворити». И разъясняет пастве, что Бог «не просит у нас ничего, но говорит: ”Якоже хотите тако творят вам человеци, такожде и вы им творите”» (Там же: л. 61).

Чаще всего среди добрых дел, упоминаемых Климентом, встречаются: пост (8 раз), милостыня (8 раз), покаяние в смысле исповедания грехов (5 раз), смирение и кротость (4 раза), слезы (4 раза); реже: молитва (2 раза), любовь (2 раза), чистота (2 раза), поклоны (1 раз), пост духовный (1 раз). Климент старается обращать внимание слушателей на деятельную сторону христианской жизни, понятную и конкретную, не слишком акцентируя внимание на пока недоступных абстрактных понятиях внутренней духовной жизни. В полном соответствии с традицией св. апостола Павла Климент питает младенцев в вере «молоком», только упоминая о «твердой пище».

К основным порокам Климент относит пьянство (3 упоминания) и воровство (3 упоминания). Далее следуют несправедливое богатство (2 раза), прелюбодеяние, отождествляемое с многоженством (2 раза), разбой (2 раза). По одному разу упоминаются ложь, клевета, блуд, лакомство. Зависть и неверие относятся к порокам самого дьявола, пытающегося обмануть человека и являющегося ему в образе языческих божеств (КО: л. 58б). Тяжким наказанием для человека Климент считает смерть без покаяния, которая может постигнуть беспечного человека, «живущего здесь зле» (Там же: л. 60б).

В первых двух частях «Слова о Св. Троице» Бог предстает милосердным, терпеливым, желающим спасения человеку, скорбящим о его падении. И только в последней части Он является грозным Судьей: «Придет бо, яко молнии страшна» (Там же: л. 62б). Климент воссоздает жуткие картины Апокалипсиса: «И абие от страха его небо востряется, земля восколеблется, звезды испадут, бездны изсякнут, солнце померкнет, луна преложится в кровь... И вопль горек от всех исходяща...» (Там же).

В «Слове о Св. Троице» Климент обильно цитирует Священное Писание. Но отношение к нему у болгарского книжника очень свободное. Он, не стесняясь, по своему усмотрению видоизменяет и компоует библейский материал, сокращает и распространяет его собственными вставками и дополнениями. Некоторые исследователи рассматривают этот факт как подтверждение цитирования по памяти и неизбежные при этом ошибки (Туницкий 1904). Например, описывая четвертый день творения, Климент рассказывает о создании животных и гадов (КО: л. 57б), в то время как, согласно тексту Писания, они были сотворены только в шестой день. Очевидно, Климент действительно цитировал по памяти. Обращает на себя внимание отсутствие разночтений в цитировании в разных редакциях (краткой и пространной), а также наличие одинаковых ошибок в цитатах в разных произведениях Климента. В обращении с текстом Писания Климент придерживается традиций своих учителей – святых Кирилла и Мефодия, которые не старались передавать оригинал слово в слово, но заботились прежде всего о передаче смысла и удобстве его понимания.

Кроме Священного Писания Климент пользуется и другими источниками. В учении о Святой Троице имеется ряд положений «Богословия» Иоанна Дамаскина в переводе, близком по терминологии Иоанну экзарху Болгарскому. Климент передает их очень

свободно и сокращает. Н. Туницкий, анализируя эти заимствования, делает вывод: если Иоанн экзарх и был знаком Клименту, то последний не считал для себя нужным вполне следовать труду своего современника (Тунцкий 1904). В части о Страшном суде чувствуется влияние эсхатологических творений пр. Ефрема Сирина, особенно поучения «О покаянии и о любви, еще же и о крещении и о исповедании и кресту похвала и о будущем суде».

Приемы, к которым прибегает Климент в «Слове о Св. Троице», он использует и в других поучениях, например в Похвальных словах на Успение Богородицы, Иоанну Крестителю и Клименту Римскому. Излюбленные положения и выражения Климента переходят из одной гомилии в другую почти дословно.

Хотелось бы отметить еще одну черту «Слова о Св. Троице». Оно формирует у слушателя чувство истории как линейного динамичного процесса, имеющего начало – Сотворение мира – и конец – Страшный суд. История человечества, последовательно изложенная во второй части «Слова...», оказывается помещенной между двумя вечностями. Периоды следуют друг за другом: сотворение человека и жизнь его в раю до искушения Евы (КО: лл. 57б, 58), от изгнания из рая до появления законов Моисея (Там же: лл. 58, 58б), от Воплощения до Страшного суда (Там же: л. 59–62), Заключительный акт истории – Страшный суд (Там же: лл. 62б–63б). Человек в этом процессе является активным участником, который может делами определить свое будущее как во временной, так и в вечной жизни.

«Слово о Св. Троице» ориентировано на общехристианские ценности. Климент настойчиво повторяет мысль о равенстве на Страшном суде и богатого, и бедного, и знатного, и простого. Обращаясь к обществу, недавно просвещенному христианским учением, он призывает равно и царей, и сильных мира, и дружинников, и незнатных простецов учиться исполнению заповедей, ибо никто не поможет им на суде: ни родные, ни дети, ни дружина, ни слуги, ни богатство, «только дела на выях точию висяща, како бремене тяжкька» (Там же: л. 62б), так как судимы они будут только по делам, а не по богатству или знатности (Там же).

«Слово о Св. Троице» находится в семи рукописных сборниках русской редакции. Во всех известных русских копиях в большей или меньшей степени отражаются следы болгарского оригинала (Тунцкий 1904). На сегодняшний день имеется один неполный список XII века, два – XV века, помещенных в один сборник, четы-

ре списка – в разных сборниках XVI века и один – в рукописи XVII века. Таким образом, наибольшее число списков, а значит, предположительно, и наибольшее распространение «Слово...» получает в XVI веке. Краткая редакция подписана Климентом: «В ту же неделю Слово о Святей Троице и о Суде сотворено Климентом» (КО: л. 125), и в ней содержится прибавление русского переписчика, давшего высокую оценку ораторскому таланту болгарского проповедника. Поскольку для славянской литературной традиции явление это редкое, почти исключительное, уместно привести здесь эту характеристику: «Но то, якоже песнотворец хитр состроит златы гусли, гудением же гласным велико сборище сберет, тако же и сей, не соглашением гудением, но соглашением словес и деяний многу нам пользу дает» (Там же: л. 129). Сама по себе весьма затейливая и искусная похвала, составленная в стиле «плетение словес», тем более заслуживает внимания, что обращена к произведению, литературный стиль которого восходит к совершенно другой традиции и обозначается византийским составителем жития Климента как простой и ясный. Возможно, сама литературная манера Климента стала причиной малого распространения «Слова о Св. Троице» по сравнению с другими его произведениями.

О простоте произведений Климента, отмеченной еще современниками, нужно сказать особо. Она может объясняться не только и не столько попыткой «подстроиться» к аудитории, неискушенной в риторике и богословии, сколько нормами той литературной школы, которую прошел Климент, находясь вместе со святыми Кириллом и Мефодием в Константинополе при патриархе Фотии.

Фотий был одним из крупнейших литературных критиков своего времени, а составленный им Мириобиблион (собрание конспектов и характеристик 279 античных и византийских сочинений) показывает, что его литературные вкусы находились в русле античной риторики. Родоначальником византийской риторической теории считается Гермоген Тарсийский (Аверинцев 1986). Он составил сборник сочинений, ставший канонической литературной традицией Византии и связавший ее с литературной традицией античности. «Всестороннее знакомство с Гермогеном, очевидное в “Библиотеке” (другое название “Мириобиблиона”. – Т. С.), создает впечатление, что Фотий вполне у себя дома в мире гермогеновских концепций», – замечает Кустас (Проблемы...1986: 3).

Здесь важно отметить, что на первом месте в системе ценностей Гермогена стоит ясность. И для Фотия это качество в литературном стиле имеет первостепенное значение, никакие другие недостатки он не порицает так резко, как отсутствие ясности. Например, за ясность он хвалит сочинения Лукиана, считая его слог образцом для подражания, «потому что он ясен» (Проблемы... 1986: 5). В характеристике еретика Евномия Фотий особенно рад найти у лжеучителя литературное качество неясности. «Неясность ассоциируется для него с ересью, как аналог ереси в словесном плане. Выходит что-то вроде уравнения: неясность так относится к ясности, как ересь к ортодоксии» (Там же).

Позиция Фотия характерна для литературного вкуса Византии IX века вообще, поскольку он формировался во многом под влиянием именно Фотия и его окружения. К литературно-просветительскому кружку, сложившемуся вокруг Константинопольского патриарха, принадлежали и наставники Климента, и, возможно, он сам. Поэтому вполне вероятно, что его литературный стиль и риторические приемы развивались под влиянием фотианского направления, для которого ясность, простота и «бесхитрость» были главными достоинствами. Косвенно стиль Климента восходит даже к античным традициям (через Фотия и Гермогена).

Таким образом, стиль Охридского епископа нельзя назвать элементарным или безыскусным. Напротив, согласимся с исследователями, которые утверждают, что «по уровню композиционного построения его можно сравнить с самыми высокими образцами классической святоотеческой и византийской риторики» (Там же: 4). А Похвальные слова в соответствии со своей функцией торжественных, праздничных произведений отличаются еще более отточенными литературными приемами.

Переписчик XV века в краткой редакции хотя и сравнивает автора «Слова...» с «хитрым песнотворцем», подчеркивает не тонкие ораторские приемы, но сочетание слов и дел, приносящее пользу тем, к кому обращено поучение (КО: л. 62б). Имеются основания для вывода, что в стилевом отношении «Слова...» Климента находится в диссонансе с тенденцией времени рассматриваемого периода.

Одним из важных факторов, формирующих условия развития книжности Московской Руси, был процесс оформления новой художественной традиции. Первоначально в житийной литературе (примеры: жития Стефана Пермского и Сергия Радонежского, со-

ставленные Епифанием Премудрым), а затем и в других жанрах распространялся эмоционально-экспрессивный стиль «плетение словес». Дискуссия о происхождении этого стиля и его соотношении с западноевропейскими ренессансными идеалами продолжается не одно десятилетие.

Впервые концепция возникновения стиля «плетение словес» была сформулирована Д. С. Лихачевым в докладе о втором южнославянском влиянии в России в 1958 году на IV Международном съезде славистов. Лихачев возводил появление этой литературной манеры к среде болгарского патриарха Евфимия Тырновского, бывшего приверженцем монашеского учения исихастов, основоположником которого, в свою очередь, являлся византийский епископ и богослов XIV века Григорий Палама. Появление и распространение на Руси стиля «плетение словес», а также особенности иконописи Феофана Грека Лихачев связывал с учением исихазма и рассматривал в рамках собственной теории «восточноевропейского Предвозрождения» (Лихачев 1958). Раскрывая значения термина «предвозрождение», ученый пишет: «Предвозрождение – это только начало того движения, которое, созрев, дало бы в дальнейшем в благоприятных условиях Возрождение; это первая ступень, еще не освобожденная от господства религии» (Он же 1973: 76). Само учение исихазма представляется в этом свете «предвозрожденческим явлением» (Лукин 2001: 170). Обосновывая его влияние на русскую литературу, Лихачев заключает: «Подобно тому, как поздняя готика связана с идеологией нищенствующих орденов... византийское и русское предвозрождение связано с исихазмом» (Лихачев 1973: 123).

Рассматривая влияние спора противников и сторонников Григория Паламы на культуру, Г. М. Прохоров приходит к заключению, что византийские гуманисты, к которым он относит и Варлаама Калабрийского, стимулировали итальянский Ренессанс, в то время как византийские исихасты стимулировали возрождение русское. В целом с такой концепцией и с мнением Лихачева согласен и игумен Иоанн Экономцев, который расширил понятие «Возрождение» настолько, что включил в него не только культурные перемены Западной Европы, Византии, славянских стран, но и арабский Восток и даже Китай (Экономцев 1992).

Существуют и противоположные взгляды на соотношение исихазма и стиля «плетение словес», а также на всю теорию «восточноевропейского Предвозрождения» (Mejendorff 1981). В 1960–

1970-х годах югославский исследователь М. Мулич доказывал, что происхождение и характерные особенности стиля «плетение словес» нельзя связывать с доктриной и практикой исихазма и считать его создателем болгарского патриарха Евфимия Тырновского. Он показал, что литературная техника и даже ее название существовали в православном византийско-славянском мире и ранее XIV века и ею пользовались книжники XI–XIV веков митрополит Киевский Илларион и Кирилл Туровский.

Выдающийся византист и славист Франтишек Дворник, признавая знакомство русских авторов с новой византийской книжностью, а также роль болгарского (митрополит Киприан Цамблак) и сербского (Пахомий Логофет) влияния на русскую литературу XV–XVI веков, все же настаивает, что Московское государство, развиваясь в атмосфере византийской цивилизации, было полностью закрыто для отзвуков западноевропейского Ренессанса (Дворник 2001)².

Современный исследователь П. Е. Лукин, опираясь на рассуждения А.-Э. Тахиаоса, полагает, что на распространение в среде славянских православных книжников стиля «плетение словес» в большой степени повлияло появление церковнославянского перевода (ок. 1371 года) сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также общее повышение духовного и культурного уровня православного славянского общества. Он присоединяется также к выводам исследователей последнего времени о том, что высокий риторический стиль православной славянской агиографии, известный как стиль «плетения словес», не был литературным аналогом художественного стиля позднепалеологовской живописи (Лукин 2001).

На месте Византии со второй половины XV века находилась другая крупнейшая империя – Османская. Граница между Европой и Азией теперь проходила по границе распространения христианства и мусульманства, и территории, некогда бывшие центром европейской христианской культуры и цивилизации, теперь вошли в состав исламского государства, и значит, в средневековой географии стали Азией. Носители византийской традиции эмигриро-

² Он, однако, делает одно исключение: «Хотя культурная жизнь и литературное творчество Московского государства остались фактически не затронутыми новыми тенденциями, преобразовавшими западноевропейскую цивилизацию, итальянское Возрождение оказало значительно прямое воздействие на русское искусство, особенно архитектуру» (Дворник 2001: 384–385).

вали в Европу и теперь оттуда, с католического Запада, доносился до Руси ее отзвук. Однако и на территории Османского государства, и в католической Европе эта традиция, по мнению ее реципиентов на Руси, не могла сохраниться в чистоте. Этим убеждением и объясняются колебания и размытость официальной культурной программы, на фоне которых в конечном счете родилась новая идентификация, согласно которой истинная Византия теперь воплотилась на Руси.

Развитие национальных идей нашло свое выражение в тезисе о Москве как Третьем Риме. По мнению ряда историков (Платонов 1993), это политическая теория, перенесенная на Москву, модифицированная и усвоенная программа национально-политических стремлений южных славян, распространившаяся через выходцев с Балкан, попавших на службу к московским государям.

Теория о Третьем Риме – новом центре православного мира – южнославянскими мыслителями, и в частности болгарскими, понималась таким образом, что столица болгарского государства (сначала Преслав, а затем Тырново) должна заместить Второй Рим (Константинополь), стать новым царствующим градом в едином греко-славянском мире. Задача была не в том, чтобы сохранить непрерывность византийских традиций, а в том, чтобы заменить или «как-то повторить Византию» (Флоровский 1937: 11). В свое время осмысление двуединства и постоянного соперничества византийско-славянского мира стало стержнем культурной и политической идентификации болгарского государства (Польвянный 2000). Этот идеал был разрушен турками в ходе завоевания Балкан, крушения второго болгарского царства и Византийской империи.

Коренное отличие восприятия идеи Третьего Рима на Руси – именно то, что Москва мыслилась преемницей, а не двойником Константинополя. Произошел мировой сдвиг, и центр вселенной переместился в Москву, в чем выражалось и поступательное развитие истории, еще на шаг приблизившейся к своему завершению. Катастрофа, постигшая Византию в 1453 году, стала дополнительным доказательством в пользу этой теории, что усилило эсхатологические ожидания.

На Руси теория «Москва – Третий Рим» имела выраженный эсхатологический акцент. Мысли о грядущем конце света, по некоторым расчетам, ожидаемом в 1492 году, владели умами христиан Европы и Руси на протяжении всего XV века. И вот прошло опасное время, конца света не последовало, и христианский мир пере-

живает эпоху обновления. Европа вступила в период Великих географических открытий и получила шанс на новых землях построить идеальный мир новых христиан, происходит переоценка значимости и возможностей человеческого индивидуума, выразившаяся в том числе и в европейском Ренессансе. В Московской Руси также происходит «обновление идеалов». Неслучайно именно в 1497 году был издан новый Судебник и вновь начала отстраиваться столица, особенно территория Московского Кремля.

В 1499 году в царскую опалу попали члены московского кружка еретиков. В 1503 и 1504 годах были созданы Соборы против «жидовствующих». Главным обличителем ереси на Соборах выступил Иосиф Волоцкий, опровергая основные ее положения. Именно в Иосифовом монастыре сохранился самый ранний из обнародованных в XVI веке список «Слова о Св. Троице». Кроме него в той же рукописи помещено «Слово о ересех и о начальницех ересем от соборных иже во святых отца нашего Афанасия, патриарха Иерусалимского и приложенных от него доньне» с проклятием всех еретиков и наименованием их ересей (Иосиф... 1882).

На Соборе 1503 года произошло окончательное размежевание иосифлян и нестяжателей. Для нас в их споре важно столкновение двух традиций: общежительной, выдвигающей на первый план социальное служение, и созерцательной, предполагающей полное удаление от мира не только с его радостями и соблазнами, но и с его скорбями и просьбой о помощи. «Умное делание» заволжских старцев было прямым продолжением традиций византийского исихазма, в то время как к общежительному идеалу Иосифа примешалось много новых, невизантийских черт (Флоровский 1937). Внешняя аскетическая жизнь и активная, широко простиравшаяся деятельность занимали в системе Иосифа Волоцкого главное место, и молитвенное делание подчинялось социальному служению. У последователей Иосифа на первое место стало поучение, духовная жизнь заменялась социальным служением, трудом и проповедью, обращенной главным образом во внешний мир. Такое движение иосифлян навстречу «миру» позволило сохранить взаимосвязь духовной культуры с религией, избежать противопоставления творческого и религиозного начал, а в конечном счете помешало развиться секуляризованной культуре.

Вместе с тем перевес направления, возглавляемого Иосифом Волоцким, сопровождался переключением духовной жизни на внешнее, уставное благочестие, а в литературе и искусстве повы-

силлся интерес к форме. «Догматическое содержание образа начинает утрачивать свое доминирующее значение и не всегда ощущается как основное. Увлечение благообразием и благоустройством, свойственное иосифлянству, стимулирует количество в ущерб качеству» (Флоровский 1937: 18). Особенно ярко новые тенденции проявились в иконописи, где развивался декоративный символизм, возникли новые сюжеты, композиции. Икона стала литературной, в большей степени сопровождая текст, чем являясь самостоятельным текстом.

В литературе противостояние иосифлян и нестяжателей вызвало развитие двух литературных стилей. Последователи Нила Сорского продолжили традиции высокого риторического стиля Епифания Премудрого XV века, воплотившиеся в творчестве Максима Грека и позже А. Курбского. Иосифляне же выработали новый стиль свободного обращения с языком. Они не придерживались правил риторики, смело вводили в свои сочинения просторечную лексику, достигая внешней яркости и образности. Так писали митрополит Даниил и Иван Грозный. После падения Константинополя Москва стала мыслиться последним как истинное царство, т. е. наступила последняя эпоха, последнее земное «царство», конец приближается, он отложен, но неотвратим. Это ощущение требовало «великого опасения» в соблюдении чистоты веры и сохранении заповедей (Флоровский 1937). К тому же существовали и иные расчеты, по которым дата конца света оказывалась перенесенной на 7070 год, т. е. на 1565 год от Р. Х. (Юрганов 1998) – между прочим, год начала опричного террора.

В 1563 году князь А. М. Курбский писал о наступлении последних времен и доказывал свою мысль примерами рухнувших царств. Великолепно владея стилем «плетение словес», Курбский соединил и две важнейших категории русского сознания XV–XVI веков: эсхатологические ожидания и представления о Москве как о Третьем Риме. Поскольку фрагмент, о котором идет речь, прекрасно иллюстрирует как стилевые, так и идеологические особенности своего времени, уместно привести его целиком. Курбский пишет: «Мысленным оком и разумным видением посмотрим на Восток. Где Индея и Ефиопия? Где Египет и Ливия и Александрия, страны великие и преславные, многою верою ко Христу древле усвоенныя? Где Сирия, древле боголюбивая? Где Палестина, земля священная, от нея же Христос по плоти и вси пророци, апостоли? Где Евтропия, иже бе во премудрости правоверия многи?

Где Константин град преславный, он же бысть яко око вселенней благочестием? Где новопросиявшии во благоверии Сербии и Болгары и их власти высокия и грады преизобильныя? Не вси ли сия преславныя и преименитыя царства в прежних летах единодушно правую веру держашее, и ныне грех дея многих безбожными властели обладаны, от них же верныя люди безпрестани прельщаемы, и томими, и на различныя прелести от правоверия отводими; овы ласкании, тщими славами прелестнаго мира сего, овы бедами и скорбми многими понуждаемы... Обратим зрительное души к западным странам... где Рим державный, в нем же Петра апостола наместники, древни папа пожиша? Где Италия, от самех апостолов благоверием украшена? Где Испания славная, от апостола Павла благочестием насаженная? Где Медиолам, град многонародный, в нем же Амьбросии великий благочестием кормилом управлял? Где Карфаген? Где Галаты нутренныя? Где Германия великая?...» (цит. по: Юрганов 1998: 370).

Таким образом, в XVI веке продолжают развиваться тенденции, зародившиеся в предыдущем веке: укрепляется восприятие себя Московским государством в качестве оплота и хранителя православия и православного царства. Русь отныне мыслит себя преемницей не только религиозного наследия Византии, но и ее государственности. В XVI веке она остается единственным «истинным царством», где власть самодержца освящена божественным законом.

Интересно отметить, что продолжающаяся «борьба с ересями носила отпечаток западных методов, а борьба с латинством, хотя и была одним из характерных явлений этого времени, прекрасно уживалась с тяготением к западничеству» (Успенский 1993: 343).

Воздействие западных идей отражается и в церковном искусстве: заимствование некоторых сюжетов и деталей иконографии, тяготение к усложненным, абстрактным образам, и в книжности: появление произведений мистического характера и включение их в сборники, предназначенные и для домашнего, и для церковного чтения.

Указанные перемены нашли свое выражение также в повышении внимания к индивидуальности, интереса к проблемам духовной свободы, свободы совести и разума, «самовластью». Таким образом, ренессансная тенденция к эмансипации личности в Московской Руси претворилась в дискуссию о самовластье. Однако дискуссия эта, начавшись как рассуждение о свободе личности и воли,

повернула в русло выяснения пределов власти одного конкретного человека (царя), т. е. по форме и внешне схожие с ренессансными коды использовались для обозначения иных, по существу, идей.

Раньше всех проблема самовластья стала затрагиваться в еретической среде. Еретики нового поколения обогатили духовный опыт предшественников понятием о «разуме духовном», который есть «разум свободной мысли» (Клибанов 1996: 130). В учении Феодосия Косого это понятие – основополагающее наряду с понятием «самовластья» – утверждало человека в духовной свободе.

Идея «самовластья» человека возникла еще во второй половине XV века и стала «глубинной основой споров на религиозной почве» (Юрганов 1998: 259). В сборнике «Измарагд» было помещено «Слово о самовластии», в котором говорилось, что человек действует на пути спасения по собственной воле, самостоятельно делая выбор между добром и злом. Идея «самовластья» человека понималась как идея ответственности прежде всего перед Богом. Еретики же придавали понятию несколько другое значение. В сочинении «Аристотелевы врата», отнесенном к еретическим в «Списке книг истинных и ложных», «самовластье» выступает не только как дар Божий человеку, а в некотором роде как проявление Божественного начала в человеке.

В одном из полемических посланий против Иосифа Волоцкого утверждалось, что князьям «подобает» осуждать тех еретиков, которые проявляют насилие: свою «самовласть» обращают в своеволие, недопустимое ни в церкви, ни в государстве. Иосифляне же, признавая «самовластье души», считали, что церкви и прежде всего православному государю необходимо осуждать еретиков в этой жизни, не дожидаясь, когда явится Судья (Юрганов 1998).

Официальная церковная книжность также не осталась в стороне от рассуждений о «самовластье». Сборники XVI века несут отголоски этих дискуссий, хотя и смягченные, и подчиненные общему сдержанно-универсальному характеру церковных поучений. В произведениях, вошедших в наиболее популярные сборники XVI века, в том числе и в «Златоусты», постоянно подчеркивается, что «каждый преемлет по делам». Самовластье в этом случае становится не только свободой выбора действия, но и свободой выбора ответственности за свои поступки. Человек выбирает свою участь и выражает это в поступках. Например, в «Слове в неделю мясопустную» Климента Охридского, включенном в «Златоуст» традиционного состава, неоднократно повторяется, что и праведные, и грешные получают воздаяние «комуждо противу делом» (л. 163б), осуж-

денные на муку «сами лишише ся скупостию вечных благ» (л. 164), и слышат приговор: «Отыдите во уготованное вам место, иже сами уготовасте, небрегше о своем спасении» (л. 164). В «Слове на вербное воскресение» Климент повторяет мысль о зависимости участи человека от его дел. Распространение произведений, содержащих подобные пассажи, говорит об интересе книжников, составляющих сборники для церковного чтения, к проблемам свободы выбора и их стремлению удержать толкования названных понятий в русле православной церковной традиции.

В XVI веке и для еретиков, и для ортодоксальных толкователей понятие «самовластие» оказалось связано с вопросом о возникновении и существовании мира, понимаемом одними как его самобытие, а другими – как результат божественного творения. Однако эта проблема по понятным причинам не вошла в круг церковной книжности, а получила развитие в публицистике, где с середины XVI века общие вопросы мироздания стали неизменными спутниками понятия «самовластие». Так от идеи ответственности человека за свой свободный выбор между добром и злом еретическая мысль пришла к идее автономности существования мира и к отрицанию акта Божественного творения.

Идея самовластия нашла свое выражение и в церковном искусстве. После пожара 1547 года в Москву были приглашены иконописцы для восстановления росписей кремлевских соборов, пострадавших от огня. Они написали ряд икон, вошедших впоследствии в научный обиход под названием «богословско-дидактических»³. На этих иконах в аллегорических образах были представлены основные догматы христианства: о творении мира, о воплощении Бога Слова, об искуплении и о Страшном суде. Они стали предметом «Дела дьяка Висковатого», который подал в 1553 году Ивану IV «Список» с жалобой на «самомышление» и «латинское мудрование» псковских иконописцев, создавших указанные иконы.

В 1553 году по вопросу о «Списке» Висковатого был созван церковный Собор, на котором защитником икон выступил Московский митрополит Макарий. Висковатый, по существу, отстаивал сохранение древней православной традиции иконографического реализма. Руководящим принципом для него в суждении об иконописи были основные положения православного вероучения. Л. Ус-

³ Среди них символические композиции «Символ веры», «Троица в деяниях», «Предвечный совет» и четырехчастная икона, состоящая из сюжетов: «Почи Бог в день седьмый», «Единородный Сыне...», «Приидите, людие, триипостасному Божеству поклонимся» и «Во гробе плотски...».

пенский справедливо усматривает суть спора дьяка с митрополитом в «столкновении двух религиозно-эстетических ориентаций: традиционного иератического реализма и символизма, питаемого возбужденным религиозным воображением» (Успенский 1993: 337).

Игра воображения, экзальтация, согласно средневековой византийской традиции, являются элементами чувственного начала, а привнесение чувственности в духовную жизнь недопустимо и приводит к потере ясности восприятия духовных вещей, к искажению истины, к ереси. К тому же за перегруженностью символикой в обсуждаемых иконах, согласно Висковатому, терялась простота и ясность догматов, в частности размывалась общая идея, да и само обращение к иносказанию в сюжетах такого рода Висковатый признавал результатом западного влияния.

Московский митрополит Макарий, защитник и собиратель древнего русского наследия, одновременно большое внимание уделял внешней форме. Его привлекало эстетическое и эмоциональное воздействие искусства, что в произведениях псковских мастеров присутствовало в полной мере. Так, в случае с иконами он, опираясь на голос церковного Собора, выступил оппонентом Висковатого, хотя в новых иконах проявилось западное увлечение символами, порой понятными только самому автору. Более того, иконописец мог сам создавать эти символы, что было проявлением того же «самовластья», и тут он выступал уже как бы «со-творцом», что и вовсе выходит за рамки православного понимания труда иконописца, однако прекрасно соотносится с одной из парадигм европейского Ренессанса. Это редкий для XVI века пример того, как традиционные формы наполняются идейно новым содержанием.

В XVI веке составитель сборников, предназначенных для церковного чтения, мог предполагать (или даже рассчитывать), что первыми их читателями станут клирики. Таким образом, включение в «Златоусты» Поучений Климента было направлено и на воспитание приходского духовенства, а может быть, и монашествующих. Поскольку с победой иосифлянства общежительные монастыри все больше превращались в монастыри рабочие, где простым монахам было не до высокого богословия, «простые и ясные», но в то же время наполненные православной догматикой «Слова...» Климента оказывались самым приемлемым и доступным чтением. В собирательную «программу» включается уже и то новое, что проникло в Московское государство в связи с историческими изменениями. Маркером этих изменений стало то, что в круг собираемых произведений не вошли византийская созерцательная

мистика и аскетика, наследие исихастов XIV века⁴. «Слово о Св. Троице» все же попадает в официальный свод, но чаще помещается в сборники особого состава, употреблявшиеся для келейного или домашнего чтения.

Греческий источник на Руси стал заменяться древнерусским, а «Слово...» Климента было известно на Руси еще с XII века, т. е. по древности воспринималось как равное произведениям Кирилла Туровского и других русских проповедников⁵, его авторитет был усилен как святостью самого составителя, канонизованного, по сведениям византийских источников, еще в XI веке, так и именами его учителей Кирилла и Мефодия. И вот в XVI веке русского книжника вновь привлекает «Слово о Св. Троице» с его изложением догматов христианства и картиной Страшного суда. Тем более что поучение написано не греческим, а славянским автором (что отражается в некоторых их заглавиях, где есть имя и титул епископа Климента⁶).

Подведем итог. Наибольшее число списков «Слова о Святой Троице, о твари и о суде» Климента Охридского относится ко второй половине XVI века. Относительно слабый интерес придворных (в том числе церковных) кругов к насыщенному православной догматикой и воплощавшему традиции славянской книжности произведению Климента Словенского объясняется тем, что начиная со второй половины XV века оно и по содержанию, и по форме не отвечало запросам московских книжников. Внимание переписчиков привлекают лишь темы покаяния и Страшного суда, что сочетается с атмосферой ожидания конца света в начале и в конце XVI столетия. Благодаря простоте изложения и наставлениям, раскрывающим элементарные требования христианской жизни, «Слово о Св. Троице» осталось в кругу домашнего чтения.

Литература

Аверинцев, С. С. 1986. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры. В: Гаспаров, М. Л. (отв. ред.), *Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье*. М.: Наука, с. 19–91.

Георгиева, Т. 2008. Об исследовании «Златоструя» в Кирилло-Мефодиевой среде. *Труды университета «Дубна». Гуманитарные и об-*

⁴ Исключение составляют «Ареопагитики» в афонском переводе, включенные в «Минеи» митрополита Макария и получившие неожиданное распространение и популярность.

⁵ И все же у переписчиков популярность Кирилла в этот период намного превосходит популярность его болгарского предшественника.

⁶ Например, «Похвальное Слово на Лазареву Субботу».

ественные науки. Вып. IV. Дубна: Международный университет природы, общества и человека «Дубна», с. 92–101.

Грицевская, И. М. 2003. Индексы Истинных книг в библиотеке Соловецкого монастыря. *Локальные традиции в народной культуре русского Севера. Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения-2003»*. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи».

Дворник, Ф. 2001. *Славяне в европейской истории и цивилизации*. М.: Языки славянской культуры.

Дмитров, П. 1980. Около придисловието и названието на Златоуструй. *Език и литература*. Кн. 2. София: б/и, с. 17–28.

Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в МДА. М. 1882. ЧОИДР. 1881. Т. 118, 3.

Клибанов, А. И. 1996. *Духовная культура средневековой Руси XVI в.* М.: Аспект Пресс.

Климент Охридски. 1970. *Събрани съчинения*. Т. 1. София: Б. и.

Лихачев, Д. С.

1958. *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России*. М.: Изд-во АН СССР.

1973. *Развитие русской литературы*. Л.: Наука.

Лукин, П. Е. 2001. *Письмена и православие*. М.: Языки славян. культуры.

Платонов, С. Ф. 1993. *Лекции по русской истории*. М.: Высшая школа.

Польвянный, Д. И. 2000. *Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков*. Иваново: ИГУ.

Проблемы литературной теории в Византийском и Латинском Средневековье. М.: Наука, 1986.

Туницкий, Н. Л. 1904. «Слово о Св. Троице, о твари и о суде» Климента Словенского. *Известия ОРЯС*. Кн. 3.

Успенский, Л. 1993. Московские соборы XVI в. и их роль в церковном искусстве. В: Гаврюшина, Н. К. (сост.), *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* М.: Прогресс.

Флоровский, Г. 1937. *Пути русского богословия*. Париж: YMCA-Press.

Экономцев, И., игумен. 1992. *Православие. Византия. Россия*. М.: Христианская литература.

Юрганов, А. Л. 1998. *Категории русской средневековой культуры*. М.: МИРОС.

Meyendorff, I. 1981. Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relation in the XIV century. *Cambridge Studies and Anglo-Saxon England* 33: 120–128.