

Н. К. ГОЛЕЙЗОВСКИЙ

ДВА ЭПИЗОДА ИЗ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ГЕННАДИЯ

Среди дошедших до нас сообщений о ереси жидовствующих в Новгороде в конце XV в. большой интерес для историков искусства представляют факты, изложенные главой обличителей ретиков — новгородским архиепископом Геннадием — в послании суздальскому епископу Нифонту (январь 1488 г.)¹. Факты эти расценивались новгородским владыкой как еретическое «бесчинство. . . над церковью божиею и над кресты и над иконам и над христианством»². Геннадий просит уведомить великого князя и митрополита, что дело о новгородских еретиках ведется слишком медленно, и еретики усилили свою деятельность.

«Ино познают: еретикам ослаба пришла, уже ныне наругаютца христианству — вяжут кресты на вороны и на воробы, — рассказывает Геннадий. — Многие ведали: ворон деи летает, а кресть на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат! А zde се обретох икону у Спаса на Ильине улици — Преображение з деянием, ино в праздницах Обрезание написано — стоит Василией Кисарийский, да у Спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: Обрезание господа нашего Иисуса Христа. Да с Ояти привели ко мне попа да диака, и они крестиянину дали телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женской да и мужской, а христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл»³.

Что касается сообщения о крестах, привязанных к птицам, то связь этих эпизодов с ересью вполне вероятна. Труднее усмотреть такую связь в колдовских манипуляциях с нательным крестом. Однако полностью отрицать причастность виновных к ереси нет оснований, особенно если принять во внимание известие Геннадия о виновном дьяке, который «сказываетьца племенник Гриди Ключу еретику»⁴, что в подлинник не писан»⁵.

Зато эпизод с иконой из церкви Спаса Преображения на Ильине улице, поставленный в один ряд с перечисленными инцидентами, вызывает недоумение.

¹ Послание опубликовано по единственному дошедшему до нас списку второй половины XVI в., хранящемуся в ГПБ, Q.XVII.50, л. 296. См. в кн.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955, с. 312—313.

² Там же, с. 313.

³ Там же, с. 312—313.

⁴ По сведениям Иосифа Волоцкого, Гриди Ключ был учеником ересиарха попа Дениса; см.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 469, 479.

⁵ Там же, с. 313. Подлинником здесь назван первоначальный список имен и преступлений новгородских еретиков, составленный Геннадием и отправленный им великому князю и митрополиту.

Если клеймо с изображением Василия Кесарийского рассматривать вслед за Геннадием как глумление над святыней, то, во-первых, даже предположив, что священнослужители находились под воздействием еретиков, трудно понять, как они осмелились выставить подобную икону, посвященную к тому же храмовому празднику, для всеобщего обозрения. Во-вторых, удивительно, почему столь дерзкое оскорбление святыни не вызвало всеобщего осуждения; почему при перечислении преступлений еретиков об этой иконе ни слова не говорит Иосиф Волоцкий, который едва ли упустил бы возможность упомянуть о таком неслыханном кощунстве. Наконец, если допустить, что икона — дело рук еретиков, то почему надругательству подверглись не все ее сюжеты, а только один? Ведь ясно, что архиепископ придирчиво изучил каждое изображение, однако ни в среднике, ни в клеймах ему больше не удалось обнаружить ничего подозрительного.

Все это дает основание усомниться в справедливости обвинения, возведенного Геннадием на неизвестного живописца и заказчиков иконы.

Если представить, как выглядело злополучное клеймо, и поискать иконографические параллели, то станет очевидно, что изображение, о котором идет речь в послании новгородского архиепископа, представляло собой редкую, но вполне каноничную живописную интерпретацию так называемого евхаристического чуда.

Рассказы о евхаристических видениях были распространены повсеместно как в странах византийского мира, так и на Западе. Основу этих рассказов составляет чудо пресуществления святых даров. Язычник, иудей или сомневающийся христианин видит во время литургии вместо евхаристического хлеба младенца Христа, которого разрезает на части ангел или священнослужитель.

Древнейшие рассказы о евхаристическом чуде восходят к византийским патерикам. Свидетелями чуда являются здесь монахи, которые усомнились в таинстве евхаристии⁶. Один из подобных рассказов — об ангелах, закаляющих младенца во время литургии, — послужил основой для слова о литургии, автором которого ошибочно считался Григорий Богослов⁷. Другой под названием «Слово блаженного Ефрема о проскуре рекше о комкании» включен в славянские и русские списки «Паренесиса» Ефрема Сирина, в том числе — в древнейший русский список XIII в.⁸ Особую группу составляют рассказы о сарацинском царе, который крестился после аналогичного чудесного видения. Заклание младенца совершается здесь священником. Один из таких рассказов приписывался в Византии Григорию Декаполиту⁹. В древней Руси были известны два варианта этого рассказа, один — краткое переложение сказания Григория Декаполита, другой — более подробный вариант, в котором сарацинский царь назван Амфилогом¹⁰.

Что касается интересующего нас изображения, то объяснение его архиепископ Геннадий мог бы найти в житии Василия Великого, которое

⁶ См.: *Туницкий Н.* Древние сказания о чудесных явлениях Младенца-Христа в евхаристии. — *Богословский вестник*, 1907, май, с. 205—206.

⁷ «Слово» включено в «Златую цепь» XIV в. из собрания Троице-Сергиевской лавры (ГБЛ, ф. 304, № 11).

⁸ ГБЛ, ф. 304, № 7. См.: *Яцимирский А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. — *ИОРЯС*, 1910, т. 15, кн. 1, с. 7 сл.; ср.: *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1890, т. 3, с. 24—26; *Туницкий Н.* Указ. соч., с. 206—207.

⁹ Греческий текст издан С. Муретовым в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» за 1894 год (отдельный оттиск, с. 1—28). Ср.: *Калужняцкий Е. И.* Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских. — В кн.: *Труды III археологического съезда в России*. Киев, 1878, т. 2, с. 238—240; *Туницкий Н.* Указ. соч., с. 212—213; *Яцимирский А. И.* Указ. соч., с. 3—4.

¹⁰ *Туницкий Н.* Указ. соч., с. 213—215; *Яцимирский А. И.* Указ. соч., с. 2—3.

было принято надписывать именем Амфилохия Иконийского¹¹. Согласно рассказу жития, некий иудей зашел во время богослужения в храм и увидел Василия Великого, который вместо евхаристического хлеба рассекал на части младенца. Увидев собственными глазами, что евхаристический хлеб — истинная плоть Христа, иудей — видимо, прикинувшийся христианином, — принял причастие, а наутро, окончательно уверовав, пришел к Василию Великому с просьбой крестить все его семейство.

В Древней Руси были известны два перевода псевдоамфилохиевского жития Василия. Один из них, древнейший, издан А. И. Соболевским по спискам XII и XIV вв.¹² Интересующий нас эпизод здесь опущен; однако он содержится в сборнике XIV в. из собрания Троице-Сергиевской лавры¹³. Второй перевод дошел до нас во многих списках начиная с XIV в.¹⁴ и опубликован в издании Чегых Миней митрополита Макария¹⁵. Приведу оба перевода рассказа о видении иудея.

ГБЛ, ф. 304, № 8 (XIV в.)
(л. 362) О смотрившемъ жидовине
святую литургию.

Честней же службѣ твориме евреанин некто, акы крестьян въместивъся в народ в время службѣ, (л. 262 об.) и подания святаго смотри хотя, виде младениць дробим в руку Василия. И въземшим всем приде и тѣ [и], и подася ему поистине плоть сущи. Паки приде к потирию, полн крови сущю, и тому бысть причастник. И от обоего скранив мало, шед в дом си показа подружю си на извещение, о глаголемемъ сказав, еже своима очима виде, веровав же, яко поистине гордо и дивно естъ крестьянско тайное. Наоутрия приде к Василию, моля его всемъ сердцемъ възати о Христе знамение. И сии не ленивѣся, но по обычаю благодарение хотящему спастися принес, крести и с всемъ домомъ ему веровавша к господу.

ГБЛ, ф. 304, № 129 (XIV в.)
(л. 5) О евреине.

Божествену бо службѣ сътворееме, евреин некыи себе яко христианина примесивъ к людем, чин служебныи и дар святаго причащения съмотрити хотя, зрит младенецъ раздраблеем на уды в руку Василиеву. И причастившемся всем приде и тѣи. И дана бысть ему чясть вѣистину плоть сущи. Таже приступи к чаши крѣве плъне сущи, и тоу бысть причастникъ. И от обоих съхранив (л. 5 об.) останки, шед въ дом свои. Показа съжителници своєї, к извещениу глаголемых поведавъ, яко своими очима видель естъ. Веровавъ убо, яко вѣистину страшно и преславно естъ христианско тайнство, заутра приходит к Василию, моля его неотложне прияти еже о Христе знамение. Он же не закъсьневъ, но обычное благодарение хотящому всем спастися принесъ, крести его с всем домомъ веровавша господеву.

¹¹ Греческий текст и латинский перевод жития см.: *Ss. Patrum Amphilochii, Methodii Patavensis et Andreae Cretensis Opera Omnia*. Parisiis, 1644, p. 155—225. Латинский перевод напечатан также в кн.: *PG*, t. 29, p. CCXCII—CCCXVI.

¹² См.: *Соболевский А. И. Жития святых по древнерусским спискам*. СПб., 1903, с. 19—57.

¹³ ГБЛ, ф. 304, № 8. Житие занимает в рукописи лл. 355—368 об. Начало: «Възлюблении не бе не лепо мудром сыном отчем дряхлом быти, оумертьвнемъ и слезы ему даяти часто. . .»

¹⁴ Житие озаглавлено: «Иже въ святых отца нашего Амфилохиа епископа Иконискаго слово о велицемъ Василии и о чудесех его». Начало: «Любимици, не бе нелепо благодарнымъ синомъ отчемъ поскрѣбети о житии, и слъзы томоу подаати праведно. . .» (см. списокъ конца XIV в. — ГБЛ, ф. 304, № 129. Житие помещается здесь на лл. 1—17 об.; чудо «о евреине» — л. 5—5 об.). Ср. русские списки XV в. в сборникахъ того же собрания: ф. 304, № 130 (житие — лл. 1—23 об., чудо «о евреине» — л. 7—7 об.) и № 748 (житие — л. 47—85, чудо «о евреянине» — лл. 56 об.—57).

¹⁵ Великие Миней Четии, собранные и изданные всероссийскимъ митрополитомъ Макариемъ. Январь, тетрадь первая, дни 1—6. М., 1910, стб. 8—53. Чудо «о евреянине» — стб. 20.

В древнейших дошедших до нас житийных иконах Василия Великого сюжет о видении иудея опущен. Не встречается этот эпизод и в миниатюрах, и в известных нам храмовых росписях. Исключение составляют выполненные в 1694—1695 гг. росписи жертвенника ярославской церкви Иоанна Предтечи в Толчкове. Однако самое чудо здесь не воспроизведено и лишь констатируется в подписи к изображению литургии Василия Великого: «Святому Василию Великому служащу святую литургию жидовин некий виде, яко отроча раздробляшеся в руках святого Василия, и егда вси причащашуся, и той иде, и прия часть святых таинств».

Зато интересующий нас эпизод включен в композицию, которая иллюстрирует «Чудо об Амфилоге». Слева здесь изображен Амфилог в восточном кафтане, справа от него — священник, который склонился над престолом и разрезает копием лежащего на дискосе младенца, придерживая его левой рукой за голову. Подпись над фреской: «Амфилог, царь Срацынский, в Ерусалиме, пришед в церковь божию во время литургии, виде, яко священник Христа яко младенца зарезал»¹⁶.

Известны, однако, и более древние изображения, которые иллюстрируют рассказ о евхаристическом чуде. В росписях церквей святого Николая в Люботене и Богоматери в Матейче (оба живописных цикла датируются серединой XIV в.) сохранились композиции¹⁷, где изображены святители Петр и Афанасий по сторонам престола. Святитель слева склонился над престолом и рассекает на части младенца, который лежит на дискосе¹⁸.

На основании этих однотипных композиций нетрудно представить, как выглядело не дошедшее до нас изображение Чуда о жидовине. В центре находился престол с лежащим на нем младенцем Иисусом¹⁹. По-видимому, слева от престола был изображен Василий Кесарийский (во всех дошедших до нас аналогичных композициях священнослужитель с копием стоит слева), склонившийся над Христом и рассекающий его копием. Свидетель чуда — жидовин — не упоминается в описании архиепископа Геннадия. Иудей не мог быть изображен справа от престола — это приравнило бы его к Василию Кесарийскому. Маленькая фигура жидовина могла располагаться только в нижней части клейма сбоку или посередине. Но едва ли она ускользнула бы от внимания новгородского владыки. Скорее всего, иудей вообще не был изображен, а композиционное равновесие сохранялось за счет помещения справа от престола фигуры второго священнослужителя.

И все же одна деталь в истории с «еретической» иконой остается неясной. На клейме, которое возмутило новгородского архиепископа, была подпись: «Обрезание господа нашего Иисуса Христа».

Праздник Обрезания Иисуса Христа был установлен в IV в.²⁰ В изобразительном искусстве «Обрезание» встречается чрезвычайно редко. Древнейшая среди известных византийских миниатюр на эту тему да-

¹⁶ См.: *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890, с. 139—140; *Первушкин Н.* Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. М., 1913, с. 51 и табл. (25) перед с. 49.

¹⁷ В церкви св. Николая в Люботене (см.: *Petcović V. R.* La peinture serbe du Moyen Age. Beograd, 1930, première partie, pl. 132b) и в церкви Богоматери в Матейче (см. там же, pl. 136a. Ср.: *Millet G.* La vision de Pierre d'Alexandrie. — In: *Mélanges Charles Diehl.* Paris, 1930, V, 2, p. 108. Здесь приводится прорись с фрески в Матейче — fig. 2).

¹⁸ Изображение младенца Иисуса, разделяемого верующим, сохранилось также в церкви Успения Богородицы в Протате (Афон). См.: *Туницкий Н.* Указ. соч., с. 226.

¹⁹ Впрочем, живописец мог изобразить и взрослого Христа, как это сделал сербский художник в Дечанах; см.: *Petcović V. R.* Op. cit. Beograd, 1934, seconde partie, pl. CXXXVIII.

²⁰ См.: *Kraus F. K.* Realencyklopädie der christlichen Altertümer. Freiburg, Bd. 1, 1880, S. 491—492.

тируется концом X в.²¹ Самое раннее из дошедших до нас русских изображений относится к XVI столетию²².

Композиция Обрезания обязательно включала фигуры богородицы с младенцем, священнослужителя с ножом в руке и — почти всегда — Иосифа²³. Из рассказа Геннадия совершенно ясно, что возмущившее его клеймо новгородской иконы не имело с этими изображениями ничего общего. Но, может быть, существовала связь между Обрезанием и эпизодом из жития Василия Кесарийского? В каком отношении находились оба эти эпизода к центральному сюжету иконы — Преображению?

От интересующей нас эпохи сохранилась, насколько мне известно, лишь одна икона Преображения «с деянием». Этот памятник датируется началом XVI в. и происходит из собора Покрова Богородицы суздальского Покровского монастыря²⁴. Между 20 клеймами, которые сопровождают средник с «Преображением», отсутствуют как «Чудо о жидовине», так и «Обрезание Христа».

Изображение Обрезания Христа, несмотря на редкость этого сюжета, бесспорно, могло сопутствовать «Преображению» в числе клейм, которые подтверждали реальность соединения в Христе божеского и человеческого. В богословии этот эпизод фигурировал как доказательство истинности человеческой природы Христа. «Если не был плотью, кого обрезал Иосиф?» — писал о Христе Ефрем Сирий в «Слове на Преображение»²⁵.

Обрезание, этот важнейший иудейский обряд, символ союза между богом и Израилем, пользовался особым уважением жидовствующих. В «Сказании о новоявившейся ереси» Иосиф Волоцкий сообщает, что наиболее последовательные из новгородских еретиков хотели «обрезаться в жидовскую веру», но иудеи-ересиархи из Литвы запретили, приказав держать «тайно жидовство, явьствено же христианство»²⁶. Более ранние источники косвенно подтверждают это сообщение. Например, в послании митрополиту Зосиме (октябрь 1490 г.) Геннадий указывает, что еретики следовали «жидовским обычаям»²⁷.

Можно предположить, что иконописец, зная о влечении новгородских еретиков к обрезанию, использовал эпизод из жития Василия Кеса-

²¹ Под 1 января в Минеологии Василия II (Vat. gr. 1613). Автор миниатюры — Нестор, один из восьми художников, которые иллюстрировали эту рукопись около 986 г.; см.: *Il Menologio di Basilio II*. Torino, 1907, p. 287. Другая миниатюра с изображением Обрезания Христа — в Евангелии конца XI в. той же библиотеки (Vat. gr. 1156).

²² Клеймо иконы XVI в. «Рождество Христово» в экспозиции Львовского гос. музея украинского искусства. О позднейших русских изображениях Обрезания см.: *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892, с. 99—101. Как свидетельствует Опись московского Успенского собора, составленная в 1627 г., в местном ряду иконостаса находился «Образ Обрезание Господне, обложен серебром» (РИБ, СПб., 1876, т. 3, стб. 411). Икона «Обрезание» упомянута и в Описи 1701 г. (там же, стб. 853).

²³ Кроме упомянутых выше византийских памятников, такая композиция встречается, например, в миниатюре Сийского евангелия 1693 г. (БАН, № 8339, л. 783).

²⁴ Ныне находится в собрании ГРМ, инв. № 1879. Об этой иконе см.: Отчет Русского музея имп. Александра III за 1914 год. Пг., 1914, с. 22; *Георгиевский В. Т.* Памятники старинного русского искусства Суздальского музея. М., 1927, с. 6, Приложение; Ростово-Суздальская школа живописи. Каталог. М., 1967, № 106, с. 112.

²⁵ *Ephraem Syrus*. Opera omnia, quae extant graece, syriace, latine. Romae, 1743, t. 2, p. 47.

²⁶ *Казаква Н. А., Лурье Я. С.* Указ. соч., с. 469, 479. В «Сказании о новоявившейся ереси» и в «Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г.» сообщается также, что многие еретики убежали «за море к жидовом» и обрезались «в жидовскую веру», и среди них — купец Иван Зубов и клирошанин Иван Черный (там же, с. 471, 481, 506). В Архангельском и Холмогорском синодиках (списки XVIII в.) о еретиках сказано, что они «обратившиеся в иудейство всезлобно, и обрезание приемши» (см.: *Никольский К. Т.* Анафематствование. СПб., 1879, с. 194).

²⁷ *Казаква Н. А., Лурье Я. С.* Указ. соч., с. 376. Ростовский синодик начала XVI в. называет еретиков «новыи жидове» и анафематствует их как «учившихся от жидов и тех скверную и треклятую жидовскую веру восприимших» (*Никольский К. Т.* Указ. соч., с. 191. Цитата приведена по списку XVII в.).

рийского для полемики с ними, представив евхаристическое «Чудо о жидовине» как исторический аргумент в пользу крещения — христианского обряда, сменившего иудейское обрезание. Если новгородские еретики, убежденные проповедью заезжих евреев из Литвы, приняли «жидовскую веру» и стремились «обрезаться», то рассказ жития Василия Великого передавал прямо противоположную ситуацию: уверовавший в Христа жидовин стремился креститься. Обрезание воспринималось христианами как прообраз крещения²⁸. Между прочим, именно Василий Кесарийский, сопоставляя в одной из бесед оба эти таинства, называет крещение — вслед за апостолом Павлом — «обрезанием нерукотворенным в совлечении плоти»²⁹.

Остается ответить на вопрос, что натолкнуло иконописца (или его заказчика) на мысль о возможности сопоставления Обрезания Христа и эпизода из жития Василия Великого. Для этого достаточно вспомнить, что в христианском календаре празднование Обрезания Христа и празднование памяти Василия Кесарийского совпадали — оба приходились на 1 января. Это совпадение отразилось и на характере богослужения. В служебной минее подчеркивалось: «. . . сугубь въистинну церкви праздник днесь, обрезание, яко младенцу, владыце явльшуся на земли, и память раба мудра и треблажена»³⁰. Следует отметить, что соединение этих двух праздников фиксировалось и в живописи. Так, на иконе XVII в. из ГИМ³¹ рядом с «Обрезанием» помещена фигура Василия Великого.

Если предложенная гипотеза верна, то рассказ Геннадия о возмутившем его изображении свидетельствует не о происках жидовствующих, а о попытке необычной полемики с ними. Нельзя не признать, что осуществлена эта попытка была на редкость неуклюже. Сочетание изображения и подписи производило комический эффект, очевидный даже для человека, знакомого с иконографией евхаристического чуда и посвященного в замысел иконописца. Клеймо воспринималось как глумление над святыней.

Не удивительно, что Геннадий счел уместным поместить известие об иконе из церкви Спаса среди сообщений о бесчинствах еретиков. Лишенный активной поддержки великого князя и митрополита, новгородский архиепископ стремился использовать все факты, способные убедить светские и церковные власти в необходимости скорейшего применения самых решительных мер для пресечения ереси. С другой стороны, как покажет дальнейший рассказ, Геннадий был принципиальным противником любых новшеств в иконописи.

Во время пребывания во Пскове в 1495 г.³² новгородский владыка обнаружил другой необычный образ.

²⁸ Такое истолкование обрезания встречается, например, в сербском сборнике начала XIV в. из собрания П. С. Сречковича в Белграде. На вопрос: «Чимь се иудеи креть?» приведен ответ: «Обрезаниемь, от Аврама начьньше». См.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893, с. 260.

²⁹ PG, t. 31, col. 428 A. Ср. Послание колоссянам, II, 11.

³⁰ Цит. по тексту служебной минее за январь (ГБЛ, ф. 256, № 273, л. 11 об.), написанной в 1441 г. «повелением боголюбиваго и преосвященнаго архиепископа Еоуфимия великаго Новагорода» (запись на л. 439).

³¹ Инв. № И VIII 3086.

³² За время своего архиепископства Геннадий посетил Псков дважды. Охарактеризованный ниже спор с псковскими иконописцами мог произойти как в первый его проезд, в 1486 г., когда Геннадий прожил в городе три недели, с 19 по 30 января, «и на Федорове недели в среду, пришед на вече, народ благослови, и многа словеса оучительная простер. . .» (Псковская вторая летопись. — В кн.: Псковские летописи. М., 1955, вып. 2, с. 69; ср. то же: ПСРЛ. СПб., 1851, т. V, с. 46), так и десять лет спустя, во время второго посещения Пскова, когда Геннадий провел в городе тридцать дней, с 26 февраля по 28 марта 1495 г. (Новгородская четвертая летопись по Архивскому сборнику. — ПСРЛ. Л., 1925, т. IV, ч. 1, вып. II, с. 533—534). По-моему, вторая дата вероятнее. Если бы спор об иконах случился в 1486 г., то Геннадий, наверное,

На иконе был изображен Спас в образе царя и пророка Давида, в белой митре, в одеждах святителя, в саккосе. Над ним — облако с отверстыми дверями, откуда на голову Христа, окруженную восьмиконечным венцом, спускался белый голубь. Правая рука Иисуса была простерта вверх: левая, в железной рукавице, держащая меч, — опущена вниз. В сопроводительной надписи читалось: « $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}}$ ». Фигура Спаса располагалась позади голгофского креста с традиционным изображением под ним черепа и костей Адама. На верхней перекладине креста на уровне груди Иисуса помещалось второе его изображение в виде огненного юноши в царском венце, с мечом в руке. Ниже, на средней перекладине креста, — белый серафим, руки и ноги которого были пригвождены к кресту, а по концам крыл располагались изображения четырех евангелистов (вероятно, символы евангелистов). На уровне средней перекладины крест фланкировали два багряновидных херувима. Центральная композиция, вписанная в восьмиугольник, четыре стороны которого отграничивались полями иконы, а четыре — изображениями евангелистов, делилась на две равные части: «большого ж образа до половины с левую сторону в тме, а с правую ж сторону бело»³³.

Четверть века спустя переводчик Дмитрий Герасимов в послании псковскому дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину вспоминал: «А бывала, господине, о том образе речь великая и при Генадии архиепископе. И посадники възложили на иконников. И ставь иконник болшей Переплав с прочими иконники, и рек: „Мы, господине, те образы пишем с мастерских образцов старых, у коих есмь училися, а снимаы з греческих. А писан(ь)я, господине, о том не предложили никоторого. И псковичи, господине, тогды паче послушали иконников, а не архиепископа, якоже вѣини, бывшии в карабли с Павлом, паче послушаху науклира, а не Павла“»³⁴.

В начале послания Герасимов сообщает: «Показал ми, господине, твой подъячей образ необычен, его же опроче одного града в всей русской земле не напишут. А молвил ми, господине, твоим словом, чтобы мне о том посоветовать с мудрыми людьми»³⁵.

Герасимов обратился за консультацией к Максиму Греку, с которым вместе работал в то время над переводом Псалтири. При этом он показал Максиму «писанье» — упомянутое выше сочинение «О Ветхом деньми»³⁶,

вспомнил бы о нем два года спустя, в послании Нифонту Суздальскому и Филофею Пермскому, когда доносил о «еретической» иконе Преображения с деяннем.

³³ Описание иконы читается в рукописном сборнике второй половины XVI в. ГИМ, Син. № 322 (Патр. № 569) на лл. 243 об. — 244 об.; см.: Горский А. В., *Невеструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. 2, ч. 3. М., 1862, с. 639. Это описание — не отдельная статья, а первая из двух частей сочинения «О Ветхом деньми», целиком посвященного истолкованию образа. В других списках сочинение это называется «О образе Спасове, иже Ветхий деньми» (ср., например, списки XVII в. ГПБ, Q.I.254, Q.I.261, Q.I.262, O.I.67).

³⁴ Послание Герасимова датируется 1518 или 1519 г. Оно сохранилось в упомянутой выше рукописи ГИМ, Син. № 322, где помещается на лл. 250 об. — 253 об., непосредственно за статьей «О Ветхом деньми», и озаглавлено: «Посылной список с Москвы к Мисюрю к великого князя дьяку о том же образе». Приведенный отрывок — на л. 252 об. Послание опубликовано как приложение к статье А. В. Горского «Максим Грек, святогорец» (Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М., 1859, ч. 18, с. 190—192), но текст напечатан с пропусками и ошибками. Поэтому цитаты я привожу по рукописи. О случае с апостолом Павлом рассказано в «Деяниях апостолов» (27, 11). О послании Герасимова см.: *Калугин Ф.* Зиновий инок Отенский и его богословско-полюемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894, с. 254—255; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. Киев, 1915, с. 550; *Андреев Н. Е.* Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании. — SK, 1936, 8, с. 272—273.

³⁵ Син. № 322, л. 250 об.

³⁶ См. прим. 33. Указание Герасимова, что это «писанье» составлено недавно, после спора с Геннадием («А что, господине, о том ныне писанье изложено. . .») — Син. № 322, л. 252 об.) позволяет датировать его временем между 1495—1518 гг.

вторая, неопубликованная часть которого — «сему сказание»³⁷ — отражает специфику понимания образа в начале XVI в. Приведенные в ней доводы, как будет показано далее, устойчивы и, по-видимому, традиционны, т. е. восходят к аргументации, использованной псковскими иконониками в споре с Геннадием.

«Сему сказание.

От небеси двери отверсты — сие знаменует, яко ума нашего двери (л. 245) отверсты, еже познати нам истинного бога Отца с Сыном и святым Духом³⁸. Но елико по возможен(ь)ю ума нашего дасть нам постизати себе, прочее ж положит му за кров свои, по богословному Григорью. И егда придеши к реце, велик сосуд имея, то много и воды почерпеши, аще ли мал сосуд, толико и воды возмеши; река ж не умалитца. Или в храме темне, аще велико оконцо сотвориши, то болма храм света исполниши; света ж не умалиши. Тако и ум нашъ, аще истрезвитца от лукавых помысл, душа ж оцыститца от грех, тогда велик свет богоразумья в себе прии (л. 245 об.) мет. Яко же сам господь в еуаггелии глаголетъ: реки потекут от чрева его воды живы. И да плачем душа своя, яко ж Марфа и Мария над Лазарем, да пришед Исус камень жесточаян от гроба отвалит, и гроб тмы невидения нашего отверзет, и яко Лазаря ума нашего въскресит, и въздвигнет его на увидение света, божественаго своего познания.

Веровати убо нам сице подобает: в святую и животворящую Троицу, в единого бога Отца нерожена, и в единого господа Сына рожена, и в един святыи Дух исходящъ. Три собьства свершена, мыслена разделяемы числом, (л. 246) а не божествам, разделяют бо ся неразделно, и совокупаютца несместно (так в ркп.), Отец бо бог Отец присно сый пребывает в отечестве, нерожен, безначален и начало и всем, едином нерожением разнествуя Сыну и святому Духу, еже убо быт е Отец, от него ж ражаецца Сын преж всех век, исходит же Дух святыи от Отца безлетно и безплотно (так в ркп.); вкупе Отец, вкупе Сын, вкупе Дух святыи есть. Сын подобосущен и безначален Отцу, прес(вя)тыи же Дух Отцу и Сыну подобосущен и присносущен. Отцу бо отечество, Сыну же сыновство, святому же Духу исхождение. Ни Отец бо в Сын или в Духъ преступает, ни Сын в Отца и Духа, ни Дух в Сын или в Отец, неподвижна бо свойства. Не трие бози, но един бог, понеже в триех лицах едино божество знаем (л. 246 об.) и вемы и веруем.

А еже в святителстей одежи, то есть господь въцарися и в благолепие облечеса, понеже от святителского благолепия и царство свершаетца.

А еже в образе Давидове царстем, сей убо Давид первьый в царех угоди богу. Того ради и Матфей еуаггелист пишет о нем: Книга родства Исус Христова, сына Давидова, сына Авраамля. Учинил преже Авраама по добродетели его в царех. Лука же (л. 247) еуаггелист пишет: Два слепца слышаста, яко Исус мимо ходит путем тем, и возописта, глаголюще: Сыне Давидов, помилуй ны. Тако же и о ха(на)оныни Марко пишет, рече: Исусе, сыне Давидов, помилуй мя, яко дщи моя зле бесуется. В Иоаннове же еуаггелии пишет: Егда множества народа со младенцы ветвьми сретаху его, глаголюще: Осанна сыну Давидов(у), благословен грядый в имя господне. Отвещавает бог, глаголя: От семени Давидова въздвигну ти Христа. Глаголетъ сице: Обретох Давидова, раба моего, и елеем святым моим помазах его. Тъи въззовет мя: (л. 247 об.) Отец мой еси ты, и яз первенца высока положю его над цари земными, и в веки съхраню ему милость мою.

³⁷ Публикуется ниже по списку Син. № 322, лл. 244 об. — 250 об. В других списках эта часть называется «толкование» (например, в списках ГПБ, Q.I.254, Q.I.261, Q.I.262) или «толк» (ГПБ, O.I.67).

³⁸ В списках ГПБ, Q.I.254, Q.I.261, Q.I.262 и O.I.67 дальнейший текст до слов «... в триех лицах едино божество знаем и вемы и веруем» включительно — отсутствует.

О десней же руке, еже простерта выпрь, в Второзакон(ии) пишет: Яко въздвигну на небо року (так в ркп.) мою, и кненуся (так в ркп.) десницею моею, живу аз в веки, — глаголеть господь.

На шуйей же рукавица железна — сие, яко же железа жестокость и неумягчение, гнев ярости своей показывает.

В ней же меч — глаголеть: Поощрю яко молнию меч мой, и примет суд рука моя, и въздасть мечь врагом, и ненавидящим мя въздасть, — еже есть (л. 248) ответ на грешныя, острее меча всякого обоюдоостра; и тма — в ню же имут поити.

А еже Исус млад, бесплотен, в бранях — пророк Исайя глаголеть о нем: Будете ми свидетели, и аз свидетел, глаголеть господь бог, отрок, его же избрах, и да увесте, и веру имете ми, и разумеете, яко аз есмь бог, и несть развеет меня спасаей.

Бесплотен же, яко же в нашем сердце ражаетца слово рождением неким непостижным и бесплотным, и пребывает в сердце невидимо. Ражает же ся вторым рождением тесными нашими устнами, тогда всем познано бы (л. 248 об.) ваец. От рож(дш)ия же его душа не разлучается, яко да по сугубому слова нашего рождению яве познаваем божияго Слова рождение сугубое. Роди бо ся невидимо и несказанно и непостижно преж век от Отца, и пребывает неведомо и невидимо, яко по души у Отца, дондеж, яко от сердца некоего, от пречистыя Девы нетленно и безболезненно родися и в плоти явися нам вторым рождением.

А еже в бранях — сие Соломон о избавлении праведных глаголеть, яко десницею своею покрывает их и мышцею своею защитит я, (л. 249) примет оружием рвенія своя и осужением осудит тварь³⁹ в отмщение врагом. Облечется в броня правды, и възложит шлем, и суд нелицемерен примет.

А еже на кресте седит — грядет победу сътворити на д(и)явола, разрушити крестом имущаго державу⁴⁰.

А еже серафим бел — се есть святая его душа, бела убо, понеже не сътвори греха, ни обретеса лещь в устех его.

По обою ж страну — два херувима. Се есть ум и слово, понеже душу словесну и умну прият.

А еже четыре еуаггелисты в концех крил у серафима — понеже вси четыре еуаггелисты о божестве (л. 249 об.) ней его страсти написаша.

А еже руке и нозе пригвождени — а о сем ответа не имам: душа убо не пригвождаетца, ни держима бывает. Аще бы плотяне руке и нозе были, то подобаше бы им пригвождатися, но понеже плот(и)ю пригвоздися Христос бог наш.

А еже под крестом глава глава (так в ркп.) Адамова — убо согрешившу Адаму, и из раа изгнану, и смертью осужену бывшу, и тамо умершу, и погребену бывшу. И по 1000 и по 110 летех повелением Божиим потопною въдою, еже и аггельская некая сила, яко некое диво, глава его но (л. 250) пашеся чрез окиан и в Палестине положися. По многих летех обрете ю Соломон (так в ркп.) и, познав величества ради, принесе ю в Иерусалим, и честь въздав, яко създану первие от бога, и повеле камением посыпати. И сотвори гору, и нарече имя ей Голгофа, еже есть Главное место. И ту въздрузися крест господень, идеже собою сам Сын Божий за первожданнаго Адама и за всего мира жрътву своему Отцу принес. Вшед на крест и възложи ся на олтарь, телець упитенный, еже есть на главу Адамлю, и копием прободеса⁴¹ в ребра, и изыде кровь и вода, и освяти олтарь, еже есть главу Адамлю. И ту (л. 250 об.) съвершися конец пятдесятого псалма: Тогда възложит на олтарь твой тельца».

³⁹ Здесь обрывается текст списка ГПБ, Q.I.262.

⁴⁰ В списках ГПБ, Q.I.254 и Q.I.261: «державу смерти».

⁴¹ Отсюда в списках ГПБ, Q.I.254, Q.I.261 и O.I.67 начинается текст, заимствованный из другого, позднейшего источника — статьи «О имени Исусове, како пишется во образе Давидове».

Прежде чем продолжать рассказ об этой иконе, следует отметить, что, помимо публикуемого, в сборнике Син. № 322 содержатся еще три истолковательных сочинения. Одно из них — «О образе господина Саваофа»⁴² — предшествует статье «О Ветхом деньми» и посвящено доказательству того, что Христос — видимый образ Отца. Поэтому «живописцы невидимаго божества не описуют, а пишут в церквах и на иконах господина Саваофа по человечеству по древним образцам греческим»⁴³. Что же касается подписи, то «Господь Саваоф» пишется «по пророческому виденью», а « $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}}$ » — по Евангелию и по свидетельству Григория Богослова. «И в том разньствия нет никоторого, — заключает автор. — И по тому достоверному свидетельству о том православным не подобает никоторого сумнения дръжати, ни же о том инако мудръствовати»⁴⁴.

Два других сочинения содержат толкования композиции, заинтересовавшей Геннадия.

Одно из них — «О имени Иисусове, како пишется во образе Давидове»⁴⁵. Подобно статье «О Ветхом деньми», оно состоит из двух частей: пространного богословского вступления на тему о предвечном совете Отца, Сына и Духа, о спасении человеческого рода от гибели за первородный грех посредством искупительного подвига едиnorodного Сына — Христа, и второй части, озаглавленной «Сущее», т. е. посвященной объяснению сущности изображения⁴⁶.

Эта вторая часть короче толкования в статье «О Ветхом деньми», но многие цитаты и формулировки заимствованы отсюда почти буквально, с незначительными сокращениями или добавлениями. Необходимо отметить одно важное отличие: если автор статьи «О Ветхом деньми» признается, что не может ответить, почему бесплотные руки и ноги серафима изображены пригвожденными, то автор статьи «О имени Иисусове» уверенно объявляет их плотскими, подчеркивая, что изображается человеческая плоть, а не божественная сущность Христа: «А еже руце и нози плот(я)не пригвождени ко кресту — сие не сущее, понеже плотию распятыя и пострада Христо»⁴⁷. Выпущено здесь и рассуждение о «бесплотности» восседающего на кресте юноши — Иисуса. Можно добавить, что статья «О имени Иисусове» была, по-видимому, знакома судьям И. М. Висковатого, о чем говорит ряд совпадений в формулировках⁴⁸.

Другое сочинение имеет характер отрывка из толкового подлинника⁴⁹. Толкование иконы предварено здесь двумя другими краткими статьями — об изображении Саваофа «в образе Адамове» и Спаса Эммануила⁵⁰. В интересующей нас части отсутствуют богословские экскурсы, но она более пространна, поскольку включает в себя формулировки как публикуемого нами сочинения, так и статьи «Об имени Иисусове». Пригвожденные к кресту руки и ноги объяснены здесь так: «А руце и нозе плотяне и к кресту пригвождене, понеже плотию пострада господь наш, а божество его без страсти пребысть»⁵¹. Изображение Христа в виде

⁴² Син. № 322, лл. 242—243 об.

⁴³ Там же, л. 242.

⁴⁴ Там же, л. 243 об.

⁴⁵ Там же, лл. 258—265 об. Статья встречается в сборниках XVI—XVII вв.: см., например, рукописи ГПБ, О. XVII.64, лл. 310 об. — 315; О. I.65, лл. 107—113 и др.

⁴⁶ Опубликована в кн.: *Калугин Ф.* Указ. соч., с. 259—260. Перепечатано Н. Е. Андреевым в статьях: Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании (с. 268—269, прим. 63) и Литература и иконопись: к истории идей в Московской Руси (In: *To Honor Roman Jakobson.* Mouton. The Hague, Paris, 1967, p. 79—80).

⁴⁷ Син. № 322, л. 265.

⁴⁸ См., например, Син. № 322, л. 258: «Сии убо съвет пражвечных лет, праже сложения миру, праж дней слънца, бога Отца с единачадым Сыном и единосущным и животворящим Духом». Ср. ЧОИДР, 1858, кн. 2, отд. 3, с. 20.

⁴⁹ В сборнике Син. № 322 оно помещено дважды — на лл. 138—141 и 238—241.

⁵⁰ Там же, лл. 138—138 об. и 238—238 об.

⁵¹ Там же, л. 240—240 об., ср. л. 140.

юноши в броне, с мечом толкуется как образ предвечного совета и снабжено отсутствующим в статьях «О Ветхом деньми» и «О имени Исусове» многозначительным замечанием о еретиках: «При персех Исус млад, оболчен в броня, и в руку меч. В Премудрости пишет: «Оболчется в броня правды и възложит шлем, и суд нелицемерен примет, и поострит гнев на противныа. Противник есть диавол и его бесове, и человецы еретицы, иже неправе о бозе мудръствующей, их же убьет господь духом уст своих»⁵². А иже на верх креста сидит, то есть превечны съвет бога Отца с едиnorodным Сыном и с святым единосущным Духом вкупе. Яко неразстоим съвет их, тако и божество их неразделно, яко едиnorodному Сыну животворящим крестом ада разорити и диавола связати, и тако всему миру спасение съдеати»⁵³.

Как видно из послания Герасимова, обе статьи были ему неизвестны. С другой стороны, близкие к ним по смыслу и текстуально формулировки «Розыка» о сомнениях И. М. Висковатого пространнее, содержат больше цитат. Все это позволяет предположить, что статьи «Во образе Адамоу» и «О имени Исусове» возникли между 1518 и 1553 гг. Вопрос о более точной датировке выходит за рамки статьи и нуждается в специальном исследовании.

Что же сказал о необычной иконе Максим Грек, ученый инок, знакомый, по словам Герасимова, с обычаями многих земель — «греческих, и латыньских, и фряских, и аламаньских»?⁵⁴

«И он, господине, рекль: Не видал, деи, есмь тем подобием образа ни в коей земле; познают, деи, то иконописцы здешние от себя составили, — сообщает Герасимов в послании Мисюрю. — Да хулы, господине, не положили. Токмо о серафиме, еже наречен душею Исусовою и пригвожден, то, деи, ка бы от ереси, занеже серафим и душа безплотни, а безплотное не может пригвоздиться»⁵⁵.

«А что, господине, о том ныне писанье изложено, — продолжает Герасимов, переходя к сочинению «О Ветхом деньми», — и Максим, господине, того не похулил, рекл: все де имал списатель от Писания, а не от собя писал. А о души Исусове, еже есть о серафиме пригвожденном, похвалил писателя, еже оградился безъответием; аще ли бы не оградился неведаньем, то нарек бы его еретиком. Да поносит, господине, о том: Исус де был един Сын божий, а у вас де пишут многие Исусы на одной иконе: в Давидове образе Исус Христос, а в бронях — другой Исус Христос, а на той же иконе»⁵⁶.

В целом, по мнению Максима Грека, «презизлишни таковые образы писати, иноверным и нашим хрестьяном на соблазн. Довлеют, деи, хрестьяном те образы писати и поклонятися им, их же святии отцы уставиша и повелеша соборне, и празники их уставиша. А хто, деи, захочет, емлючи строки от Писанья, да писати образы, и он бесчисленны образы может съставити»⁵⁷.

Опасения Максима Грека оказались не напрасны. Именно так в XVI—XVII вв. было составлено множество сложных аллегорических композиций. Каждое такое произведение не только формально нарушало иконографическую традицию, но и противоречило каноническим представлениям об иконе как непосредственном отображении божественного архетипа и, следовательно, не могло возводить ум к его созерцанию. Оно требовало напряженной логической работы рассудка, привычки к схола-

⁵² Точно такая же формулировка встречается в «Розыске» по делу И. М. Висковатого (ЧОИДР, 1858, кн. 2, отд. 3, с. 19, 22, 36). Цитата — из Прем. Солом., V, 18, 20.

⁵³ Сян. № 322, л. 239 об., ср. лл. 138—139 об.

⁵⁴ Там же, л. 251.

⁵⁵ Там же, л. 251—251 об.

⁵⁶ Там же, лл. 252 об. — 253.

⁵⁷ Там же, л. 252—252 об.

стическому сопоставлению священных текстов⁵⁸. Не удивительно, что подобные изображения периодически вызвали сомнения и споры и породили особый жанр «толкований».

Широкое распространение получили и различные варианты композиции, вызвавшей протест архиепископа Геннадия в 1495 г. Позднее она стала называться «Ты еси Иерей во век по чину Мелхиседекову»⁵⁹.

Судя по содержанию переданной Герасимовым речи живописца Переплава, архиепископ Геннадий, подобно Максиму Греку, выступил против этой иконы, объявив ее изобретением псковичей. Отвечая Геннадию, Переплава указал, что такие иконы пишутся со старых образцов, выполненных мастерами. По этим образцам, сказал Переплава, мы учились, а сняты они с греческих⁶⁰.

Вместо того чтобы продемонстрировать архиепископу древнюю икону, которая послужила оригиналом для подобных изображений, Переплава сослался на образцы, т. е. на листы лицевого подлинника, по которому обучали иконописцев, — источник поздний, сомнительный и Геннадия не убедивший. Как видно, древней иконы, олифа на которой успела бы почернеть, иными словами, насчитывающей не менее ста лет, во Пскове не существовало. С другой стороны, композиция не была только что составлена; во всяком случае, живущее поколение не помнило об этом, иначе свидетели-псковичи не приняли бы столь единодушно сторону иконописцев. Оба этих обстоятельства позволяют приблизительно установить время появления иконы во Пскове: не ранее начала и не позднее 30-х годов XV в.

Ссылку на лицевой подлинник можно воспринимать двояко. Либо среди его изображений имелась законченная композиция, которую оставалось

⁵⁸ Именно поэтому неверно вслед за Н. П. Кондаковым называть такие произведения «мистико-дидактическими»; см., например: *Кондаков Н. П.* Русская икона. Прага, 1933, т. 3 (текст, ч. 2), с. 269; *Андреев Н. Е.* Инок Зиновий, с. 273, 274, 277; *Он же.* Митрополит Макарий, как деятель религиозного искусства — СК, VII, 1935, с. 244; *Он же.* Иоанн Грозный и иконопись XVI века. — СК, 1938, 10, с. 188, 194—197, 222. В этих изображениях нет ничего мистического, а дидактизм сведен на нет сложной символикой, доступной только начитанному книжнику.

⁵⁹ Псал. 109, 4; Евр. VII, 21. См.: *Виноградов А. Н.* Иисус Христос под видом Первосвященника-Ангела и Воина-Царя, или, по надписи иконы: «Ты еси Иерей во век по чину Мелхиседекову, Господь Израилев». — Известия имп. Русского археологического общества. СПб., 1877, т. 9, вып. 1, стб. 53—61 и табл. V, 1. Здесь описаны два подобных изображения — икона из СПб. Академии художеств и прорись из собрания В. А. Прохорова, сходные по композиции, но различающиеся в деталях (например, на иконе юноша, сидящий на кресте, изображен как воин, в доспехах, а на прориси — в плаще и тунике; распятый серафим на иконе имеет восьмиконечный нимб, подобно Спасу в образе Первосвященника, а на прориси и Спас, и серафим — с крещатыми нимбами, и т. п.). Прорись с иконы из музея Академии художеств издана также в кн.: *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, с. 373, рис. 176. Н. В. Покровский дает описание и объяснение композиции (с. 372—374) и упоминает при этом еще одну подобную икону XVII в. из собрания музея СПбДА. Три иконы «Ты еси Иерей» находятся в собрании ГРМ, № 610, 1111 и 2505. Одна из них (№ 1111) воспроизведена в кн.: *Покровский Н. В.* Церковная археология. СПб., 1916, рис. 410, а также в статье: *Мацулевич Л. А.* Хронология рельефов Дмитровского собора во Владимире Залесском. — Ежегодник Российского Института истории искусств. Пб., 1921, т. 1, вып. 2, рис. 5 на с. 277. Ср.: *Мансветов И. Д.* Об изображении Распятия на лжице, находящейся в Антониевом монастыре в Новгороде. — Древности. Труды Московского Археологического общества. М., 1874, т. 4, вып. 2, рис. на с. 46 (описание — с. 45—47); *Лихачев Н. П.* Материалы для истории русского иконописания. СПб., 1906, рис. 208 и 399.

⁶⁰ Ссылка на «греческие», «старые», «древние» образцы стала впоследствии излюбленным способом аргументации защитников аллегорических изображений. См., например: ЧОИДР, 1847, № 3, отд. II, с. 8, 21 и др.; ЧОИДР, 1858, кн. 2, отд. 3, с. 14, 22, 23, 25, 29 и др. Традиция возводить истоки псковской живописи к «греческим» образцам сохранилась и в позднейшее время. В старообрядческом рукописном сборнике XVIII в. из собрания Ундольского (ГБЛ, ф. 310, № 522) среди заметок о древности двуперстного сложения на л. 91 об. записано следующее: «О псковских же иконописцах глаголют нецыи, яко от греков то доброе писание прииде. И тамо в граде, в церквах и в домах безчисленное множество древняго писания иконнаго, и люди тцаливы на таковое дело».

только перенести на левкас, — и тогда для убедительности можно было показать Геннадию такой «старый» образец, но, как можно заключить из слов Герасимова, сделано это не было; либо утверждение Переплава следует понимать так: детали, составляющие смутившую Геннадия композицию, можно найти среди образцов, снятых с «греческих».

Действительно, такие элементы, как символы евангелистов, голгофский крест с изображением под ним черепа и костей Адама, херувимы, Ветхий деньми и Великий Архиерей, были к XV в. достаточно распространены. Вся композиция построена по образцу иконографического типа «Отечество», известного в России с XIV в.⁶¹

Не исключено, что создателю иконы были знакомы южнославянские и западноевропейские варианты «Отечества»⁶². Но, во-первых, тринитарную тему в псковской иконе сменила тема христологическая; во-вторых, произошло совмещение иконографических типов Ветхого деньми и Великого Архиерея; в-третьих, появились новые детали, ранее в русской живописи не известные и, по всей вероятности, заимствованные с католического Запада⁶³, но кардинально переосмысленные.

Какой же смысл был вложен в эту композицию ее создателями?

Ветхий деньми, представленный как Великий Архиерей, олицетворял идею богоустановленности церковной иерархии, защиты священства самим богом. Распятый серафим — «единородный Сын, сущий в лоне Отчема»⁶⁴ — Христос, изображенный в виде распятого ангела, видимо, на том основании, что в Ветхом завете Сын выступает под именем ангела Иеговы⁶⁵, ангела великого совета⁶⁶, который открыл миру божественное определение об искуплении первородного греха и выражает идею, что в единородном Сыне нераздельно соединены божество и человечество. Через искупительный подвиг на кресте Сын стал «Царь славы», «Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в бранях»⁶⁷ и взшел на небеса в «двери отверсты», изображенные в верхней части иконы («Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы!»⁶⁸). Юноша Христос в царском венце, в доспехах, сидящий на кресте, и есть Царь славы. Возможно, это иллюстрация к словам пророка Исайи о том, что Сын будет бог сильный, Отец будущего века, князь мира; «владычество

⁶¹ О зарождении и развитии этого иконографического типа см.: *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970, с. 279—291.

⁶² На миниатюре Псалтири Томича (XIV в.) «Видение пророка Исайи» (ГИМ, Муз. 2752, л. 129. См.: *Лазарев В. Н.* Указ. соч., рис. на с. 285) в изображении Отечества, как и в рассматриваемой композиции, присутствуют символы четырех евангелистов и два херувима, а над ореолом, окружающим Ветхого деньми и отрока Христа Эммануила, виднеются крылья серафима. Ср.: *Щепкина М. В.* Болгарская миниатюра XIV века. Исследование Псалтири Томича. М., 1963, с. 68 и табл. XXVI. Известны западноевропейские изображения Отечества, где бог Отец поддерживает руками Распятие. См., например: *Мансветов И. Д.* Указ. соч., с. 38; *Лазарев В. Н.* Указ. соч., рис. на с. 286.

⁶³ О том, что истоки изображения Спаса, восседающего на кресте, следует искать на Западе, см.: *Мацулевич Л. А.* Указ. соч., с. 260. Что касается распятого серафима, то еще анонимный автор сочинения «О Ветхом деньми», а позднее Максим Грек и Зиновий Отенский (Инок *Зиновий*. Истины показание к восприсившим о новом учении. Казань, 1863, с. 988—989) отмечали, что деталь эта православной иконографии чужда и не находит объяснений в Писании. Л. А. Мацулевич установил, что распятый серафим — мотив, широко распространенный в западноевропейском искусстве с 1230-х годов: это — видение св. Франциска в 1226 г. (*Мацулевич Л. А.* Указ. соч., с. 272—276). Согласно объяснению Бонавентуры, помещенному в составленном им житии св. Франциска, видение означало, что св. Франциск «не телесными муками, а пламенем духовным... должен всецело преобразиться во Христа распятого» (там же, с. 273).

⁶⁴ Иоан., I, 18.

⁶⁵ См.: *Лебедев А. С.* Вероучение ветхозаветной церкви во времена патриархов. СПб., 1886, с. 105 сл.

⁶⁶ Ис., IX, 6.

⁶⁷ Пс., XXIII, 8.

⁶⁸ Пс., XXIII, 9.

(ἀρχή) на раменах Его»⁶⁹. Василий Великий писал, что слова эти означают царство и могущество на кресте; вознесенный на крест Христос всех привлек к себе⁷⁰.

Четыре символа евангелистов указывали, что все изображенное подтверждается авторитетом евангелий.

Создание столь сложной по иконографии и по смыслу композиции могло быть вызвано только чрезвычайными обстоятельствами.

В иконе отчетливо выражены и отстаиваются три положения.

1. Священство — предвечное божественное установление. Бог пребывает в священстве постоянно и вечно. Он сам карает противников священства.

2. Христос — не просто человек, но воплотившийся бог. Он ангел великого совета, едиnorodный Сын, который оставался богом и на кресте.

3. Этот Сын, вознесенный на крест, выполнил искупительную миссию, определенную предвечным советом Троицы, и открыл человечеству путь к спасению.

Как известно, отрицание священства было главным пунктом учения новгородских и псковских стригольников. В начале XV в. во Пскове ересь получила дальнейшее развитие и дала ряд ответвлений⁷¹. В послании во Псков от 22 июня 1427 г. митрополит Фотий сообщал, что ему стало известно о некоторых «новъзмущенных», которые «и чин великаго божиа священства, иночества яко ни во что же полагающе, но и умаляюще; и тех, по слышанию слышу, иже яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху»⁷². Фотий отмечает, что неверие в воскресение происходит от одного корня со всеми другими ересями⁷³, и высказывает предположение, что «таковии в вас обретаются»⁷⁴. В послании от 23 сентября 1427 г. Фотий говорит о псковских еретиках, которые не признают земной церкви «и на небо взирающе беху», «тамо отца себе наричают. . . самых того истинных еуаггельскихъ благовестий и предаий апостольскихъ и отеческихъ не верующе»⁷⁵, — иными словами, не признают евангельского учения о божественной природе Христа⁷⁶.

В житии Ефросина Псковского сохранился любопытный фрагмент, относящийся ко времени спора Ефросина с псковским распопом Иевом Столпом о сугубой аллилуе⁷⁷, где рассказывается о такой же ереси⁷⁸. Как в посланиях Фотия, еретики эти сравниваются с древними с целью дать исторический пример, узаконивающий их наказание. Но о заблуждениях их сказано здесь больше и конкретнее.

Отвечая Иеву, обвинившему его в «умалении» божества Троицы через двоение аллилуи, Ефросин указывает, что «есть неции еретици, нечествующе и древле на Христа присносаннаго Слова Отца и спеще неприязною злобою, яко тящпыци вльци и разбойници, облъкшеся въ броня дьяволи. . . Есть бо покусишася множицею напраснии аспиды

⁶⁹ Ис., IX, 6.

⁷⁰ PG, t. 30, col. 512. Ср. Иоан., XII, 32.

⁷¹ Никитский А. И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873, с. 231.

⁷² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 251.

⁷³ Интересно сопоставить эту мысль с рассказом Иосифа Волоцкого об отрицавшем воскресение митрополите Зосиме, который пришел также к отрицанию царствия небесного, второго пришествия, икон, креста и утверждал, что «Христос сам себе нарек богом» (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 473). Ср. I кор. XV, 13—14: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша».

⁷⁴ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 252.

⁷⁵ Там же, с. 254.

⁷⁶ Ср. там же, с. 67.

⁷⁷ По мнению Н. И. Серебрянского, спор этот относится к 1453—1458 гг.; см.: Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908, с. 258.

⁷⁸ Ср.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960, с. 175—176.

змиеве человекообразии, движущие съставления своа от ухищрения преисподняго змиа и богомудрьским коварством учаху сице приложити или уложити от страшныа славы смотрения вседръжителя; приложения же их и уложения сицева: оем глаголющим, яко не воплотися бог, тые духовборци суть и мняхуся славу прилагаючи к нагому божеству, а бог Слово плоть бысть; друземь же глаголющимь: тленно быти Христово естество, тые суть уемлють славы от единосущныа Троици, отсекающе животворящее Слово Христа от Отца и Духа. . . Глаголють бо духовборци, яко не воплотился бог, и како разделяють неразлучнаго; глаголаху бо христовборци, яко не присносущен Сын Слово божие Христос Отцу и Духови. . . не восхотеша бо приати безумнии царя славы Христа, от пророк проповеданнаго, прже векъ живущаго Слово во боге, в Отце и во пресвятемь Дусе. . .»⁷⁹.

Ефросин намекает сторонникам Иева, что, отрицая прославление в сугубой аллилуе божеского и человеческого естества Христа, они умаляют славу Христа и уподобляются тем еретикам, против которых столь активно боролись псковская церковь и сам Иев, который в 1422 или 1425 г. посылался псковскими властями к митрополиту Фотию с очередным донесением о еретиках⁸⁰.

В пользу существования во второй трети XV в. такой ереси свидетельствует теперь и появление во Пскове в эти же годы рассмотренной выше иконы.

Следует заметить, что сложная композиция эта могла быть понятна только людям, обладавшим солидной богословской эрудицией. Именно такими единогласно представляют источники стригольников, говоря о них как о «книжниках»⁸¹, которые досконально изучили «словеса книжная»⁸².

С другой стороны, не меньшей эрудицией должен был обладать и тот, кто сочинил эту композицию. Едва ли будет ошибкой предположить, что в создании иконы принял деятельное участие тот самый Иев Столп, который по характеристике, данной ему автором жития Ефросина, «смыслен мняйся имети разум и мудр зело помышляяся и внутрь себе кичайся и глаголаше яко съвършенно от бога сице даровася ему протлькование всякого писаниа, ветхаго и новаго завета; та же и извыче много повествовати и многу протолкуа силу книжную. Та же бяху вси людие, купно же и священници и причет церковный, прихождаху к нему вопрошати от него о всяком писании неразрешенем, и о церковном устроении, купно же о законных вещех. . . да того ради от всех досточестен и достознаем и словяше в них дострочен философ, имеаше бо остроумьслен ум на божественое писание, того бо ради и Столп нарицашеся, яко столп церковный благочестию поддръжаше крепость и тверд учитель православию наставник»⁸³.

В своих посланиях во Псков митрополит Фотий постоянно и настойчиво напоминает о необходимости попыток переубедить еретиков, «направити их в богоразумие и в познание истинны еуаггелия слушати и апостольских и отеческих преданей»⁸⁴. В грамоте от 23 сентября 1416 г. он советует: «а тех омраченых очеси и ушеси уверяйте и наказайте ко истинному пути»⁸⁵. Создание символической иконы было буквальным исполнением этого совета.

⁷⁹ Житие преподобного Ефросина Псковского (первоначальная редакция). СПб., 1909, с. 25—26. В начале цитаты при издании текста допущена ошибка: слово «нечестующе» напечатано слитно с союзом «и»: «нечестующеи древле».

⁸⁰ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 248.

⁸¹ Там же, с. 242.

⁸² Там же, с. 239.

⁸³ Житие преподобного Ефросина Псковского, с. 11.

⁸⁴ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 250; ср. с. 252, 253, 254.

⁸⁵ Там же, с. 246.

Из послания Фотия от 23 сентября 1427 г. следует, что наиболее активных еретиков «обыскали и показали»⁸⁶. Как видно, ересь носила локальный характер и как широкое движение во времена Геннадия уже не существовала, хотя идеи ее продолжали волновать общество⁸⁷, о чем свидетельствует сам факт бытования рассмотренной композиции в позднейшую эпоху.

Распространение новых аллегорических икон послужило одной из причин стилистических изменений в русской живописи XVI в. Количественный рост символики и повествовательных элементов привел к усложнению композиций, к перегрузке их деталями, что, в свою очередь, обусловило измельчание письма и утрату былой живописности.

Постепенно менялись и представления об идеальном живописце. Из практика-созерцателя он превращался в толкователя-схоласта, все более подчиненного влиянию духовной цензуры. Он еще почитался «паче простых человек»⁸⁸, но уже не за способность созерцать невидимое, достигнутое благодаря развитию духовных способностей, а за ремесленное умение «знаменити с добрых образцов»⁸⁹. Требование моральной чистоты осталось, но смысл его постепенно забывался, отмирал вместе с необходимостью непосредственного отображения «мысленного мира». Не случайно на рубеже XV и XVI вв. возник новый литературный жанр толкований на аллегорические иконы, появились попытки унифицировать бессистемные собрания «образцов», на основе которых сложились и получили широкое распространение основные редакции иконописных подлинников.

Возможно, Геннадий понимал, что как «еретическая» икона из Новгорода, так и аллегорическая композиция из Пскова не были созданием еретиков. Однако такие детали, как неуместная подпись на клейме новгородской иконы и распятый серафим на иконе из Пскова, давали серьезные основания представить оба изображения как еретические. Клеймо иконы из Преображенской церкви Геннадий причислил к еретическим «бесчинствам». Не известно, как он оценил новшества псковских иконописцев. Но важно отметить другое. Оба раза, в 1488 и в 1495 гг., Геннадий, предвосхитив высказывания Максима Грека, Ивана Висковатого и Зиновия Отенского, выступил за сохранение чистоты древних традиций и принципов иконописного искусства, против аллегоризма и схоластических умствований, справедливо опасаясь, что они могут послужить поводом для кривотолков и возникновения новых сомнений.

⁸⁶ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 254. Иосиф Волоцкий сообщает, что стригольников «в темницу ввергоша даже до конца живота их» (*Иосиф Волоцкий. Просветитель*. Казань, 1904, с. 542).

⁸⁷ В послании собору епископов (октябрь 1490 г.) Геннадий упоминает о стригольнике чернце Захаре (*Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч.*, с. 380). Захар, удалившийся в Москву, примкнул к жидовствующим и вместе с ними был обвинен на соборе 1490 г. Среди пунктов приговора фигурируют обвинения в том, что некоторые из еретиков «Иисуса Христа Сыном божим не звали» и «въскресению Христову и его святому възнесеню не веруют» (там же, с. 383).

⁸⁸ Стоглав. СПб., 1863, с. 151.

⁸⁹ Там же.