

МАКСИМ ГРЕК



Жина
Синицына



ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Annotation

Судьба преподобного Максима Грека удивительна — покинув в юные годы родную Грецию, он знакомился в Италии с идеями Ренессанса, монашествовал на Святой горе Афон и много лет прожил в России, внося неоценимый вклад в ее культуру. Будучи человеком эпохи Возрождения, он преуспел в самых разных областях — филологии и богословии, переводе священных текстов и злободневной публицистике. Участие в церковно-политической борьбе в Московском государстве обрекло его на многолетнее заточение в монастыре. Его сочинения оказали немалое влияние на современников и потомков. Через четыре века после кончины, на Поместном Соборе 1988 года, Максим Грек был канонизирован. Его первая биография, созданная известным специалистом по русской словесности XVI века Н. В. Сеницыной, соединяет жизнеописание преподобного с обстоятельным анализом его произведений. Книга предназначена всем, кто интересуется историей и культурой допетровской Руси.

- [Нина Сеницына](#)
 -
 - [ПРОЛОГ](#)
 - [Глава первая](#)
 -
 - [Родители и образование](#)
 - [О гипотезе Ильи Денисова](#)
 - [Глава вторая](#)
 -
 - [Флоренция: гуманизм](#)
 - [Флоренция: аскетизм](#)
 - [Замок Мирандола и монастырь СанМарко](#)
 - [Венеция и удаление на Афон](#)
 - [Глава третья](#)
 -
 - [Монастырская жизнь](#)
 - [Труды: поэтическое творчество](#)
 - [На пути к новому служению](#)
 - [Глава четвертая](#)



- [КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ](#)
- [INFO](#)

- [notes](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)

- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)

- [comments](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)

- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)

- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)

- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)

- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)

- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)

- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)

- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)

- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)

- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)

- [357](#)
 - [358](#)
 - [359](#)
 - [360](#)
 - [361](#)
 - [362](#)
 - [363](#)
 - [364](#)
 - [365](#)
 - [366](#)
 - [367](#)
 - [368](#)
 - [369](#)
 - [370](#)
 - [371](#)
 - [372](#)
 - [373](#)
 - [374](#)
 - [375](#)
 - [376](#)
 - [377](#)
 - [378](#)
 - [379](#)
 - [380](#)
 - [381](#)
 - [382](#)
-

ЖИЗНЬ®
ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ
ЛЮДЕЙ

Серия биографий

Основана в 1890 году
Ф. Павленковым
и продолжена в 1933 году
М. Горьким



ВЫПУСК

1362

(1162)

Нина Сеницына

МАКСИМ ГРЕК



МОСКВА
МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ

*

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«КУЛЬТУРА РОССИИ»*

© Сеницына Н. В., 2008

© Издательство АО «Молодая гвардия»,
художественное оформление, 2008

ПРОЛОГ

29 мая 1453 года, при взятии Константинополя войсками турецкого султана Мехмеда II, погиб последний византийский император Константин XI Палеолог. Но в сознании народа, не желавшего мириться с разрушением некогда великой Восточно-Римской (Византийской) империи, жила легенда о том, что василевс не умер, а окаменел. Он оживет и воскреснет, когда Святая София вновь станет православным храмом. Вернется и священник, чтобы завершить службу в Святой Софии, прерванную во время штурма города.

Рассказывали и по-другому. Голову царя будто бы принесли Мехмеду, когда с площади у Великой Церкви (так называли Святую Софию), где собрались патриархи, весь клир и множество народа, он направлялся к царскому дворцу. Увидев голову и обрадовавшись, завоеватель призвал всех бояр и стратегов, спросил — да скажут они всю правду! — царёва ли это голова. Те подтвердили, охваченные страхом. Султан поцеловал голову и послал патриарху, чтобы тот сохранил ее, украсив золотом и серебром. Патриарх поместил главу в серебряный позолоченный ковчежец и спрятал под престолом Великой Церкви. Не все верили, что тело царя досталось врагам. Говорили, что его похитили в ту же ночь остававшиеся с ним у Золотых ворот, переправили в Галату и похоронили^[1].

Мы не знаем, слышал ли наш герой эти легенды. Но известно, что своим русским слушателям он передавал другие предания — о судьбе греческих книг после падения Царьграда, о их спасении усилиями императора и патриарха. Об этом рассказал князь Андрей Курбский.

Греческие книги — античные и христианские — были в России источником мудрости. К древним обращались тогда, когда вставали вопросы, на которые не было ответа здесь и сейчас. Но древние — и христианские Отцы Церкви, и античные мудрецы — казалось, знали больше, владели тем знанием, которое потом было утрачено. Поиски древних книг, их перевод, обращение к авторитету Античности — одна из составляющих европейской культуры в эпоху Возрождения.

Курбский, живя в Литве после бегства из России в 1564 году, написал так^[2]: «В книгах и книжных занятиях я находил утешение от бед и скорбей мира. Постигая разум древних мужей, я прочитал и изучил «Физику» Аристотеля, десять книг его «Этики», а также часто обращался к родным мне священным писаниям, по которым мои праотцы воспитывали свои

души. Вникая в них, я часто вспоминал о преподобном Максиме, новом Исповеднике, потому что некогда случилось мне с ним беседовать. И я спросил его о книгах учителей наших восточных: все ли они переведены с греческого языка на наш словенский язык и где они сохранились — у сербов ли, или у болгар, или у других славянских народов? Он же отвечал, что не переведены не только на словенский, но и на латинский язык долго не было дозволено их перевести. Римляне^[1] очень хотели их перевести, много просьб обращали к греческим царям, но они запрещали: «Не знаю, — добавил Максим, — почему они так делали»^[3]. А когда Константинов град был окружен безбожными турками и последний царь Константин понял, что большая и нестерпимая беда предстоит граду, он ополчился против турок с воинством, обороняя стены столицы, пока не погиб. А свою царицу с казной и царской книгохранительницей отправил по Белому морю на кораблях на Родос и в Венецию. И потом — по грехам христианским — Константинов град Божиим праведным судом был передан под власть безбожных турок... и великое святилище Божией мудрости, Святая София была осквернена, и повергнут великий алтарь, и патриарх Анастасий^[4], пресвитеры и клирики изгнаны из церкви, взяты в плен и в рабство. Но потом патриарх с пресвитерами и диаконами совершил побег из плена в Венецию и вынес с собой церковную библиотеку. Венецианцы же, увидев в своих руках то, чего они давно желали, оставили все другие дела, принялись единодушно за книги учителей восточных Церквей и поручили перевод двум пресвитерам Святой Софии и Петру архидакону, мужам искусным не только в Священном писании, но и в светских науках, и к ним приставили своих премудрых ученых, и перевели книги всех учителей наших восточных, сколько их нашли, на латинский язык. Переводы отдали для напечатания, размножили большим тиражом и послали их продавать не только в Италии, но и в других западных странах для воспитания, исправления и обучения христианских народов. Все это мне поведал Максим, я слышал от превозлюбленного учителя моего, из его преподобных уст. И приехав сюда из моего отечества, я стал учиться латинскому языку, чтобы перевести на свой язык то, что еще не преложено, потому что чужие наслаждаются трудами наших учителей, а мы таем гладом духовным, на свое взирая».

Так рассказывал Курбский. Таков был его стиль. Таков был стиль эпохи.

Курбский продолжил и дополнил рассказ Максима Грека. Он сообщил о дальнейших переводах, теперь уже «на наш язык словенский»; на него

переведена немалая часть греческих книг, притом «без всякие цены, даром». «Одни переведены Максимом философом и его учеником Селиваном, другие — мною многогрешным, с моими помощниками, искусными учеными мужами». Имелись в виду переводы Бесед святителя Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и Иоанна, переведенные в 1524 году Максимом Греком и его учеником, троицким монахом Селиваном.

Курбский включил не только своего учителя, но и — без ложной скромности — самого себя в длительную традицию передачи знания, учености (*translatio studii*). В истории мировой культуры передача, традиция, трансляция, перевод играют не меньшую роль, чем новация и новаторы. Только их сосуществование обеспечивает полноценное развитие культуры. Переводы являются показателем активности национальной культуры, а не ее пассивности^[5].

Максим Грек был не только причастен к этой трансляции, точнее, к обоим направлениям в истории культуры. Он сам, в реальности своей жизненной судьбы, повторил путь греческих книг его рассказа; к тому же собственная Одиссея рассказчика дополнила и изменила вектор движения, расширила его ареал. Из Греции, своей родины, он сначала отправился на запад, в итальянские города. В частности, он трудился в Венеции, упомянутой у Курбского. Здесь знаменитый итальянский печатник Альд Мануций издал в 90-х годах XV века и в начале XVI века большое количество греческих книг, а будущий Максим Грек (тогда он носил еще мирское имя) сотрудничал с ним. Ходили ли здесь какие-то легенды о происхождении издаваемых книг, об императорской и патриаршей библиотеках как их источнике? Или же легенды, записанные Курбским со слов Максима Грека, возникли на славянской либо русской почве? Насколько точно передал Курбский рассказ учителя, не допустил ли он сознательных искажений либо просто ошибок восприятия? Сам ли он создал другую версию рассказа, усилив ее антилатинскую направленность (по его словам, «латиняне» после перевода сожгли греческие оригиналы)?^[6] Ответа на эти вопросы пока нет, но, возможно, будущие исследования ученых раскроют загадки происхождения рассказов и легенд о путях греческих книг, притом в разных вариантах.

Дальнейшая судьба рассказчика этих легенд неординарна. Он покинул ренессансную Италию и удалился на Афон первый поворот вектора. Богатейшие книжные сокровищницы святогорских монастырей давали тогда больше возможностей для изучения древних книг, чем европейские города и университеты. Здесь сохранялась и жила та древность, к

овладению которой так стремились итальянские гуманисты. Но в 1516 году произошел новый поворот вектора — резко на север. Афонские власти направили брата Максима в Москву в качестве переводчика, и он стал «гиперборейцем из Эллады», как сам иронически определит себя в одном из московских писем позднего периода (1552 года) своему другу-соотечественнику^[7].

В Москве он переводил с греческого творения Святых Отцов и светские произведения, писал собственные сочинения, служил делу духовного просвещения. В Послании великому князю по поводу завершения одного из самых крупных своих переводов — Толковой Псалтыри (1522 год) он упомянул «греческие книги», которые находились в московской царской книгохранильнице и оставались там без всякой пользы, служа лишь пищей для моли. Уже здесь автор Послания не остановился перед тем, чтобы высказать правителю некоторый упрек^[8].

Зная по своему европейскому опыту значение древних книг и тот огромный интерес к ним, который тогда существовал, Максим Грек не мог не заняться поисками их в Москве. В Послании очень кратко сказано о греческих книгах — автор имел в виду лишь рукописи Толковой Псалтыри, избранной для перевода. Но составители одной из первых его биографий конца XVI века («Сказание о Максиме иноке святогорце Ватопедьския обители») расцвели краткое упоминание красноречивыми подробностями и начали жизнеописание Максима Святогорца рассказом о том, как «православный и вся Руския земли государь великий князь Василий отверз царские сокровища великих князей, своих прародителей, и обрел в некоторых палатах бесчисленное множество греческих книг, которых словенские люди не разумели». Далее говорится о поисках переводчика, сообщены краткие сведения о нем, а затем следует рассказ о том, как Василий Иванович, призвав инок Максима, вводит его в свою царскую книгохранильницу и показывает ему «бесчисленное множество греческих книг», а инок стоит «в многоразмышленном удивлении» по поводу такого бесчисленного трудолюбивого собрания и с клятвой изрекает перед благочестивым государем, что и у греков не сподобился видеть «толикое множество книг»^[9].

Далее излагается версия о судьбе греческих книг, известная из Предисловия Курбского, но уже во втором варианте, с версией о сожжении книг латинянами. Некоторые «благочестивые люди», чтобы спасти «светило греческое православие», увезли «множественное множество греческих книг» морем из Константинополя в Рим (здесь это собирательное

обозначение католического мира), а «тщеславные латинские люди», переведя книги, «сожгли огнем» греческие оригиналы. Поэтому и окончательно оскудела у греков философия, и «великая скудость книжная» охватила Греческую землю после турецкого завоевания. Так завершает, по «Сказанию», свой рассказ Максим Грек и повторяет: «А я, государь Василие самодержче, никогда не видел толико греческого любомудрия, как ваше царское рачительство о божественном сокровище».

Здесь отражен уже новый вариант той теории *translatio studii*, о которой шла речь; теперь конечным итогом движения книг, их хранителем становится Москва, царская библиотека. Следует обратить внимание и на информацию «Сказания» о том, что Максим составил некую опись непереуведенным книгам: «...имена книгам тем явьственно сотворил».

Конечно, сейчас трудно сказать, являются ли эти рассказы полностью плодом художественного вымысла или же основаны на каких-то не дошедших до нас источниках, на устной традиции. Нам еще придется обсуждать вопрос о достоверности поздних свидетельств. Тем не менее «Сказание» стало одним из источников другой легенды — об обширной библиотеке московских государей, чаще называемой «библиотекой Ивана Грозного», где якобы сохранились в большом количестве ценнейшие древние греческие рукописи. Она время от времени возрождается и в наши дни, будя воображение ценителей книг и искателей сокровищ.

Но оставим легенды. Для воссоздания биографии Максима Грека у нас имеется достаточно источников вполне надежных и информации вполне достоверной. Как сказал поэт:

Вперед, вперед, моя история!
Лицо нас новое зовет.

Нас зовет героическое лицо. Тот же биограф конца XVI века сообщает, что труды Максима Грека, его ученость вызвали зависть и клевету. За ошибки, якобы допущенные при исправлении перевода богослужебных книг (по причине недостаточного знания языка), он был обвинен в ереси, к которой присовокупили другие обвинения («вины»), дважды судим (в 1525 и 1531 годах), провел в заточении 22 года. Нужна была немалая сила духа, чтобы, оставаясь под церковным отлучением, без причастия, в «затворе», писать послания разным лицам, настаивая на своей правоте, доказывать свою невиновность и несправедливость осуждения с помощью филологических аргументов, рассуждений о тонкостях языка (например, о

смысле греческих омонимов^[2]), о правильности использованных терминов. Одновременно узник продолжал свои обличения и писал новые сочинения, духовно-нравственные «Слова» о свободе воли, об ответственности человека за свои земные дела, об аскетических нормах жизни, о справедливых правителях и их мудрых советниках.

Нас зовет героическое лицо... Это не героизм мгновенного порыва, славного подвига, вспышки чувства, но непрекращавшееся подвижническое служение — служение Слову, верность делу и долгу вопреки темницам, «юзам», зависти и клевете, убежденность в собственной правоте и утверждение себя в терпении. Чтобы на этом стоять, нужен был фундамент очень прочный.

Глава первая
ГРЕЧЕСКИЙ ГОРОД АРТА

Пора идти, дорога не мала.

Данте. Божественная комедия.

«Ад», IV, 22

Родители и образование

«Максимово Греково рождение от града Арты, от отца Мануила и матери Ирины, христиан, греков, философов. А от Арты града до Царствующего града восемнадцать дней пути и еще полдня, столько же и до Иерусалима. На одинаковом расстоянии от Царьграда и от Иерусалима находится Арта». Эта заметка сохранилась в рукописи, написанной в конце XVI века, уже после смерти Максима Грека. Рукопись происходит из Троице-Сергиева монастыря, где монах находился в последние годы жизни^{10}. Запись основана либо на устойчивой монастырской традиции (письменной или скорее устной), сохранявшейся его сотрудниками, помощниками и почитателями, либо даже запись восходит к каким-то его собственным заметкам — не задумывал ли он автобиографию? Запись еще не была известна составителям первой редакции его биографии в конце XVI века («Сказание о Максиме иноке святогорце Ватопедьския обители»): «Рождение же его не вем (то есть не знаю. — Н. С.) коего града», но вторая редакция уже включает ее^{11}.

Сведений о дате рождения нет, она вычислена на основе косвенных свидетельств — около 1470 года^{12}.

В биографическом «Предисловии» — «Сказании» черного диакона Исаяи Каменчанина (около 1591 года) — Максим назван «сыном воеводским»^{13}. Источник информации неизвестен. Если она соответствует действительности, то вполне допустимо, что его отец мог принимать участие в обороне Константинополя. Он принадлежал к знатному роду Триволисов.

И это все, или почти все, что нам известно о начале биографии, о ранних годах будущего Максима Грека — имена его родителей (Мануил и Ирина), их образованность (они названы «философами») и место рождения — город Арта, на северозападе Греции, в Эпире, на границе с Албанией, близ побережья Адриатики. Некогда Арта под именем Амбракии была столицей легендарного эпирского царя Пирра, а в 1204–1337 годах являлась столицей независимого Эпирского деспотата (княжества). В 1449 году Арта была захвачена турками. Сегодня это небольшой греческий город, окруженный апельсиновыми и оливковыми рощами. О давних временах здесь напоминают знаменитый мост (по преданию, для большей прочности строитель замуровал в него свою жену), старинные церкви Утешительницы и Святой Феодоры — покровительницы города.

В историю русской культуры наш герой вошел со своим монашеским именем Максим, полученным при пострижении в афонском монастыре Ватопед, а прозвище Грек дали ему его русские современники. Но до этого нам еще далеко — он прибудет в Москву в 1518 году вместе с митрополитом Кизическим Григорием, посланцем константинопольского патриарха Феолипта. Мирское, светское имя в русских источниках никогда не называлось, но стало известно из западноевропейских в 1943 году — Михаил Триволис.

В автобиографической заметке, процитированной в начале, местоположение Арты далеко не случайно соотнесено с двумя священными центрами того времени — Царырадом и Иерусалимом. Указываются, называются не просто географические параметры, но своего рода духовная система координат, задано духовное измерение личности. Стремление к обозначению своего места в пространстве, к идентификации было свойственно Максиму Греку — может быть, отчасти потому, что ему пришлось много ездить, путешествовать, притом на очень большие расстояния. Мы еще не раз встретимся с проявляемым им интересом к географии. Сохранилась еще одна его идентификация, на этот раз в пространстве одновременно реальном и мифологическом. Уже упоминалось его греческое письмо 1552 года, отправленное из Москвы некоему Макробию; оно сравнительно недавно обнаружено в Венском государственном архиве. Письмо содержит его «героико-элегические стихи, побуждающие к покаянию», а в пространной подписи с обозначением даты и адреса автора письма он пишет о себе: «Максим, который некогда был жителем Эллады, а ныне стал гиперборейцем»^{14}.

Стоит отметить, что Москва названа в записи градом «святейшей России» — это одно из ранних употреблений термина «Святая Русь», притом в превосходной степени. Интересно отметить, что «Россия» названа «Гипербореей», «страной гипербореев» в акте Константинопольского Собора 1593 года об основании Московского патриархата. Значит, обозначение России этим термином сохранялось в традиции византийских географических представлений, в «образе мира».

Образ «гиперборейца» восходит к греческой мифологии, к представлениям о расположенных где-то далеко на севере Рифейских горах, с которых дует холодный ветер борей, и о таинственной стране, в которой живут гипербореи — любимцы Аполлона. О Гиперборейских горах писал Птолемей, но уже Страбон высказывал сомнения в подлинности подобного рода сообщений о гипербореях и их родине. Максим Грек мог встретить упоминание о «гиперборейцах» в «Географии»

Страбона, рукопись которой он переписывал в Италии^{15}. Запомнившийся образ был использован много лет спустя в подписи-шутке, исполненной иронии и печали, но также, может быть, и некоторой гордости — ведь Михаилу-Максиму довелось в реальности жизненного пути проникнуть физически ощутимо в пространство древней легенды и провести в нем не один десяток лет. Так что «гипербореи» появились в русской литературе задолго до Серебряного века.

О жизни будущего Максима Грека в Элладе, о его юношеских годах можно сказать немного. Принадлежа к образованной семье, он получил образование на родине, а в Италию отправился для его пополнения. Ведь родители его названы «философами» — не только отец Мануил, но и мать Ирина (история Византии знает немало образованных женщин). Слово «философия» в византийской славянской и русской письменности, по определению Е. Э. Гранстрем, означало не только «знание», «образование» («любовь к мудрости, размышление, поиски знания или стремление к знанию, цивилизацию вообще»), но также и практическую мораль; слово «философ» означало мудреца, наставника в делах совести и просто образованного человека. В византийскую эпоху (а возможно, и несколько ранее) значение слова «философ» как «образованный человек» приобретает новый оттенок — философ есть человек, получивший образование, прошедший известную выучку, школу^{16}.

По свидетельству монаха Троице-Сергиева монастыря Нила Курлятева, которого Максим Грек обучал греческому языку, «старец Максим родом грек» был «научен философии» еще у себя на родине («в своем языке»), где овладел также и латинским языком («по-римски») ^{17}. То же писал и уже упоминавшийся Исайя Каменчанин (около 1591 года): «Максим, сын воеводский, родом грек, философ, святогорец... учился благочестивму богословию и священной философии в своем земли в Грекох, а по латине во Италии велицей» ^{18}. Здесь нет противоречия со свидетельством Нила; в Италии наш герой, несомненно, совершенствовал свою латынь и продолжал образование. Другой биограф, воспользовавшийся информацией Исайи, а также знавший сочинение Максима Грека о Флоренции и Савонароле, утверждал, что Максим учился «во своем отечестве... в Палестине^[3] и во Италии и во прекраснейшем и предобрейшем граде Флорентии» ^{19}.

Автор уже упомянутого «Сказания о Максиме иноке святогорце...», вложивший в уста своего героя обращенную к великому князю речь о Москве как вместилище «множества» греческих книг и о сожжении их

«латинянами», не знал информации Нила и Исаяи об обучении его у себя на родине и писал: «Учения философии прия в западных странах». Этот автор последовательно проводил мысль о «трансляции» и писал об окончательном оскудении у греков философии после вывоза книг из Греции и последующего их сожжения, о «великой скудости на мужей-философов», которая охватила Греческую землю после турецкого завоевания. Этой идее автор подчинил и речь Максима инока к великому князю: «Из Греческой земли в западные страны от младых ногтей отправился на учение, потому что не обрел в Греческой стране философского учения по причине великой скудости книжной»^[20]. Здесь выражено скорее мнение книжника конца XVI века, нежели самого Максима Грека. В одном из своих сочинений он писал, что, пребывая в Италии, он овладевал «эллинскими учениями», но впоследствии был вынужден отречься от их «гнилых басен»^[21].

Новые данные о целях отъезда греческого юноши из Арты и других обстоятельствах его жизни итальянского и афонского периодов, как и его светское имя, стали известны благодаря разысканиям русского эмигрантского историка Ильи Денисова, результаты которых были опубликованы в 1943 году, в разгар Второй мировой войны. Он обнаружил в западноевропейских источниках некоего грека Михаила Триволиса, жившего в Италии и состоявшего в переписке со своими соотечественниками, сотрудничавшими с итальянскими гуманистами, а в афонских источниках — монаха Максима Триволиса, и сделал вывод о тождестве этих лиц с Максимом Греком, известным по многочисленным и разнообразным русским источникам^[22].

О гипотезе Ильи Денисова

Уважаемый читатель, я открою тебе свои долгие сомнения по поводу убедительности аргументов И. Денисова, правомерности его гипотезы в целом и ее отдельных составных частей. Слишком многосоставной и разноплановой казалась паутина наблюдений автора, слишком длинна цепь доказательств, слишком сложна конструкция, слишком смелыми выглядели некоторые фактические сближения и логические ходы. А главное — слишком ответственные выводы в оценке личности Максима Грека следовали бы за принятием этой гипотезы. Но вместе с тем так удивительны были постоянно возникающие сцепления отдельных вроде бы разрозненных фактов из греческих, русских, латинских источников, единство их географического и культурного ареала. Отдельные частные совпадения могли быть случайными, но их повторяемость, комплексность указывали на наличие какой-то закономерности, скрытого внутреннего смысла. Как в детективе, мелкие детали и намеки присоединялись друг к другу, убедительно стыковывались, складывались в стройную картину. Случайные обмолвки открывали скрытые пружины, потаенные ходы мысли.

Сомнения преодолевались постепенно и медленно, главным образом в ходе подготовки к изданию сочинений этого автора, которая не позволяла оставить без внимания ни одну деталь. В отечественной и зарубежной науке появлялись новые публикации, делались новые открытия, их поток не прекращался в период более полувека после выхода книги И. Денисова. Все это давало новые доказательства, прямые и косвенные. Новые звенья подстраивались к прежним, но иногда заставляли и отказываться от некоторых выводов. При посещении Флоренции в 2004 году мне удалось познакомиться с источником, который остался неизвестным И. Денисову, что позволило существенно скорректировать одну важную составную часть его гипотезы — о вступлении Михаила в 1502 году в монастырь Святого Марка во Флоренции.

Итогом этих долгих трудов и размышлений явилась уверенность в том, что пребывание Михаила-Максима Триволиса в Италии и на Афоне может быть описано гораздо более полно и несколько иначе, чем в книге И. Денисова. Но прежде попытаемся реконструировать пройденный Денисовым исследовательский путь, восстановить его ходы и звенья, то есть проверить его гипотезу на прочность.

Может быть, последовательность его разысканий и открытий была несколько иной, но логика доказательств выглядит следующим образом. Исходным пунктом следует признать сообщение Андрея Курбского об обучении Максима Грека у Иоанна Ласкариса. Без этого звена гипотеза Денисова вообще едва ли была бы возможна. Ласкарис принадлежал к плеяде греческих ученых, сотрудничавших с итальянскими гуманистами второй половины XV века, прежде всего с кругом Лоренцо Медичи, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, и пользовался в этом кругу большим авторитетом. Мы более подробно познакомимся с ним в следующей главе. Курбский связал имя Иоанна Ласкариса с именем Максима Грека в «Истории о осьмом Соборе» (то есть Ферраро-Флорентийском Соборе 1438–1439 годов). О некоторых фактах работы Собора (в частности, касающихся митрополита Марка Эфесского), как сообщил Курбский, он «слышал от преподобного Максима Грека, ученика славного Иоанна Ласкиря, учась у него в Париже философии»^[23]. Курбский ошибся, говоря о Париже (обучение происходило во Флоренции), и причину этой ошибки мы объясним в следующей главе.

Следующим звеном поисков и находок было обнаружение в западноевропейских источниках, исходящих из круга Иоанна Ласкариса, греческого писца Михаила Триволиса и идентификация его почерка с почерком Максима Грека в греческой рукописи, написанной уже в России, в Твери в 1540 году. Идентификация личности путем идентификации почерка — самый смелый и, на мой взгляд, решающий ход в разысканиях И. Денисова.

В греческой рукописи «Геопоники», содержащей античный сельскохозяйственный трактат (она хранится в Парижской национальной библиотеке), имеется запись о том, что она переписана «Михаилом для Ласкариса»^[24]. Денисов не сомневался в том, что владелец рукописи, для которого она переписана, — Иоанн Ласкарис. Что касается «Михаила», то Денисов нашел в Ватиканской библиотеке два письма, написанные тем же почерком, что и парижская рукопись «Геопоники». Письма имеют собственноручную подпись автора — тоже «Михаила», но уже с фамилией «Михаил Триволис». Так в кругу Иоанна Ласкариса был обнаружен Михаил Триволис. Эти письма Михаил отправил в Венецию Сципиону Картеромаху (Фортегерри), в то время ближайшему сотруднику знаменитого печатника Альда Мануция (Денисов датировал письма 1504 годом, но более приемлема их датировка 1503 годом)^[25]. А из русского источника, из сочинения самого Максима Грека известно о его работе у

Альда («к нему часто хаживал книжным делом»)^{26}.

Почерк парижского и ватиканского автографов Михаила

Триволиса был отождествлен И. Денисовым с почерком греческой Псалтыри, хранящейся в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. В ней имеется запись-колофон почерком основного писца о том, что рукопись написана Максимом Греком в Твери в 1540 году по заказу Вениамина, ризничего тверского епископа Акакия^{27}. Позже Б. Л. Фонкич обнаружил еще одну греческую рукопись — Апостол, переписанный Максимом Греком, как и Псалтырь, уже в России. В отличие от Псалтыри Апостол не имеет записи-колофона с именем писца и датой; писец был определен по почерку, при этом учитывались и наблюдения И. Денисова относительно парижской рукописи^{28}.

Идентификация почерков писцов (греческих, латинских, русских) развилась как самостоятельная дисциплина позже — в 50—70-х годах XX века. Денисов был одним из пионеров в этой области, и ему удалось сделать большое научное открытие — идентификацию личности путем идентификации почерка, открытие, повлекшее за собой ряд других, и притом не только в сфере палеографии и кодикологии.

Смелость Денисова заслуживает особой оценки еще и потому, что случай был вдвойне сложным. Во-первых, рукописи (парижская и тверская) разделены периодом в несколько десятилетий, и почерк мог претерпеть изменения; во-вторых, автографы принадлежали к разным жанрам: повествовательному (парижский, тверской) и эпистолярному (ватиканский), что могло влиять на избранный писцом стиль письма и затруднять идентификацию. К тому же почерк тверской Псалтыри был известен Денисову лишь по воспроизведению в альбоме 1880 года^{29}. Последовательного и полного анализа почерка автор не дал, ограничившись отдельными, наиболее показательными, примерами, и основывался скорее на интуиции. Тем не менее его идентификации не только не были оспорены, но, напротив, явились основой для новых открытий, сделанных уже позже другими исследователями.

Комплекс рукописей, переписанных Михаилом Триволисом, был выявлен — тоже путем отождествлений по почерку — в 1981–1998 годах при составлении трехтомного каталога почерков греческих писцов XIV–XVI веков^{30}. Его авторы, крупные знатоки в этой области, не только не сомневались в верности идентификаций Денисова, но на их основе, а также учитывая наблюдения Б. Л. Фонкича, выявили еще ряд рукописей, написанных тем же почерком.

Установление автографов и отождествление по почерку были хотя и основным (решающим), но далеко не единственным аргументом Денисова. Он обнаружил и другие письма Михаила Триволиса к лицам того же круга (Иоанна Ласкариса — Альда Мануция) уже не в автографах, а в копиях. Вся эта информация находит аналогию в русских сочинениях Максима Грека первого периода его пребывания в России, до судов (1518–1525), когда он нередко вспоминал свое итальянское прошлое.

Следует кратко упомянуть еще об одной группе памятников и — соответственно — еще об одном звене, а именно о памятниках афонского происхождения, автором которых назван уже Максим Триволис (или лишь по имени — «монах Максим»), Это эпитафии и литургические сочинения («Канон святому Иоанну Крестителю»). Их автором, по мнению Денисова, был все тот же Михаил Триволис, но уже с монашеским именем. Впрочем, некоторые догадки о тождестве этого лица с Максимом Греком русских источников высказывались еще в начале XX века, но Денисов объединил их в стройную систему и добавил новые факты.

В рассказе о новых данных относительно жизни Михаила Триволиса в Италии и на Афоне, выявленных И. Денисовым, мы забежали вперед; но это понадобилось для того, чтобы изложить основные аргументы, предложенные Денисовым для доказательства его гипотезы. В ней были также и новые факты, касающиеся жизни Максима Грека еще на родине, в Греции. Это не только его мирское имя — оказывается, Михаил Триволис участвовал в выборах в Большой совет острова Корфу в 1490–1491 годах, но не был избран, притом со счетом весьма неблагоприятным (20 голосов «за» и 73 «против»). Эта информация содержится в протоколах выборов, сохранившихся в копиях XVII века^[31]. Она показывает, что молодой человек имел политические амбиции, рассчитывал на политическое поприще, высокое общественное положение. Но тут представился случай, предопределивший ему совсем другое будущее.

Еще один установленный Денисовым факт относится к дате и обстоятельствам отъезда Михаила из Арты. В 1491–1492 годах город посетил Иоанн Ласкарис в ходе своей поездки в Грецию за древними рукописями по поручению Лоренцо Медичи. Это был известный греческий ученый, сотрудничавший с итальянскими гуманистами круга Лоренцо. С ним мы еще встретимся не раз. И. Денисов обратил внимание на то, что среди рукописей, привезенных им во Флоренцию, 14 манускриптов были приобретены у Димитрия Триволиса. Вполне естественно было предположить, что он принадлежал к тому же семейству Триволисов, что и Михаил. Его представители появляются в источниках с XIV века, притом

даже в контактах с императорской фамилией. По упоминаниям в источниках и по подсчетам оказывалось, что Димитрий был, бесспорно, старше Михаила, и Денисов предположил, что первый приходился дядей нашему герою.

Димитрий Триволис — лицо известное. Писец-каллиграф, что было тогда весьма почетной профессией, он имел собственную хорошую библиотеку, его считали библиофилом. Вероятно, Ласкарис знал о нем заранее и не случайно посетил Арту; ознакомившись с библиотекой Димитрия, он изъявил желание приобрести некоторые рукописи. Но Димитрий не пожелал расставаться с манускриптами, и Ласкарису удалось приобрести у него только четыре рукописи. Что касается остальных, то были заказаны их копии, и заказчик заехал за ними на обратном пути; возможно, их копировал племянник Димитрия. Греческий почерк Михаила-Максима с самого начала, с самых ранних известных автографов отличается профессионализмом, высокой степенью отработанности, и вполне естественно полагать, что этим искусством он овладел у себя на родине. Так же естественно, что Ласкарис, как предположил И. Денисов, увез с собой не только рукописи, но и греческого юношу, способности которого разглядеть было совсем нетрудно для опытного ученого, занимавшегося преподаванием. Он открыл способному и любознательному греку перспективы общения с греческими и итальянскими учеными, с греческой диаспорой, с итальянской гуманистической средой, где он мог предложить свои услуги в качестве каллиграфа или преподавателя греческого языка и продолжить образование, совершенствуя знание латыни и расширяя познания в сфере латинской и греческой литературы.

В. С. Иконников в 1915 году предполагал, что первым пунктом пребывания Максима-Михаила в Италии была Венеция, исходя из традиционного пути греков в Италию, где первым пунктом была именно Венеция. Именно так двигалась греческая делегация на Ферраро-Флорентийский Собор в 1438 году. Но наблюдения Денисова основаны на более конкретных фактах, точнее, на фактах, уже непосредственно связанных с биографией нашего героя. Поэтому следует принять точку зрения И. Денисова о дате приезда Михаила в Италию и о первом городе, где началась его карьера. Вероятнее всего, он прибыл во Флоренцию в 1492 году вместе с Иоанном Ласкарисом.

Гипотеза И. Денисова изложена еще не полностью, но далее она относится уже к жизни Максима Грека в Италии, и здесь некоторые ее составные части подвергнутся корректировке, в ряде случаев весьма значительной. Тем не менее значение гипотезы не подлежит сомнению.

Открытия И. Денисова не только позволили более разносторонне и конкретно представить жизнь и труды Михаила Триволиса в Италии; возникли новые возможности в изучении личности и творчества Максима Грека в целом, как и ранее, в 1915 году, после труда В. С. Иконникова «Максим Грек и его время». Наблюдения Иконникова, в особенности касающиеся жизни Максима Грека в Италии, в полной мере были учтены Денисовым, и в значительной степени благодаря им и в сопоставлении с ними были сделаны открытия 1943 года. Однако объем новых материалов и источников далеко еще не был исчерпан, как мы покажем далее.

Глава вторая **ИТАЛИЯ**

*Как в грядущем прошедшее тлеет,
Так в прошедшем грядущее зреет.*

Максимилиан Волошин

Флоренция: гуманизм

«Флоренция — самый прекрасный и нарочитый^[4] из всех городов Италии, которые я видел», — напишет несколько десятилетий спустя в России Михаил Триволис — впрочем, теперь уже Максим Грек^{32}. А видел он много, и сравнивать было с чем.

Вот Милан «Град некий есть в Италии пресветел и многонароден (то есть многолюден), нарицаем Медиолан^[5], изобилует бесчисленными благами, необходимыми для жизни, а в особенности [он славен] мужами мудрыми и благородными, радуется путешественникам. Он первенствует среди прочих городов в стране, нарицаемой Логговардия (Ломбардия. — Я. С.). Игемон того града по-латински наричется дукс, Лодовик именем, нарицанием Морос». Речь идет о Лодовико Моро (Мавре) — мы знаем его по портрету Леонардо да Винчи, написавшего также возлюбленную герцога Чечилию, «Даму с горностаем». Следует обратить внимание на то, что автор различает Италию в целом и северную ее часть, Ломбардию, стремясь к точности своей информации. И в других русских сочинениях он будет обозначать географическое местоположение, рассказывая о событиях из своего прошлого: в странах за Альпийскими и Пиренейскими горами, «до реки Гадир»^{33}. Более кратко он писал о Венеции, точнее, о знаменитом печатнике Альде Мануции. Но это описание было особенно важным, ведь речь шла о печатной книге, а в России в то время еще не было печатного станка^{34}.

Встречаются имена и ряда других городов Италии. Но лишь Флоренции он посвятит особое большое сочинение — «Повесть страшную и достопамятную». Это не был первый восторженный отзыв о Флоренции в русской литературе. Она названа «преименитым и великим градом» в «Хождении Авраамия Суздальского на восьмой собор» (имеется в виду уже упомянутый Ферраро-Флорентийский Собор 1438–1439 годов). Автор видел и описал две религиозные мистерии — «Благовещение» в церкви монастыря Святого Марка и «Вознесение» в церкви другого монастыря. Представление описано как «чюдное», «чюднейшее», «несказанное видение». На языке оригинала текст мистерии не сохранился, известен лишь в изложении русского автора. Он переведен на современный итальянский язык^{35}.

«Повесть» Максима Грека — одно из первых в русской литературе

произведений мемуарного жанра. Итальянские воспоминания и впечатления в его русских сочинениях будут преобразованы афонским духовным опытом, очищены и кристаллизованы им, но они сохраняют свидетельства его интересов и устремлений в Италии, притяжений и отталкиваний, покажут круг общения. В сочетании с западноевропейскими известиями они позволяют воссоздать абрис его личности итальянского периода.

Флоренция 90-х годов XV века была городом гуманизма и аскетизма, хотя мы больше и лучше знаем ренессансную Флоренцию, которая, по словам Э. Гарэна, считалась одним из самых важных и передовых центров высокой итальянской и европейской культуры. Биограф Максима Грека В. С. Иконников называл это место его пребывания «обителью муз и приютом гуманизма», «вторыми Афинами». Но в эти же годы в процветающем городе, где жили богатейшие купцы и банкиры Европы, где была, по словам того же Иконникова, такая тароватая и просвещенная знать, какой не было ни в одном государстве Италии, активно заявило о себе аскетическое начало, проявившееся в проповедях и практической деятельности доминиканского монаха и приора монастыря СанМарко Джироламо Савонаролы; начав с преобразований в своем монастыре, он вскоре занялся реформаторской деятельностью во всем городе. Э. Гарэн называл направление, к которому принадлежал Савонарола, «правым крылом» культуры эпохи Кватроченто, отмечая вместе с тем, что с ним сближается, например, такой ученый, как А. Бенивьени, знаменитый врач и выдающийся исследователь в области медицины, сочетавший гуманистические штудии с серьезными изысканиями в области патологической анатомии^{36}.

Действительно, между двумя направлениями не было в тот период непроходимой грани. И Михаил Триволис отдаст дань каждому из них. Можно напомнить, что Джованни Пико делла Мирандола и Анджело Полициано, принадлежавшие к числу наиболее значительных участников знаменитой флорентийской Платоновской академии, в последние годы жизни сблизилась с Савонаролой и похоронены рядом в его монастыре (они скончались почти одновременно, в сентябре 1494 года — Полициано, в ноябре — Пико), а племянник Пико, почитавший своего родственника и много сделавший для сохранения и публикации его наследия, имел с этим монастырем семейные связи^{37}. В церкви монастыря созерцательного монашеского ордена камальдулов Санта-Мария дельи Анджели происходили ученые прения, в которых участвовали гуманисты и «лучшие

граждане» Флоренции. Один из них, гуманист Кристофоро Ландино, посвятил их описанию трактат «Диспуты в Камальдоли» (завершен до 1474 года).

Участниками описанных бесед были представителями двух направлений в флорентийском гуманизме — платоновского и аристотелевского. Монах этого ордена Паоло Орландини, вспоминая диспуты позже, в начале XVI века, уподоблял их «ежедневному хлебу», который получала братия его обители^{38}. В этой же церкви происходили публичные выступления, открытые лекции и проповеди Марсилио Фичино, который в декабре 1473 года был рукоположен в священники, а позже (в марте 1488 года) стал каноником флорентийского собора Санта-Мария дель Фьоре. Здесь его лекции и проповеди продолжались, в 1490-е годы они были посвящены комментированию посланий апостола Павла^{39}. Их слушателем мог быть и Михаил Триволис. Заметим, что в те же годы в этом же соборе проповедовал и Савонарола, что опишет в упомянутой «Повести» (уже в Москве) Михаил Триволис — Максим Грек.

В церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции, наряду с изображениями событий и персонажей священной истории, представлены вместе флорентийские гуманисты Марсилио Фичино, Анджело Полициано, Кристофоро Ландино и сотрудничавший с ними соотечественник Михаила Димитрий Халкондил («Византиец»), Это — фрагмент фрески, выполненной художником Доменико Гирландайо в 1486–1490 годах. На фреске в церкви Сант-Амброджо «Шествие со Святыми Дарами» того же времени (1485–1486 годы, художник Козимо Росселли) изображены Фичино, Пико и Полициано^{40}.

А Савонароле нашлось место на одной из фресок в росписи Ватиканского дворца, выполненной Рафаэлем в 1508–1511 годах. Мятельный пророк оказался среди самых значительных представителей настоящей и прошлых эпох, как деятелей Церкви, так и светских лиц (среди них оказался, например, Данте). Как полагают исследователи, помещение сожженного еретика в группе героев веры, произошедшее под влиянием фра Бартоломео и его восторженных рассказов о флорентийском мученике, объясняется связью с Савонаролой многих флорентийских неоплатоников и его несомненным воздействием на духовную и художественную культуру Высокого Возрождения^{41}.

В каждом из направлений — и в гуманизме, и в аскетизме — существовали свои собственные различия, краски и оттенки, определявшие многообразие духовной жизни города. Нашему герою, молодому греку,

прибывшему во вторые Афины из страны первых Афин, предстоял сложный выбор, притом не единственный.

Упомянутая в начале «Повесть» посвящена аскетическому началу, «совершенному иноческому жительству», что обозначено уже в ее названии. Но в ней нашлось место и для описания Парижского университета — настоящей похвалы знанию, просвещению. Описанные в ней события относятся к 1493–1498 годам. Однако первые флорентийские контакты Михаила были в гуманистической среде, в среде греческой диаспоры, куда его ввел учитель и покровитель Иоанн Ласкарис. Они прибыли во Флоренцию, как уже было сказано, летом или осенью 1492 года. Ласкарис привез с Крита еще одного молодого человека, Арсения Апостолиса, предположительно на основе поручения Лоренцо Медичи разыскать и привезти во Флоренцию талантливых молодых людей для переписки рукописей^{42}. Возможно, это поручение некоронованного правителя Флоренции повлияло и на судьбу Михаила Триволиса.

Греческий ученый Иоанн Ласкарис был выдающейся личностью и прожил долгую, богатую событиями жизнь (1445/47— 1534)^{43}. Он родился в Константинополе; в 1453 году, спасаясь от турок, покинул город вместе с отцом, жил на Крите, позже переехал в Италию, в Падуе был учеником Димитрия Халкондила. Ласкарис оказался на волне греческой эмиграции, греческого присутствия в Италии, начавшегося еще с конца XIV века в связи с возрастающей турецкой угрозой. После падения Константинополя оно стало мощным фактором и подспорьем формирования итальянской ренессансной культуры, составной частью которой было возрождение классической древности^{44}. Греческие профессора и другие образованные люди занимались преподаванием, поисками древних текстов, переводами и их изданием. Греческие колонии существовали во Флоренции, Венеции и ряде других городов.

Иоанн Ласкарис, согласно новейшим исследованиям, познакомился в конце 1460-х годов с кардиналом Виссарионом Никейским, который стал его покровителем, а вскоре после смерти Виссариона (12 ноября 1472 года) сам стал считаться покровителем прибывших в Италию греков^{45}. С 1475 года он преподавал во Флоренции, где вел курс греческого языка, имевший немалый успех. С 1490 года находился на службе Медичи, но, получив в 1494 году предложение французского короля Карла VIII, отправился в Париж (упомянутое выше описание Парижского университета сделано, вероятно, с его слов). Он внес большой вклад в историю греческих штудий и ренессансной культуры во Франции. В 1503–1508 годах Ласкарис был

французским послом в Венецианской республике, затем переехал в Рим, где также много сделал для распространения греческой учености, приняв участие в организации Греческой коллегии, предпринятой папой Львом X Медичи. Современники отзывались о нем как о человеке порядочном и рассудительном, весьма уважаемом как за его ум, так и за благородный характер^{46}.

Деятельность Иоанна Ласкариса внесла большой вклад в культуру Флоренции, в историю книгопечатания на греческом языке. Он был профессором и издателем, обогатил книжную сокровищницу города, привез из Греции около 200 рукописей, среди которых были и очень ценные. Так, ими сразу же заинтересовался Марсилио Фичино. Будучи тесно связан с Лоренцо Великолепным, он получил возможность воспользоваться приобретениями его библиотеки. Среди рукописей, полученных от Ласкариса, были до тех пор неизвестные комментарии неоплатоника Прокла (410–485) к «Государству» Платона, и Фичино очень скоро направил некоторые заметки по этому поводу своему другу Ласкарису^{47}.

Медичи, правившие Флоренцией с середины XV века, принадлежали к ряду крупнейших и самых богатых европейских банкиров. Их меценатство создало базу для многих значительных страниц культуры Кватроченто. Эта эпоха обязана им очень многим. Одна из библиотек города, созданная в значительной своей части заботами Лоренцо Великолепного, до сих пор носит его имя — *Laurenziana*. Мне довелось посетить ее и познакомиться с хранящейся в ней в особом ларце подлинной грамотой Флорентийского собора 1439 года (на трех языках — греческом, латинском, церковнославянском), а также с другими рукописями.

Позволю себе сделать отступление от изложения и поделиться с тобой, уважаемый читатель, своими впечатлениями от этого города. Сначала, при перелете Рим — Флоренция, он увиделся сверху, из иллюминатора самолета. Огни города располагались разноцветными группами с неосвещенным темным пространством между ними, как будто над Флоренцией рассыпалось прекрасное ожерелье и мерцающие драгоценные камни легли узорами по черному бархату. Но их расположение не казалось хаотичным или случайным, в нем как будто угадывались порядок и гармония. А днем, при солнечном свете, ощущение было такое, будто ходишь по ожившим страницам читанной когда-то отлично иллюстрированной дорогой книги — ее картинки оживают, делаются трехмерными, и ты узнаешь (или не узнаешь) соборы, дворцы, площади,

поражаясь тому, как далеки от оригинала известные книжные изображения. По улицам города надо ходить рано утром, когда они еще не заполнены туристами, и тогда возникает иллюзия перемещения в пространстве и во времени, реальность трансформируется, совмещая эпохи. Времени было мало. Однажды, когда мы с профессором Флорентийского университета торопились из монастыря СанМарко, где Михаил Триволис слушал проповеди Савонаролы, в библиотеку *Laurenziana*, профессор как бы между прочим бросил, указав на расположенный справа собор: «А вот здесь проповедовал Амвросий Медиоланский» (это IV век). Не останавливаясь, мы поспешили дальше.

А на обратном пути, в кратком вечернем перелете Флоренция — Милан, мне предстала на западе необычная картина, природное явление, своего рода мираж, зрелище, которое раньше видеть не доводилось. Самолет набрал высоту, за иллюминатором было совсем темно, и вдруг слева как будто вдоль линии горизонта вздыбились причудливые вершины, пики совершенно черных гор на ярко-оранжевом, слегка красноватом фоне заходящего солнца. Но это были не горы, а облака, мы летели уже над облаками. А заходящее солнце было не тем привычным круглым светилом — нет, это была широкая оранжевая полоса заката, тянувшаяся, продолжавшаяся очень долго, едва ли не до самого Милана. Было очень трудно поверить, что на оранжевом экране заката действительно вырисовываются облака, черные в ночи; что это не сами горы, не их вздыбленные исполинские пики, а облака, воспроизводящие почти мистически форму гор.

Летевший тем же рейсом греческий профессор заметил, что у них такое можно видеть часто. Но я была из «страны гипербореев», если воспользоваться образом Максима Грека из письма его греческому другу Макробию, и мне такого видеть не доводилось.

Природа Италии для нашего героя была привычной — он ведь оставался в родном Средиземноморье. Иначе будет два с лишним десятилетия спустя, когда его, привыкшего к климату теплему и мягкому, встретят суровые, долгие русские зимы и короткое «северное лето — карикатура южных зим».

Но пока он во Флоренции, обучается у Иоанна Ласкариса. Кафедру флорентийского училища (*Studium*), будущего университета, Ласкарис получил после своего возвращения из Греции и отъезда в Милан Димитрия Халкондила, возглавлявшего ее в период 1475–1492 годов. Во второй половине XV века кафедру, где изучали греческий язык и литературу, последовательно занимали греческие профессора, целая плеяда крупных

ученых: Иоанн Аргиропул (1456–1471), Андроник Калист (1471–1475) и Димитрий Халкондил, непосредственный предшественник Иоанна Ласкариса. Халкондил родился в 1424 году в старинной знатной афинской семье, прибыл в Рим в 1447 году, был профессором в Падуе (1463–1471), в 1475 году был приглашен Лоренцо Медичи во Флоренцию, а в 1491 году отправился в Милан, где продолжил преподавание и издательскую деятельность. Там он, в частности, издал в 1499 году византийскую лексикографическую энциклопедию «Суда», которую Максиму Греку предстояло переводить в Москве на церковнославянский язык. Заслуги Халкондила в истории флорентийской гуманистической культуры были оценены современниками столь высоко, что на уже упомянутой фреске в соборе Санта-Мария Новелла художник Гирландайо изобразил его в группе самых выдающихся представителей этой культуры. Среди учеников Димитрия Халкондила были Пико делла Мирандола, будущий папа Лев X Медичи, английский ученый Линакр и ряд других^{48}.

Именно на этой кафедре, обладавшей такими славными традициями, обучался у Ласкариса Михаил Триволис. Обучение оставило заметный след в его жизни, он сохранял память о своем учителе и рассказывал о нем (в Москве или у Троицы) своему младшему современнику Андрею Курбскому, который, в свою очередь, сохранил для нас столь драгоценное свидетельство.

Программа обучения того времени (*curriculum*) предполагала в течение года чтение, перевод и анализ одного или нескольких греческих авторов. Сохранилась инаугурационная лекция Иоанна Ласкариса, из которой мы узнаем, что в 1492/93 году предметом занятий были Софокл и Фукидид. Забегая вперед заметим, что ссылка на Фукидида встретится и в московском сочинении Максима Грека, где он упомянет о военных подвигах Фемистокла в ходе греко-персидских войн (V век до н. э.). В программу следующего года входили Демосфен и «Греческие эпиграммы»^{49}. Эпиграмма — один из жанров древнегреческой литературы (первоначально надпись на надгробной плите, посвятительной дощечке или статуе, а затем распространенная форма книжной поэзии), постепенно приобретающая все более насмешливый, пародийный, сатирический характер. Но в этом жанре писались и посвящения разным лицам, часто панегирического содержания. Позже, в афонский период, Максим Триволис использует этот жанр, написав несколько эпиграмм почившим патриархам. И сам Ласкарис написал ряд эпиграмм, которые позже, в 1527 году, были изданы его сыном^{50}.

В деятельности Ласкариса сочетались преподавание, научные исследования и издательская деятельность, и «Греческие эпиграммы», служившие предметом занятий, были напечатаны и изданы в 1494 году под названием «Греческая антология». Она была издана в той форме, которая сохранилась в рукописи Максима Планудиса 1299 года; его автограф-манускрипт сохранился и находился в библиотеке кардинала Виссариона, но, как отметил современный исследователь, Ласкарис использовал другую рукопись^{51}. Во Флоренции в эти годы появились и другие издания, список которых был составлен Ласкарисом. Среди них — выбранные им пьесы Еврипида «Ипполит», «Медея», «Алкест», «Андромаха»^{52}.

Принимал ли участие в изданиях Ласкариса его ученик? Денисов предполагал, что это возможно, но еще не располагал доказательствами. В настоящее время прямых данных попрежнему нет, но некоторые косвенные свидетельства, введенные в научный оборот позже, подсказывают возможность утвердительного ответа.

Д. М. Буланин обнаружил в двух сочинениях Максима Грека перевод четверостишия Леонида Александрийского из «Греческой антологии» с порицанием волхвов, увлекающихся астрологией:

Волхвы, елицы [которые] смотрите на звездное шествие
Исчезните, суетной премудрости сущие лжи учителя
Вас смельство родило, безумие воспитало
Иже ни свое безчастье можете предъуведети^{53}.

При этом в разных сочинениях представлены две разные версии перевода, имеющие лексические и грамматические различия. С первого взгляда может показаться, что переводчик просто редактирует свою работу, занимаясь поиском более адекватных соответствий. Но можно и иначе объяснить этот феномен, если учесть, что было два издания «Греческой антологии». Издание Ласкариса 1494 года пользовалось такой популярностью, что в 1503 году Альд Мануций в Венеции выпустил новое, притом не повторил механически флорентийское, но сделал ряд изменений и исправлений на основе новых рукописей, привлеченных к изданию^{54}. Исправления вносились в тех случаях, когда исследование выявляло в них чтения, более точно и правильно передававшие первоначальный текст. Эта работа была трудоемкой по объему и сложной по содержанию, так как тексты использовавшихся рукописей разного времени не раз переписывались и имели много разночтений, и выбор требовал от

исследователя и издателя большой эрудиции и опытности. Этот метод коляции (*collatio*), сопоставление текста по нескольким рукописям и выбор варианта для издания, широко применялся в гуманистической филологии того времени, был одним из ее принципов и достижений. Михаил овладел им, о чем будут свидетельствовать его русские сочинения и та тщательность, с которой он трудился в поисках нужного слова, адекватного способа выражения как при переводах, так и в своих собственных сочинениях. Вместе с тем нельзя исключить и влияние византийской литературной традиции (Евстафий Солунский).

Не восходят ли разные версии перевода из Леонида Александрийского к двум разным изданиям, которые он привез с собой в Москву (а сначала, естественно, на Афон)? В таком случае мы видим здесь результаты работы ученого-филолога.

Заманчиво было бы предположить, что Максим Грек сознательно выбрал для двух разных переводов как раз один из тех фрагментов, где в 1503 году делались исправления при подготовке нового издания. С полной определенностью об этом можно будет судить лишь после более широких текстологических сопоставлений. Одного четверостишия, разумеется, недостаточно для столь ответственных суждений, но приведенный пример не единственный — аналогичная картина наблюдается и в другом переводе.

Одним из крупных и значительных переводов Максима Грека в Москве был уже упомянутый византийский лексикон «Суда», и он тоже имел два ранних издания. Одно из них — уже упомянутое издание Халкондила, другое выполнено в 1513 году. Перевод ряда фрагментов Максима Грека тоже имеет разные версии, но здесь данных для сопоставления и исследования несравнимо больше^[55].

Напрашивается предположение, что Михаил Триволис был библиофилом (как и его дядя Димитрий Триволис, по версии Денисова), ценившим не просто книгу, но и разные ее издания. О том, что он привез с собой в Москву «книги греческие», говорится и в его русских сочинениях.

К периоду сотрудничества с Иоанном Ласкарисом, то есть к 1492–1494 годам, относятся, согласно новейшим данным исследователя из Флоренции Д. Сперанци, две рукописи, переписанные Михаилом и использовавшиеся студентами при обучении у Ласкариса. Одна из них — уже известная нам «Геопоника», другая — «География» Страбона. «Геопоника», хранящаяся в Парижской национальной библиотеке, была введена в научный оборот еще И. Денисовым, а «География» — при составлении каталога греческих писцов в 1980—1990-е годы (она находится в Ватиканской библиотеке). Были выявлены и другие рукописи; при этом оказалось, что Михаил

переписывал как античных, так и христианских авторов. Рукопись идиллического поэта Феокрита хранится в Ватиканской библиотеке, Феодорита Кирского, автора «Церковной истории», — в Оксфорде, Иосифа Флавия — также в Ватиканской библиотеке. Позже в Кремоне была обнаружена рукопись, содержащая «Комментарии» Иоанна Филопона к «Первой аналитике» Аристотеля^[56].

Все эти рукописи не имеют записей, которые указывали бы имя писца, время и место их написания. Но успехи в деле идентификации почерков позволили определить принадлежность манускриптов руке того же писца, которую выделил еще Денисов в парижской «Геопонике», тверской Псалтыри и в ряде других рукописей.

Обучение у Ласкариса во Флоренции и возможное сотрудничество с ним в издательском деле были недолгими, так как Ласкарис принял приглашение французского короля Карла VIII и уехал в Париж. Король купил у Андрея Палеолога, племянника последнего византийского императора Константина XI, права на византийское наследство, и авторитетный греческий ученый нужен был ему как в делах политических, в качестве опытного консультанта и переводчика, так и для придания блеска французскому двору. Это событие имело непосредственную тесную связь с начатой французами войной. Французский король, перешедший Альпы 2 сентября 1494 года и взявший Неаполь в феврале 1495 года, имел далекоидущие планы, включавшие поход на Константинополь. О них подробно сообщил в своих мемуарах Филипп де Коммин; он был лицом, весьма близким к королю, выполнял в это время важные дипломатические поручения, и его осведомленность весьма основательна. Он получал информацию о длительности пути на подчиненных Турции территориях, о профранцузских настроениях жителей.

Сожалея о неудачном исходе предприятия, мемуарист писал, что французский поход «мог бы принести много блага и чести христианскому миру, если бы люди поняли, что их вел Господь; ведь Турка, который еще жив^[6] и является самым никудышным человеком в мире, так же легко было бы ниспровергнуть, как и короля Альфонса <...> ^[7] А сколько тысяч христиан готово было восстать — никто и представить себе не может. Ведь от Отранто до Албании всего 60 миль, а от Албании до Константинополя около 18 дней перехода по суше, как мне подсчитали те, кто часто проделывал этот путь; и на этом пути нет ни одной крепости, кроме двух или трех, ибо все остальные разрушены. Там три густонаселенные страны — Албания, Славония и Греция — и их жители постоянно ждали известий

о нашем короле от своих друзей в Венеции и Апулии и сами писали им, ожидая лишь этого мессию, чтобы восстать. От имени короля к ним был послан епископ Дураццо. Албанец, он разговаривал со множеством людей, с детьми и племянниками многих сеньоров и знатных особ этих областей, с родственниками Скандербега, с сыном самого константинопольского императора, с племянниками сеньора Константина, ныне правящего в Монферрате... Все они готовы были встать на сторону короля. Более 500 янычар перешло бы к нему...»^{57}. Молено заметить, что предок упомянутого сеньора Константина, Бонифаций Монферратский, был военным предводителем Четвертого крестового похода.

Филипп де Коммин ошибся, упомянув о переговорах с сыном константинопольского императора. На самом деле это был племянник Константина XI, упомянутый Андрей Палеолог. По договору, подписанному 6 сентября 1494 года, он уступал Карлу VIII свои права на Константинопольскую и Трапезундскую империи и на Сербию в обмен на пенсию (4 300 дукатов в год), земли с доходом в 5 тысяч дукатов и войско в 100 копий. Между прочим, Андрей Палеолог ранее пытался продать свои права и другим европейским правителям^{58}. Дважды посещал он и Москву, чтобы навестить свою сестру, Зою-Софью, супругу московского великого князя Ивана III. Однако летописи ничего не сообщают относительно переговоров Андрея с последним о византийском наследии или по каким-то другим вопросам. Тем не менее едва ли может быть сомнение в том, что такие переговоры (вероятно, неофициальные) имели место. Весьма примечательна дата первого приезда — вскоре после рождения у Софьи сына Василия, в будущем претендента и победителя в борьбе за московский трон (хотя первоначально он не имел каких-либо перспектив). Василий родился 25 марта 1479 года, а бреве папы Сикста IV, рекомендующее Ивану III Андрея Палеолога, направлявшегося в Москву для встречи с сестрой Софьей, великой княгиней, дано 2 октября 1479 года^{59}, когда известие о рождении у Софьи ребенка мужского пола могло уже достигнуть Рима. Русские летописи сообщают в 1480 году (без указания месяца) о приходе Андрея, «шурина» великого князя, сына морейского деспота Фомы^{60}.

Иоанн Ласкарис, принимая предложение Карла VIII, знал, бесспорно, о покупке им права на византийское наследство. Но знал ли он также и о предшествующих переговорах Андрея Палеолога, о его поездках к сестре, московской великой княгине? Данных об этом нет. Тем более нет данных о том, мог ли ученик знать то, что было известно учителю. Но мы можем

учесть, что Зоя была воспитанницей кардинала Виссариона, что ее брак состоялся в значительной степени по его инициативе и что Виссарион был также покровителем Иоанна Ласкариса. Ласкарис был отнюдь не последним лицом в среде греческой диаспоры в Италии, «покровителем греков», а будущие судьбы поработенной родины, потомков императорской фамилии, наследование константинопольского трона были здесь остро актуальными. В 1522 году в Москве возрождение своего отечества и судьбы греков будет обсуждать с московским великим князем и Максим Грек. Михаил Триволис предвидеть это, разумеется, не мог; не мог он и знать, что будет называть царем, то есть равным греческому василевсу, московского правителя и выражать надежду на его грядущую роль в освобождении «нас, в беде пребывающих» христианских народов, поработенных турками.

Но мы об этом знаем и потому можем увидеть в отъезде учителя в Париж, в его глубинных причинах знак из будущего для ученика, веяние судьбы.

*

1494–1495 годы принесли перемены в жизни Михаила Триволиса не только из-за отъезда его учителя и покровителя. Большие события происходили в жизни и Флоренции, и всей Италии. Начались, как уже сказано, Итальянские войны, продолжавшиеся с перерывами несколько десятилетий. После первоначальной поддержки французского короля Карла VIII со стороны некоторых сил в Италии от него вскоре отвернулись по причине грабежей и алчности его войск. Образовалась коалиция государств, объединившихся под знаменем защиты христианства от турецкой угрозы, но реально видевшая главным врагом короля Франции. В нее входили Венеция, Милан, папа, германский император, испанский король. Не в силах противостоять ее давлению, Карл в июле 1495 года вернулся во Францию, вероятно, вместе с Ласкарисом.

В дальнейшем соотношение сил в Западной Европе, союзы и противоборства будут неоднократно меняться, что скажется — по крайней мере косвенно — и на обстоятельствах жизни Михаила Триволиса, особенно в связи с турецким вопросом.

О происходившем во Флоренции известно из мемуаров Филиппа де Коммина. Городу удалось избежать той участи, которая постигнет Неаполь — французские войска удалились отсюда уже 28 ноября 1494 года. Но

иноземное вторжение сопровождалось падением режима Медичи — их дворцы были разграблены, слабый и нерешительный правитель Пьеро, сын недавно умершего Лоренцо, изгнан из города, восстановились республиканские порядки и институты. Коллапс режима Медичи сказался и на судьбе гуманистических кругов, которым покровительствовали просвещенные банкиры. Заканчивался период лидирующей роли Флоренции и в сфере греческих штудий, которая сохранялась более столетия, от приезда Мануила Хрисолора в 1396–1397 годах и издания его греческой грамматики до падения Медичи. Первенствующая роль переходила к Венеции^[61].

Сотрудничество с венецианскими кругами тоже составляет важное звено в итальянском периоде Михаила Триволиса. Мы почти не располагаем прямыми данными о том, как складывалась его жизнь после 1494–1495 годов вплоть до 1498 года, когда застаем его в замке Мирандола, а переписка 1498–1503 годов позволяет установить некоторые факты биографии. И. Денисов полагал, что он покинул Флоренцию зимой 1495/96 года, направляясь в Венецию, но оказался сначала в Болонье, где провел эту зиму в кругу известного профессора Урчео Кодро, который стал его наставником, как ранее Ласкарис. Денисов ссылался на письмо Кодро, направленное Баптисте Пальмиери, где упомянут «молодой грек Михаил», в котором автор увидел Михаила Триволиса^[62]. Но письмо это значительно более позднее (апрель 1498 года), а хронологические калькуляции Денисова, результатом которых явилась «зима 1495/96 года» как дата отъезда, достаточно произвольны. Письмо позволяет лишь констатировать факт знакомства Михаила с Урчео Кодро и пребывания его в Болонье ранее 1498 года, но нет данных для определения как более точной даты приезда в Болонью, так и характера его отношений с Кодро.

Тем не менее 1495 год и Венеция, возможно, не случайно появились в построениях Денисова, хотя соответствующие факты еще не были ему известны — они введены в научный оборот позже. Альд Мануций издал в Венеции в 1495 году древнегреческого поэта Феокрита. Это было самое начало карьеры знаменитого печатника, основателя издательского дома, продолжавшего функционировать не одно десятилетие после его смерти. А среди новых автографов Михаила Триволиса, то есть переписанных им рукописей, также имеется Феокрит^[63]. Дата переписки рукописи не указана. Можно предполагать, что 1495 год издания — *terminus ante quem*^[8] для переписки, поскольку наличие печатного издания делало едва ли целесообразным заказ рукописи сразу после него. Но не была ли сама

переписка связана с подготовкой издания?

Замысел издания появился у Альда Мануция значительно раньше, о чем говорит направленное ему ответное письмо уже упомянутого болонского гуманиста Урчео Кодро (26 октября 1492 года). Из письма следует, что Альд просил Кодро уточнить отдельные выражения у Феокрита. Речь также шла о переписке текстов. Альд обращался к нему с просьбой от переписчиков, Кодро отвечал, что с этим будет задержка, так как его греческий писец Николай занят другими делами^{64}. В ходе дальнейших поисков корректных рукописей и хороших писцов Альд мог познакомиться с Михаилом как каллиграфом, и он мог подготовить для издателя копию текста. Конечно, это — лишь гипотеза, она может быть проверена путем текстологических сопоставлений. Если это предположение подтвердится, то окажется, что Михаил Триволис был связан с Альдом с самого начала деятельности печатника.

Косвенным подтверждением являются обнаруженные в русских сочинениях Максима Грека фрагменты, которые представляют собой переводы (или влияние переводов) из других ранних изданий Альда того же 1495 года. Так, Д. М. Буланин установил, что в сочинении «Беседа Ума и Души» (оно написано в 30-е или 40-е годы XVI века) можно увидеть влияние фрагмента из поэмы Гесиода «Труды и дни»; она была включена Альдом в сборник сочинений греческих авторов, изданный в 1495 году. В начальной части поэмы имеется обращение поэта к музам, по-своему интерпретированное Максимом (оно использовано как аргумент против астрологии): «Достаточно обличает астрологов некий велеумный их мудрец — имя ему Гесиод, — а еще больше самые отроковицы памятные (то есть музы), которые являются источником всякой премудрости. Когда Гесиод спросил их, по какой причине одни люди делаются славны и известны, а другие лишены почестей, не имениты, они ответили: «Так или иначе случается у людей не колесом счастья и не из-за сочетания планет, но ради Зевса великого, то есть неизреченными Божиими судьбами»^{65}.

«Колесо счастья», символ судьбы-фортуны, неоднократно упоминается в русских сочинениях Максима Грека, и всегда с неизменной предосудительной коннотацией. Еще В. С. Иконников отметил зависимость этих фрагментов от диалога «Картина», приписывавшегося Кебету, ученику Сократа. Диалог тоже был издан Альдом, но позже, в 1502 году^{66}.

Максиму Греку был известен еще один фрагмент издания Альда Мануция 1495 года — полный вариант акростиха Сивиллы с пророчеством о Христе. Для Буланина это было еще одним аргументом в пользу того, что

у Максима в России был этот сборник Альда^{67}. Прообразовательная тема с пророчествами о явлении Христа будет привлекать Максима Грека в течение многих лет, что отразится как в оригинальных сочинениях, так и в переводах.

Все сказанное не означает, конечно, что Михаил Триволис обязательно принимал участие в этих изданиях. Но несомненно то, что он знал о них, интересовался ими, а некоторые из них, возможно, привез с собой в Москву и включал взятую из них информацию в свои сочинения не только по памяти. Ведь в Москве В. М. Тучков, спрашивая Максима Грека о смысле типографского знака «в книге печатной», видел этот знак скорее всего в книге, принадлежавшей греческому ученому. В Италии он был озабочен формированием личной библиотеки и очень ею дорожил. В одном из своих русских сочинений он просит вернуть «пришедшие с ним книги греческие» — это могли быть как печатные издания, так и манускрипты.

*

Последовательность пребывания Михаила Триволиса в итальянских городах до 1498 года установить довольно трудно не только из-за отрывочности известий, но еще и потому, что он мог, повидимому, сочетать пребывание, обучение и службу в разных городах, уезжая из них и возвращаясь. Денисов выстроил схему последовательного пребывания Михаила в разных городах, полагая, что сначала он прошел путь обучения, а затем уже начал самостоятельно сотрудничать с гуманистами в их трудах. Но известия слишком отрывочны, а их характер таков, что позволяет говорить о сочетании обоих видов занятий. Прежде всего, он мог заниматься перепиской рукописей, будучи каллиграфом, это искусство ценилось тогда очень высоко. Если до наших дней сохранились (точнее, выявлены) шесть переписанных им в Италии рукописей, то действительное их число было значительно больше. Кроме того, он мог преподавать, будучи и учителем и учеником-студентом одновременно, делать переводы, готовить рукописи для печати, быть корректором. Что касается его собственного образования и обучения, то в Италии того времени они не всегда были систематизированными и регулярными. Исследователи неоднократно отмечали, что не только учащиеся и студенты, но также наставники-профессора переезжали из города в город, а профессора иногда преподавали в нескольких местах одновременно. Так, В. С. Иконников ссылаясь на наблюдение А. Н. Веселовского о том, что в архиве Флоренции

нельзя отыскать имен преподавателей, так как тогда они могли свободно начинать и составлять свои курсы^[68].

В одном из русских сочинений Максима Грека упомянуты три имени, позволяющие установить некоторые города его пребывания и круг общения^[69]. Хронология этих известий охватывает 1494–1498 годы. Кроме Флоренции это Феррара и Падуя. Одно из имен — «Козмик из Феррары». Как установил Иконников, руководствуясь указанием В. Н. Забугина, это — неточно переданная фамилия Никколо Лелио Козмико, который был поэтом в Падуе, преподавал в Ферраре, в частных школах, не будучи университетским профессором, и умер в июне 1500 года после бродячей жизни, полной приключений^[70]. Оценка, данная ему Максимом, двойственна. Отмечена его большая образованность: он превосходил многих «во внешнем учении» (то есть в светских науках); вместе с тем порицается его чрезмерное увлечение «языческим учением». Умирая, он говорил своим ученикам и друзьям: «Радуйтесь со мной, о любимые, завтра я почию на Елисейских полях с Сократом, Платоном и многими героями». Присутствовать при его смерти Михаил не мог, так как с марта 1498 года находился на службе в замке Мирандола; следовательно, он передает услышанное от других лиц.

В том же ключе охарактеризован «из Патавии^[9] (то есть из Падуи) Сеса, философ неаполитанский». Как определил В. С. Иконников, это Агостино Нифо, именовавшийся также Сесса по месту рождения — городку Сесса близ Неаполя, — известный ученый, приверженец аверроизма^[71]. Максим с осуждением говорит о его отношении к христианской вере и Церкви: он настолько «зазрел»^[10] вашу веру и обычаи, пишет Максим, что говорил своим друзьям, когда они ходили в церковь: «Да идем и мы к общей прелести»^[11]. Нифо преподавал в Падуанском университете в 1492–1498 годах, и именно в этом промежутке времени Михаил был либо его учеником, либо слушателем на тех диспутах, в той полемике, которую Нифо вел с другим профессором этого же университета — Пьетро Помпонацци, отвергавшим в своих лекциях бессмертие души. Помпонацци в 1516 году издал в Болонье «Трактат о бессмертии души», публично сожженный, впрочем, в Венеции; но позже автору удалось, при посредничестве папы Льва X, издать его в несколько видоизмененном виде^[72]. Автор не признавал себя виновным. Хотя имени Помпонацци у Максима Грека нет, назван лишь Нифо (он опубликовал свою книгу в 1505 году), то вполне вероятно, что именно к диспутам в Падуанском университете восходит краткое высказывание в другом сочинении (по

времени близком к тому, о котором идет речь); он почти с ужасом пишет о том, как «беззаконуют» о бессмертии души «латинские сыны». Мы вернемся к этому немного позже.

Третьим в этом ряду назван «Ангел Полициан» — Анджело Полициано, поэт, философ, ученый-филолог, один из самых значительных представителей флорентийской гуманистической культуры. Он умер во Флоренции в 1494 году, и знакомство с ним Михаила Триволиса относится к последним годам жизни поэта. По мнению Денисова, он был наставником молодого грека^{73}. Но в этом заставляет усомниться данная ему характеристика, ограниченная сообщением о его бесславной кончине, хотя именно на этом упоминании строит Денисов свой вывод. «Ангела же Полициана из Флоренции кто не знает!» — цитирует он и прерывает цитату. А продолжается она так: «...во всяком нечестии воссиявшего и нечисто и зло душу свою испустившего. А иные в другом месте, исполненные всякого нечестия, уже давно воздвигли бы капища идолам, если бы не удерживал их страх перед запрещением папы».

Три живые зарисовки, сделанные по принципу *ad hominem*, оставшиеся в памяти эпизоды несут печать подлинности; оценки не могли быть результатом афонского и московского переосмысления итальянского опыта, отказа от гуманистических интересов молодости, хотя подобного рода суждения встречаются иногда в научной литературе. Характеристика Полициано едва ли может принадлежать благодарному ученику, вспоминающему учителя спустя много лет, как полагал И. Денисов, — вспомним уважительный отзыв о Ласкарисе («славный»), переданный Курбским. Переосмысление, переоценка начинались и продолжались уже в самой Италии, став плодом того, что позже назовут «противоречиями итальянского Возрождения»^{74}. Наблюдательный и любознательный греческий юноша, вращаясь в гуманистических кругах с их разнообразными и разнонаправленными интересами, полемикой, диспутами, впитывая царившую там атмосферу, приобретал положительное знание в училищах и университетах, в разнообразных контактах, но вместе с тем подмечал и накапливал факты (сначала, может быть, неосознанно либо не вполне сознательно), которые позже станут аргументами для его удаления на Афон.

М. Баракки, имея в виду вышеприведенное высказывание (а также некоторые другие ему подобные), писала, что Максим Грек «обрушивался в России на итальянский гуманизм»^{75}. Но речь идет не о гуманизме. Гуманизма как такового явления в целом автор не касается, даже не

упоминает о нем, хотя в воспоминаниях о трех лицах имеется и элемент обобщения. То, что их объединяет, — «нечестие», которое он наблюдал в разных городах Италии. Применительно к Козмико, Нифо, Полициано говорится о конкретных проявлениях, фактах, эпизодах «нечестия» в их реальной жизни (а применительно к двум — в связи с некоторыми обстоятельствами их смерти). О содержании же их учения автор нам ничего не сообщил, никак не выразив своего отношения к нему. Тем не менее мы все же вправе поставить вопрос: нельзя ли опознать, распознать хотя бы некоторые направления умственной и духовной жизни Италии того времени, которые были ему по меньшей мере известны?

Инвективы Максима Грека, при всей их выразительности и кажущейся категоричности, имеют достаточно общий характер, их довольно трудно идентифицировать, совместить с конкретными учениями и лицами. Но в ряде случаев это становится возможным, если учитывать контекст вышеприведенного высказывания, а также двух других, тоже в сочинениях московского периода. В них идет речь об «училищах италийских», встречаются и другие итальянские реалии. Имеются в виду как внутренний контекст, то есть ближайшее окружение интересующих нас высказываний, содержание каждого сочинения в целом, так и контекст внешний, то есть церковно-политическая, литературная, идеологическая ситуации в Москве, вызвавшая его (сочинение) к жизни. Каков был вопрос-запрос-вызов, ответом на которые явилось сочинение, какова «внешняя» цель его создания? Конечно, полностью «расслоить» итальянскую и московскую части информации довольно трудно, но мы все же попытаемся не только не разрушать каждую из них, но, напротив, взаимно обогащать одной другую.

Поэтому, уважаемый читатель, нам надо сделать небольшое отступление и забежав вперед посмотреть на нашего героя уже в России: что он выделяет из своего итальянского прошлого, как, а главное — почему пишет о нем. Чтобы избежать субъективности интерпретации и не делать коллаж, композицию отдельных мест из разных сочинений, приведем целиком каждый из трех интересующих нас фрагментов, переведя на современный язык и сопровождая пояснениями (в основном лексического характера). При этом используется перевод, выполненный в Казанской духовной академии^[76].

«Училища италийские» упомянуты в послании дипломату и публицисту Ф. И. Карпову против латинян — первом пространном полемическом сочинении Максима Грека на эту тему. Оно написано между июнем 1521 года и декабрем 1522 года и еще при жизни автора получило название, обозначившее его тему и меняющее жанр (из эпистолярного на

риторический): «Слово на латинов о том, что никому не следует ни прибавлять, ни убавлять что-либо в божественном Исповедании непорочной христианской веры»^{77}. Изложение подчинено доказательству и обоснованию именно этого тезиса, который основан на Первом правиле VII Вселенского собора^{78}. А «училища италийские» показаны как один из примеров искажения или отрицания христианских догматов, положений вероучения. В традицию византийской антилатинской полемики включен итальянский опыт полемиста. Московская полемика была вызвана пропагандой идеи соединения Церквей, которую вел в России католический богослов Николай Булев (Немчин); известно также, что генуэзец Паоло Чентурионе, посещавший Москву с грамотами папы, вел в Москве в то же время беседы на эту тему, о чем сообщил итальянский историк Паоло Джовио в своем труде, опубликованном в Риме в 1525 году^{79}.

Максим Грек уделяет большое внимание терминологии, особенно философской, понятийному аппарату, который был тогда еще очень слабо разработан. Некоторые термины появляются впервые именно в его сочинениях на эту тему, насколько можно судить по зафиксированному в словарях материалу. В «Слове на латинов» имеются маргинальные глоссы пояснительного характера к таким словам, как «силлогизмы», «диалектика», «логика» и др., встречается термин «софизм» (в форме «софизмат», значение которого в современном словаре документировано именно этим текстом). Присутствующие в этом сочинении термины «художество»^[12], «художественное показание», «художество логики», «художество словесное» относятся к так называемым «свободным искусствам» («*Artes liberales*»). По существовавшей тогда классификации наук и образования они включали тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадравиум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка) — в разной последовательности. На фреске XIV века в церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции помещены четырнадцать аллегорических женских фигур, символизирующих семь теологических наук и семь свободных искусств; им предостоят исторические персонажи, в идентификации которых мнения ученых расходятся. В ряду теологических наук с бесспорностью определяются император Юстиниан и папа Климент V (гражданское и каноническое право), а также угадываются Петр Ломбардский, Боэций, блаженный Августин и два представителя восточной патристики — Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит и Иоанн Дамаскин. Свободные искусства символизируют Пифагор (арифметика),

Евклид (геометрия), Птолемей (астрономия), легендарный кузнец Тувалкаин (музыка), Аристотель (диалектика), Цицерон (риторика), Донат (грамматика)^[80].

Большой фрагмент в «Слове» Максима Грека, о котором идет речь, представляет собой цельную, законченную часть сочинения, она заявлена как толкование нескольких стихов из посланий апостола Павла, которые часто привлекались в качестве аргумента при решении вопроса о соотношении веры и знания. Эта часть заканчивается словами: «В этом нас утвердил божественный Павел». Внутри нее находится еще одно толкование — Иоанна Златоуста из «Слова о серафимах» на текст пророка Исаяи. Собственные толкования Максима Грека приспособляют его к задачам полемики. Текст занимает около трех листов рукописи *in quarto* (л. 127–130 опубликованной рукописи). Из послания апостола Павла к колоссянам взят стих: «Блюдите, да не кто вас будет прельщать философиєю и тщетною лестию, по стихиям мира, а не по Христе» (Кол. 2:8).

Максим Грек толкует эти слова как указание на тщетные попытки «внешней», светской философии «прельстить», исказить апостольскую истину и относит их к «латинским сынам», перенеся на них обращение апостола к галатам (Гал. 1:8–9). Он обращается к адресату: «Не этой ли (то есть тщетной философии) [подчинены] теперь латинские сыны и прельщают^[13] ею апостольскую истину? Иди мысленно к училищам италийским, и там увидишь, подобно потокам текущим, а лучше сказать, потопляющим, Аристотеля и Платона и тех, кто вокруг них. И никакая догма у них не считается крепкой, ни человеческая, ни божественная, если не утвердят эту догму с помощью аристотельских силлогизмов^[14]. И если она не согласуется с художественным показанием^[15], то ее либо отвергают как худшую, либо — если увидят, что она противоречит художеству — то отсекают в угоду аристотельскому художеству и заменяют другой, якобы истинной. И что возглаголю тебе, сколь ныне беззаконуют^[16] латинские сыны, прельщаемые прельщением тщетной философии, по апостолу^[17], потому что следуют больше внешнему знанию, диалектике^[18], чем внутренней церковной и богодарованной философии, [когда говорят] о бессмертии души, и о наслаждении праведных в будущей [жизни], и об отпущении грехов верующим^[19], отходящим от этой жизни, которые страдают всячески^[20]. Прекрасно и воистину достолюбно знание внешних словес^[21], оно нужно для того, чтобы правильно говорить^[22], для

[воспитания] чистоты и остроты ума^[23], но не для обсуждения и обретения божественных догматов и рассуждения о них, потому что это выше всякого помышления и выше всякого зрения существенного и несущественного, зримо и познаваемо только верой, без всякого художества логики^[24], [его следует] избегать и возноситься выпррь^[25].

Вот что говорит сведущий во всем божественный Иоанн Златоуст в Слове о серафимах, где толкует видения блаженного пророка Исаяи^[26], таковы словеса его златые: «То, что увидел [пророк] — сказал, а каким чином — умолчал. Приемлю сказанное, и не пытаю тонко об умолчанном. Разумею то, что открыто, и не истязую сокровенное, для того и было сокрыто. Чтение Писаний [подобно] златому ткацкому стану [и золотой ткани], [у нее] основа золотая и уток золотой^[27]. Не сотку паучиных гнезд, знаю немощь моих помыслов. Не прелагай пределов вечных, — говорит, — которые положили отцы твои. Пределы подвигати небезопасно; и преложим ли [мы] то, что Бог нам положил?»

О неисповедимые почести этого блаженного отца, господине, Феодоре! Горе нашему дерзкому и оставшемуся без наказания бесстыдству, [на которое] мы осмеливаемся [по поводу] божественных таинств, непостижимых и для самих ангелов!

Этот [Иоанн Златоуст], столь великий в добродетели, не смел видеть или говорить или помышлять больше того, чего достоин раб, но довольствовался тем, что сказано пророком, и свои боголепные помышления уподобил паутине. Мы же, отдаленные от сошедшей к нему с неба и в нем поселившейся благодати и премудрости дальше, чем от его несравнимого ангельского жития и святости, мы, погруженные в пепел страстей, прилепившись, подобно бессловесным скотам, к гнусному сладострастию, мы, разгоревшись от некоей малой искры мирского спора^[28] больше даже, чем от философии и выскочив как дикие звери, — [мы] ризу Церкви, сотканную из высокого богословия, люто раздраем диалектическими подстрекательствами^[29] и софизмами^[30], всеу составляемая, чтобы человеческой речью сказать о священных таинствах, неизреченных и неразумеваемых, ведомых одной лишь Святой Троице... Вот в чем утвердил нас божественный Павел».

Это сложное, многосоставное толкование построено по принципу противоположения. Начавшись как толкование слов апостола Павла, которому автор противопоставил «латинских сынов», прельщающих апостольскую истину, оно продолжается толкованием Иоанна Златоуста на текст пророка Исаяи, где эзотерическому, мистическому молчанию пророка

противостоит велеречие «латинских сынов», как золотой ткани с церковной ризы — паутина. Горящему углю пророка противостоит слабая искра, вспыхнувшая от мирских прений, диалектических подстрекательств и софизмов («злехитрств»).

В этом фрагменте можно выявить два объекта обличений, и это отнюдь не гуманизм. Во-первых, это поздняя схоластика, наблюдавшаяся Максимом Греком в «училищах италийских» («аристотельские силлогизмы», «диалектические подстрекательства» и «гнусные софизмы», хитроумно используемые для отрицания или искажения догматов христианского вероучения). Поздний аристотелизм, схоластика находились в то время в состоянии упадка и вызывали критику, доходящую до сатиры (например, у Эразма Роттердамского), со стороны многих гуманистов, и инвективы Максима Грека находятся в гуманистическом русле. Мы вернемся к этому после привлечения двух других фрагментов с дополнительными аргументами и высказываниями по поводу «аристотелизма» и «перипатетиков», с более полным отражением отношения автора к «внешним наукам», философии, светскому знанию.

Вовторых, еще одним конкретным объектом его обличений — впрочем, весьма лаконичных — являются учения, отрицавшие бессмертие души. Они были достаточно широко распространены в то время. В. С. Иконников придавал большое значение этому направлению в атмосфере, окружавшей нашего героя; говоря о диспуте в Падуанском университете между Агостино Нифо, которого упоминал Максим Грек, и Пьетро Помпонацци, он писал: «В школах философов только и спорили о сущности человеческой души» — и приводил мнение Л. Ранке: «Не нужно думать, что мнение о смертности души разделяли немногие или что его держались тайно. Эразм удивлялся тем богохульствам, какие ему пришлось слышать. Ему старались доказать, на основании доводов, взятых из Плиния, что нет никакой разницы между душами людей и животных»^[81].

Известно, что студенты какого-либо университета, когда хотели с первой же лекции оценить профессора, кричали ему: «Говорите нам о душе!»^[82] Падуанский университет был одним из главных центров дискуссий по этому основополагающему религиозно-философскому вопросу. Михаил Триволис был, возможно, слушателем на этих диспутах. Его позиция, лаконично отраженная в московских сочинениях, и в этом вопросе находилась в том же гуманистическом русле, что и в оценке поздней схоластики и аристотелизма. Достаточно сказать, что защите тезиса о бессмертии индивидуальной человеческой души Марсилио

Фичино посвятил главное из своих оригинальных сочинений — фундаментальный трактат «Платоновское богословие о бессмертии душ» (издано в 1482 году во Флоренции)^{83}. Максим Грек почти с ужасом восклицает о «беззаконии» латинских сынов в этом вопросе. Говоря о «наслаждении верных» в будущей жизни, он, возможно, выступает против эпикуреизма; если это так, то соединение, повидимому, не случайно. Адептов эпикуреизма видят, например, комментаторы в еретиках, отрицающих бессмертие души, в нескольких стихах «Божественной комедии» Данте^{84}.

В словах Максима Грека об отпущении грехов и о страданиях праведных, отходящих от этой жизни, возможно, скрыт какой-то из тезисов или эпизодов полемики по этому вопросу, как и в отзыве о Полициано, испустившем свою душу «нечисто и зло».

Лаконизм Максима Грека объясняется, видимо, той же осторожностью, которую он проявлял в Москве, описывая те или иные учения в истории Церкви (особенно еретические), опасаясь, что они могут породить соблазны, дурно повлиять на читателей. Известно, что он отказал по этой причине митрополиту Даниилу в просьбе перевести «Церковную историю» Феодорита Кирского, так как в ней слишком пространно говорилось о ересях ранних веков христианства.

Выпады против схоластики и аристотелевских силлогизмов, с помощью которых искажаются или отрицаются догматы христианского вероучения, встречаются и во втором «Слове на латинов» Максима Грека. Оно написано вскоре после первого (около 1522–1523 годов) и посвящено в значительной части догматическим вопросам, автор подробно аргументирует тезис об исхождении Святого Духа от Отца и опровергает *Filioque*^{31}. Это — конечная цель антилатинской полемики Максима Грека. Сначала слова Максима Грека не лишены даже некоторой иронии, но затем становятся более твердыми, вплоть до уподобления противников еретикам: «Подобало бы латинянам — если уж они не хотят праведно воздавать богодуховенным словам божественных Евангелий бóльшую честь и веру, нежели та, которую они имеют и к самым начальным словам почитаемого у них Стагирита, то есть Аристотеля, — то хотя бы удостоили они Стасовы боголепные слова равной с ними [словами Аристотеля] чести. И подобно тому как они считают учение Стагирита непреложным, так и слова Владыки [следует] соблюдать чистыми и неизвращенными. И подобно тому как они привыкли называть лжецом и обольстителем всякого, кто думает и учит вопреки установлениям Аристотеля, также следует назвать еретиком и

обольстителем всякого, кто не боится учить вопреки гласам Господним»^[85].

Наконец, третий большой фрагмент с итальянскими реминисценциями — тот, о котором уже говорилось в начале, — связан с осуждением нечестия трех гуманистов — Козмико, Нифо, Полициано. Конкретная цель и объект сочинения обозначены в названии: «Слово обличительное отчасти о латинском злословии, а также и против Альманаха, который возвлеречил, что будет всемирный потоп, более губительный, чем упоминаемый когда-либо»^[86]. Автор имеет в виду вполне конкретную книгу и вполне конкретное событие, будоражившее всю Европу в первой четверти XVI века — неоднократно издававшийся в Венеции астрологический «Альманах», который был истолкован как предсказание нового Всемирного потопа в феврале 1524 года на основании сочетания планет в созвездии Водолея (известны издания 1508, 1513, 1518 годов). Всеобщий ужас привел к тому, что начали даже строить ковчеги... Предсказание достигло и России, его распространял все тот же Николай Булев, который вел пропаганду идеи объединения Церквей^[87].

Сочинение написано вскоре после того, как назначенная дата прошла, и автор располагает теперь столь убедительным аргументом как факт несбывшегося предсказания. Большой фрагмент в «Слове против Альманаха» начинается, как и в первом «Слове на латинов», толкованием текстов из посланий апостола Павла, частично тех же, что и в «Слове»; автор повторяет некоторые прежние аргументы. В осуждении «философии» из послания к колоссянам (2:8) добавлено «внешней» (чтобы конкретизировать объект). Обращение к галатам (3:1) переадресовано, вместо «О несмысленные галаты» стоит «О несмысленные латины»:

«Но пора уже и к вам обратить слово, которое блаженный Павел пишет к галатам: «О несмысленные» латины! «Кто вас прельстил истине не покоряться» [...], если вы дни соблюдаете, месяцы, времена, годы?»^[32] Как видится, случилось с вами то, что тот же апостол завещал Колоссянам: вы похищены внешнею «философиею, пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира сего, а не по Христе». И не удивительно. Ибо [господствующий] у вас Стагирит обильно окружает вас потоками, а лучше сказать, потопляет перипатетическими силлогизмами и хитрословиями вместо того, чтобы направлять вас совокупляться реченному таинственно пророками и апостолами о высочайшей Троице. И если хитрословным силлогизмом догмат не подтвердится, то его как гнилой отметают или без всякого страха изменяют в угоду

перипатетической хитрости. И если бы не смущала меня продолжительность того, о чем я говорю в ущерб дальнейшему [изложению], то показал бы я вам фактами, что основываясь на этом, вы множество [почитаемых] христианами честных тайн совсем растлили, а другие претворили в угоду себе, извратив весь отеческий устав.

Но не подумайте из-за этого, будто я осуждаю внешнее наказание^[33], — оно полезно, о чем свидетельствуют едва ли не все воссиявшие в благочестии. Я не являюсь неблагодарным учеником его, хотя и недостаточно пребывал в его преддвериях, но осуждаю возносящийся сверх необходимого^[34] многоопытный разум тех, кто взыскует его [внешнее наказание]. Ибо использовать его им следует благочестиво и приобщаться к нему с умом, и брать из него то, что споспешествует к утверждению христианской веры и, как говорит божественный Павел, — «пленять всякий разум в послушание Христу»^[35], и ставить его везде ниже евангельской истины как ее рабыню.

Противоположное [сказанному] совершают те, кто — как мы увидим — отторгшись от истины, на всю свою жизнь отдались ему, и Аристотелю, и Платону, и прочей чреде эллинской, и гостят у них, и дышат ими. [Чтобы показать], какое развращение догматов и злочестие рождается в мыслях тех, кто учится ему, никакое слово не будет достаточным. Я — правдивый свидетель всего этого, потому что был не только их слушателем и очевидцем в Италии и Ломбардии, но также находился некогда в общении с ними. И если бы Бог, пекущийся о всеобщем спасении, не посетил меня благодатию Своею и светом Своим не озарил мысль мою, то вскоре и я погиб бы с сущими там предстателями нечестия. О скольких я узнал в Италии недугующих языческим нечестием и сущие у вас^[36] честейшие таинства поругающих».

Далее находится уже процитированный фрагмент о нечестии Козмико, Нифо и Полициано. В этих фрагментах новым (по сравнению со «Словами на латинов») являются, кроме имен трех гуманистов, упоминания о «перипатетиках», достаточно пространный пассаж о «внешнем наказании» как «рабыне» евангельской истины (его обычно интерпретируют как традиционный средневековый тезис о философии как «служанке богословия»^[88], хотя это не вполне соответствует действительной мысли автора), о «чреде эллинской».

«Перипатетиками» называли последователей и комментаторов Аристотеля IV века до н. э. — III века н. э. К концу Средних веков их учение, как и вся средневековая схоластика, находилось в состоянии упадка

и вызывало не только критику, но и насмешки. Осуждение «перипатетических силлогизмов», «перипатетической хитрости», как и ранее, в «Словах на латинов», «аристотельского художества» и «диалектических подстрекательств» ведется Максимом Греком вполне в духе гуманистического неприятия поздней схоластики, все более превращавшейся в изоциренную софистику. Против нее выступали в XIV веке — Петрарка, в XV веке — Лоренцо Валла, в начале XVI века — Томас Мор и Эразм Роттердамский. В трактате-диалоге «О своем и чужом невежестве», как писал А. Х. Горфункель, Петрарка обличал «безбожных перипатетиков», издевался «над «диалектическими» хитросплетениями поздней схоластики (именно против них в первую очередь, как показали новейшие исследования, направлены наиболее резкие полемические пассажи трактата Петрарки «О своем и чужом невежестве»)»^[89].

«Ересь перипатетических измышлений» в первой половине XV века обличал Лоренцо Валла в труде «Перекапывание [пересмотр] всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии». Он писал: «Современные перипатетики... как мне кажется, представителю ни одной из школ не предоставят свободу расходиться во мнении с Аристотелем... Другие латинские авторы не считают остальных философов мудрецами, признавая одного философа мудрецом, и даже наиболее мудрым. Разве не так, если они его одного хотят знать?»^[90] Этим словам близко только что процитированное высказывание Максима Грека во втором «Слове на латинов».

Эразм Роттердамский пишет о схоластиках уже в жанре сатиры в «Похвальном слове Глупости» (издано в 1511 году в Париже). Целая глава (LIII) посвящена «докторам» и «новейшим нашим богословам». Иронизирующая по поводу их мудрости и всезнания Глупость говорит о «множестве направлений, существующих среди схоластиков, так что легче выбраться из лабиринта, чем из сетей реалистов, номиналистов, фомистов, альбертистов, оккаmistов, скотистов и прочих (я называю здесь не все их секты, но лишь самые главные) <...>. Никто не убедит меня, будто Павел, превосходивший ученостью остальных апостолов, позволил бы себе столько раз осуждать состязания, прекословия, родословия и прочие, как он выражается, словопрения, будь он посвящен во все ухищрения диалектики...».

Этот фрагмент Эразма вдохновлен теми же словами апостола Павла, что и толкования Максима Грека на стихи из апостола Павла в первом и третьем из процитированных фрагментов Максима Грека. Эразм осуждает

«состязания», «словопрения» схоластиков — и Максим пишет о «внешнем, то есть мирском стязании», суетном «состязании» латинских сынов (обратим внимание на сходство терминологии в русском переводе Эразма). Эразм говорит про «ухищрения диалектики», а Максим Грек — про «диалектические подстрекательства и софизмы».

«Состязания» и «словопрения», которые Эразм осуждает, он увидел в неоднократных предостережениях апостола Павла, обращенных к адресатам, не внимать всякого рода призывам, «прекословиям», исходящим от различных прельстителей, стремящихся отторгнуть своих слушателей от истины. Это те же слова, которыми Максим Грек начинал свое толкование: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас ложною философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христе» (Кол. 2:8); в этом же послании: «...чтобы кто-нибудь не прельстил вас вкрадчивыми словами» (2, 4); «...никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник...» (2, 16); в послании к ефесянам: «...дабы мы не были младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения» (Эф. 4, 14) и ряд стихов из других посланий.

Глупость у Эразма между тем продолжает иронизировать: «Нет, по моему суждению, весьма умно поступили бы христиане, если бы вместо мощных когорт, которые уже давно с переменным успехом ведут войну с турками и сарацинами, они послали в бой крикливых скотистов, упорных оккамистов, непобедимых альбертистов и всю прочую софистическую рать: мы бы узрели тогда самую изысканную в истории битву и победу, никогда доселе не виданную».

Не откажем себе в удовольствии познакомиться еще с одним фрагментом Эразма о «докторах наших»: «Пустословя <...> в школах, мнят они, будто силлогизмами своими поддерживают готовую рухнуть вселенскую Церковь, подобно тому как у поэтов Атлант держит на плечах свод небесный. А разве не приятно, по-вашему, разминать и лепить, словно воск, таинственное священное учение, ставя свои конклюдии, скрепленные авторитетом нескольких схоластиков, превыше Солоновых законов и папских декретов? Разве не отрадно мнить себя цензорами всего круга земного, требуя отречения от всякого, кто хоть на волос разойдется с их очевидными и подразумеваемыми заключениями <...> ни крещение, ни евангелие, ни Павел с Петром, ни святой Иероним, ни Августин, ни даже сам Фома Аристотельствующий не в силах сделать человека христианином, буде не удостоится он одобрения со стороны тонко мудрствующих бакалавров».

Выпады против бакалавров тоже напоминают краткий фрагмент из «Слова на латинов». Разумеется, Максим Грек не столь красноречив, он весьма лаконичен, менее информативен, но объект его обличений тот же, что и в сатире Эразма, а в эмоциональном накале он не уступит представителю христианского гуманизма^[91].

«Похвала Глупости» Эразма вызвала крайнее недовольство приверженцев традиционной схоластики. Лувенский теолог Мартин Дорп публично порицал Эразмову сатиру на теологическую софистику; в защиту и поддержку своего друга Эразма выступил Томас Мор. В пространным письме Дорпу (октябрь 1515 года) он выразил свое неприятие лжетеологов-диалектиков и их «софистического вздора»^[92].

Насколько можно судить по лаконичным, общим высказываниям Максима Грека, ему была близка точка зрения на диалектику и риторику, размежевавшая их роль и значение в тогдашней системе наук, в их соотношении с теологией, которая была характерна, в частности, для северного, христианского гуманизма. И. Н. Осинский, обобщая наблюдения ряда исследователей, в частности М. Флейшера, описывал эти позиции следующим образом: теология, согласно схоластической концепции, «постигает Бога и его доктрину при помощи спекулятивного разума, и потому диалектика или логика являются главным средством для установления «божественной истины». Напротив, гуманисты, принадлежавшие к кругу Эразма, за основу теологии брали изучение Библии и сочинений Отцов Церкви. С их точки зрения, истинная теология интересуется только таким знанием, которое необходимо и достаточно для спасения христианина. А это знание воплощается в Священном Писании, патристике, древних священных обычаях и установлениях Церкви. При таком взгляде на теологию главными ее помощниками провозглашались словесные искусства — грамматика и риторика. Схоластическая теология, выдвигавшая на первый план диалектику или логику, была неприемлема для гуманистов и означала, с их точки зрения, подмену подлинного, позитивного знания фальшивыми истинами, добытыми путем логических ухищрений».

Предметом ожесточенной полемики между гуманистами и схоластами были два подхода к научному знанию: позиция Дорпа и его коллег — лувенских теологов, защищавших приоритет диалектики как основного инструмента теологии, и позиция гуманистов (Мора — Эразма), «отдававших предпочтение риторике как практическому искусству, жизненное значение которого, по их мнению, было гораздо важнее

отвлеченных логических спекуляций... Историки культуры Средних веков обычно ассоциируют эти две позиции — *modus rhetoricus* и *modus logicalis* — с литературно-риторическим методом ранних Отцов Церкви и диалектико-спекулятивным методом эпохи схоластики»^{93}.

Отрицательное отношение к диалектике выражено Максимом и в контексте осуждения тех, кто отрицает бессмертие души с помощью диалектического «стязания» («состязания»), и особенно в использовании толкования Иоанна Златоуста на текст из пророка Исаяи. В своем собственном толковании, как бы продолжающем святоотеческое, он противопоставляет два подхода. С одной стороны — «обретение божественных догматов», которое «выше помышления всякого», «выше зрения всякого существенного и несущественного», «зримо и познаваемо» только верой; его сторонники избегают искусства логики, но «выспрь взлетают» (это близко некоторым положениям неоплатонической философии). А с другой — диалектические «подстрекательства», «злостратства», «принуждения», «софизматы» (и даже «гнусные софизматы»). Горящий уголь серафима из видений пророка Исаяи касается уст первых, и лишь малую искру высекают состязания вторых.

Приводя столь пространные выписки из гуманистических сочинений, мы далеки от утверждения, что Максим Грек читал именно эти тексты. Наша цель состояла в том, чтобы обозначить русло, в котором можно расположить лаконичные высказывания Максима Грека, показывающие, что он был в курсе умственных течений своей эпохи.

«Перипатетические дискуссии» продолжались в течение всего XVI века. Противником «перипатетиков» выступал Франческо Патрици, а Джордано Бруно ополчался и на «перипатетиков», и на Патрици^{94}. Ополчаясь против схоластики, Максим Грек неизменно и постоянно делает оговорку, чтобы отвести от себя возможный упрек, будто он является противником «внешних наук», знания как такового. Именно в этом упрекал его Федор Карпов^{95}. Он постоянно говорит о пользе «окружных учений», «внешнего наказания» (обучения, образования), его отношение выражено вполне определенно, категорично, лишено какой бы то ни было двусмысленности. Положительное содержание «внешних наук» он отделяет от возможности их ложного использования, злоупотребления ими. А главное для него — недопустимость «испытания» (проверки) с их помощью христианских догматов и таинств, особенно такого «испытания», которое приводит к их искажению, отрицанию, «растлению». Использовать «внешние науки», светское знание допустимо лишь для утверждения

евангельской и апостольской истины, для «согласия» (согласования) с ней, а не для противоборства и противостояния. И для религиозной мысли и науки XX века это оставалось актуальной задачей, как ее сформулировал П. Флоренский в названии своего главного труда «Столп и утверждение истины» (слова «утверждение», «утвердiti» в трактатах Максима Грека на эту тему принадлежат к ряду ключевых, становятся терминами). Утверждение, а не отрицание; согласие, а не противоположение веры и знания — вот пафос его сочинений.

Конечно, объем «внешних наук», светского знания в Москве был несоизмерим с тем, что Максим Грек наблюдал в Италии, но важно то, что он нашел необходимым сказать об этом именно в России. Его отношение к вопросу о соотношении философии и богословия неравнозначно тезису «*ancilla theologiae*» (служанка теологии), как полагал, например, И. Денисов. Он воздает похвалы светскому знанию, но когда речь заходит о евангельской и апостольской истине, то она становится бесспорно выше. Ее «рабом» оказывается «божественный» Иоанн Златоуст, а «рабыней» — «внешнее наказание» в целом. Но в понятия «раб» и «рабство» он вкладывает высокий и глубокий, а главное — духовный смысл. Это не «рабство служанки» в современном смысле слов, не вынужденная подчиненность «раба», но высокое служение, может быть, даже подобное литургическому. Оно близко и подходу северных гуманистов, о котором только что говорилось. На первом месте для него — постижение «таинственных речений пророков и апостолов о высочайшей Троице», то есть непосредственное изучение Священного Писания, не искаженного схоластическими толкованиями. В системе его аргументации большое значение имеют сочинения Отцов Церкви, обширные фрагменты которых он приводит, а также решения Вселенских соборов и связанные с ними послания авторитетных церковных иерархов (например, патриарха Фотия) [\[37\]](#).

Система противопоставлений в «Слове на латинов» — не художественный прием, не литературная особенность эстетического характера, но категория, принадлежащая к разряду догматических и нравственных понятий, духовных ценностей.

Возникает вопрос об адресате русских сочинений Максима Грека. Это не только Федор Карпов, Николай Булев, русские современники. В «Слове против Альманаха» неоднократны и обращения к «латинским сынам», которым были ближе и понятнее все эти силлогизмы и софизмы. Можно расценить такого рода обращения как риторический прием, имеющий целью, во-первых, указать на происхождение и источник обличаемых

воззрений; во-вторых, обозначить достаточно широкий круг их распространения. Но остаются некоторые высказывания, не находящие объяснения в рамках такого подхода. Например, восклицая «кто не знает Ангела Полициана», сам Максим Грек не мог, конечно, не ведать, что в Москве его не знает никто. Или, порицая Нифо и говоря, что тот «зазрел вашу веру и обычаи», он имел в виду латинских, а не русских читателей. Возникает впечатление, что такого рода высказывания рассчитаны не только на русский круг и являются не просто риторическим приемом.

Можно высказать предположение, которое едва ли было возможно два-три десятилетия назад, до того как П. Бушкович нашел в Венском государственном архиве греческое послание Максима Грека, которое представляет собой греческие версии двух его известных русских сочинений («Слова о покаянии» и «Против эллинской прелести»). Оно было отправлено из Москвы в 1552 году. Если даже в конце жизни наш герой сохранял связи с представителями своей прежней среды, то тем более они были возможны в первый период его деятельности в России (1518–1525). В особенности это вероятно для сочинения, посвященного венецианскому астрологическому альманаху, если учитывать прежние связи Михаила Триволиса с Венецией. Создавая свои полемические произведения против латинян, Максим Грек мог иметь в виду и возможность ознакомления с ними в западноевропейских кругах его соотечественников.

С 1498 года в Венеции существовала община православных греков (школа святого Николая), основанная с разрешения Совета десяти, имевшая собственный законный статус и право выбора собственных священников. Она имела привилегии со стороны пап и Республики. Марк Музурос, один из друзей Михаила Триволиса, записался в общину 5 декабря 1514 года и повторил запись 5 декабря следующего года. Посредничество Марка Музуроса и Иоанна Ласкариса в отношениях общины с папой Львом X обеспечивало ей религиозную свободу. Известно православное исповедание Музуроса, где он пишет об исхождении Святого Духа только от Отца (без *Filioque*)^[96]. Возможно, когда-либо в будущем в венецианском или каком-либо другом архиве обнаружат греческую версию трактата Михаила Триволиса — Максима Грека против венецианского астрологического альманаха или другого полемического сочинения против латинян.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале раздела — на что обрушивался Максим Грек в своих итальянских реминисценциях, — мы можем теперь с уверенностью сказать, что видим объектом его обличений

не гуманистов, а «перипатетиков» и «аристотеликов» поздней схоластики, «хитрословные силлогизмы» и «подстрекательские софизмы». Порицания и обличения в их адрес смыкаются в ряде случаев с гуманистической критикой. То же можно сказать и о высказываниях по поводу полемики о бессмертии души, хотя они крайне лаконичны, и о выступлениях против астрологии. Впрочем, в отношении к ней не было единомыслия и в среде самих гуманистов. Пико делла Мирандола, например, категорически отвергал предсказующую астрологию, но Марсилио Фичино занимал в отношении ее колеблющуюся позицию.

Что касается гуманизма, то Максим Грек не затрагивает основного содержания и сути гуманистических учений и даже не упоминает о них. Он не мог выступать против той составляющей Возрождения, участником которой выступал сам (переписка рукописей, участие в подготовке и издании сочинений античных авторов и т. д.). Но он не мог оставить без внимания, обойти направления, точнее — те составляющие умственной и духовной жизни Италии и Ломбардии, которые он определял как «нечестие» или даже «безбожие». И кроме нечестия перипатетиков и аристотеликов он видит и другое нечестие — «эллинское», говорит о «чреде эллинской» с бесспорной отрицательной коннотацией, причисляя к ней Платона и Аристотеля. Именно в этом контексте находятся имена трех гуманистов, порицаются какие-то реальные факты их жизни, в которых «нечестие» было продемонстрировано.

В трех процитированных фрагментах тема осуждения именно языческого «нечестия» разработана в меньшей степени, чем в более поздних сочинениях, специально направленных против «эллинской прелести». Снова она будет осуждаться в связи с нечестием и безнравственностью.

Но это осуждение не является фронтальным, его позиция дифференцирована. Причисляя Платона и Аристотеля к «нечестивой чреде эллинской», порицая злоупотребления их последователей, Максим Грек вместе с тем признает заслуги и авторитет этих знаменитых философов древности, особенно

Платона, называя его «верховным» среди них¹⁹⁷, а в других контекстах (например, в полемике против астрологии) берет их себе в союзники. Его отношение к Аристотелю засвидетельствовано фактом переписки им рукописи «Комментариев» Иоанна Филопона к «Первой аналитике» Аристотеля, что ни в коей мере не вступает в противоречие с упреками в адрес злоупотреблений «аристотельскими силлогизмами» в современной ему схоластике, поскольку «Комментарии» созданы в период

ее расцвета.

Достоинства древнегреческих трудов, издававшихся Ласкарисом, Альдом, другими печатниками, значение их латинских переводов, их актуальность в истории культуры не могли вызывать у него сомнений. Но он порицал сопряженные с их восприятием в итальянской среде нечестие и аморальность, проникающие в повседневную жизнь и быт, что было одной из характерных черт эпохи, и это неоднократно отмечали исследователи, описывая его среду и эпоху в Италии (Иконников, Денисов и др.).

Максим Грек принадлежал к тем ученым, которые обладают способностью дифференцированного отношения к явлению, умеют различать и оценивать разные его стороны. В каждом случае обличений, порицания, критики, каков бы ни был их объект, он делает оговорки, отмечая его положительные стороны. Это проявилось и в отношении к «внешним наукам» (осуждая злоупотребления ими, он пишет о пользе «внешнего наказания» — образования, воздает ему похвалы), к астрологии (признавая значение и необходимость астрономии как науки о небесных явлениях и светилах, он отрицает предсказательную сторону, астрологию, которая тоже оценивается как «нечестие»). Таково и отношение к эллинству — признавая его высокие достижения, помогая его освоению, он отрицает и порицает те его стороны, которые негативно воспринимались в его время и в его среде.

К тому же следует помнить, что ему была, разумеется, хорошо известна и сильная в восточной патристике традиция обличений эллинства. Она была составной частью полемического богословия и не могла не влиять на его отношения к сложным и неоднозначным религиозным исканиям гуманистов, к их поискам религиозного синтеза. Эта тема требует самостоятельного рассмотрения.

Имея редкую, даже редчайшую возможность видеть ренессансную Италию не только изнутри, но и со стороны, он был одним из тех, кто сумел разглядеть разные составляющие в ее культуре, в частности ту, о которой предстояло много писать и спорить ученым следующих веков. Содержание учений XIX-XX веков, осуждавших ренессансный индивидуализм, самоутверждение человека и его измену Богу, афористично сформулировал один из крупнейших исследователей Средних веков и Возрождения Этьен Жильсон (в работе 1932 года): «Ренессанс, как его преподносили нам, был не Средние века плюс человек, но Средние века минус Бог, и трагедия состояла в том, что, теряя Бога, ренессанс терял самого человека»^[98]. Если в таком же ключе попытаться определить позицию Максима Грека, то можно предложить формулу: «эллинское

начало минус нечестие». Но это было недостижимо, как и Утопия — Нигдея его современника Томаса Мора (чье имя мы еще вспомним в московской части биографии нашего героя).

Надо к тому же сказать, что сама постановка вопроса об «отношении Максима Грека к Возрождению»^[99] не вполне корректна, так как она предполагает в значительной степени его отношение к самому себе. Ведь для него, как и для его соотечественников в Италии, состоявших «на службе гуманизма», возрождаемая греческая античность была не «чужой», а «своей», не требовала и не предполагала «возрождения», так как никогда целиком не умирала. Будучи каллиграфом, сотрудничая с печатниками, Максим Грек становился живым инструментом той передачи знания, разностороннего и могучего процесса *translatio*, который был частью культуры эпохи (*translatio studii, translatio imperii* и др.).

Греки в Италии были не просто носителями языка возрождаемой античности — им было органически близко и то, что на этом языке было написано (при всем различии эпох, нравов, языковых норм и форм и т. д.). В античности они оставались у себя дома, даже в тех случаях, когда расходились с ней идейно и идеологически.

Максим Грек смотрел на окружающую действительность и изнутри, и вместе с тем со стороны — в этом уникальность его позиции в 90-е годы Кватроченто и первые годы следующего столетия. Вскоре на Афоне он по-новому осмыслит свой опыт, а главное — сможет глубже проникнуть в другую древность, духовное наследие восточных отцов, хранимое в богатейших книжных сокровищницах Афона. К некоторым из них проявляли большой интерес и гуманисты (это были Дионисий Ареопagit, Григорий Назианзин, Василий Великий и ряд других). А в России его труды будут посвящены в значительной своей части возрождению восточной патристики в переводах на церковнославянский язык, переносу в новую среду, на другую почву.

Хотя мы только начали рассказ об итальянской судьбе Михаила Триволиса, вспомним еще раз его цитату из «Слова против Альманаха»), звучащую как исповедь; она обобщает его итальянский опыт. Признаваясь в том, что сам едва не утонул в потоках нечестия, он говорит о своем обращении: «И если бы Бог, пекущийся о всеобщем спасении, помиловав меня, вскоре не посетил благодатию Своею и светом Своим не озарил мысль мою, то уже давно погиб бы я вместе с сущими там предстателями нечестия».

Вспоминая в Москве свое итальянское прошлое, Максим Грек не отрицал, что в юности не был чужд увлечениям того времени. Но, ссылаясь

на «богоносных отцов», он хотел бы осмыслить их жизненный путь как пример для себя. Они положили, пишет Максим, много труда и потов, овладевая «внешними учениями», впоследствии же не поленились обличить имеющуюся в них ложь и искоренить растущий от них вред. «Все воссиявшие в мудрости и святости приобщались внешним наказаниям, будучи еще юными и не достигнув горнейшей мудрости... требуя еще молока, а не твердой пищи, как говорит Павел коринфянам. Но когда они достигли совершенного возраста, в котором был и Павел, освободившись от того, что было свойственно младенчеству <...> то осудили как ложь и нечестие преизлишние учения, которые не умеют созидать благочестие, и обратились к пророческим и апостольским источникам»^{100}. Стих из Первого послания апостола Павла к коринфянам контаминирован здесь со стихами из послания к евреям: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал, а как стал мужем, то оставил младенческое» (I Кор. 13:11). А молочная и твердая пища противопоставлены в послании к евреям: «Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что младенец; твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены различению добра и зла» (Евр. 5:13–14).

Но до совершенства Михаилу тогда было еще далеко.

Флоренция: аскетизм

Максим Грек (оставаясь еще Михаилом Триволисом) жил во Флоренции, когда аскетическая проповедь Савонаролы звучала здесь на нотах немыслимой высоты, когда монах, объявивший себя пророком, преобразовал не только свой монастырь, но и нравы горожан.

Его слушатель Михаил принадлежал к другой конфессии, но все происшедшее произвело на него столь сильное и глубокое впечатление, что он несколько десятилетий спустя помнил и описал события, притом — и это особенно примечательно — находясь уже в России, в другой конфессиональной и культурной среде^{101}. Своим русским читателям он представил два латинских монашеских ордена и настоятеля одного из монастырей как пример «совершенного иноческого жительства», показывая, что благие начинания могут быть даже у людей, исповедующих «неправые» учения.

О Савонароле написано очень много^{102}, но мы имеем возможность рассказать о нем словами самого Максима Грека, которого отделяли от Михаила Триволиса и пребывание на Святой горе Афон, и наблюдение русских монастырских порядков, и знакомство с русскими нестяжателями. Тем интереснее, какие сюжеты и образы из своего прошлого он избрал. Дополнения к его рассказу ограничим лишь краткими комментариями, в основном фактического характера, а также приведем свидетельства уже знакомого нам Филиппа де Коммина, содержащие информацию о той стороне деятельности Савонаролы, которой не касался Максим Грек, хотя в какой-то части события могли быть ему известны. Когда читаешь эти страницы мемуаров французского дипломата, постоянно маячит тень Иоанна Ласкариса, который в это время тоже стал приближенным короля, связующим звеном между греческой диаспорой и французским двором, озабоченным в то время планами борьбы с турками. Конечно, мы не знаем, в чем конкретно могли состоять связи Михаила с его бывшим наставником. Денисов предполагал, что он мог посетить Париж вместе с Ласкарисом, но еще Иконников в 1915 году показал, что для этого предположения нет достаточных оснований.

Савонарола родился в 1452 году. Его отец был известным врачом, сын получил хорошее образование, но от медицинской карьеры отказался, предпочел монашеский путь и в 1475 году тайно бежал из дома в Болонью, в доминиканский монастырь. Он проповедовал и занимался преподаванием

в разных городах, в частности во Флоренции в 1482 году. В 1490 году Лоренцо Медичи пригласил его в город по рекомендации Пико делла Мирандола, и доминиканец занял кафедру учителя в монастыре СанМарко, а вскоре, в 1491 году, единодушно избран настоятелем этого монастыря. Правда, в 1493 году он вынужден был покинуть Флоренцию после наложенного Пьеро Медичи запрета говорить проповеди во время поста, но вскоре вернулся. С этого времени слушателем его проповедей стал Михаил Триволис (в «Повести» он сообщил, что проповеди продолжались в течение пяти лет).

Авторитет Савонаролы возрос благодаря его посреднической роли в переговорах с французским королем Карлом VIII в самом начале франко-итальянской войны, в ноябре 1494 года; вторично он встречался с королем 18 июня 1495 года, о чем рассказал Филипп де Коммин. По его словам, Савонарола видел в короле орудие Божьей кары, надеялся, что он окажет помощь в реформировании Церкви, и призывал его к этому, не останавливаясь и перед угрозами. Сам де Коммин тоже встречался с Савонаролой; их встреча произошла в июне 1495 года, когда дипломат возвращался из Венеции после неудачных для Франции переговоров. На этой встрече французского дипломата сопровождал королевский майордом Жан Франсуа де Кардон; надо полагать, что встреча состоялась по поручению или с ведома короля.

Автор «Мемуаров» вспоминал и события недавнего прошлого, рассказав, как он, «будучи во Флоренции, когда ехал к королю, посетил в реформированном монастыре брата-проповедника по имени брат Джироламо, человека, как говорили, святой жизни, прошедшего 15 лет в этом монастыре <...>. Причиной посещения было то, что он всегда проповедовал к великой пользе короля, и слова его удержали флорентийцев от выступления против нас, ибо никогда еще проповедник не пользовался в городе таким доверием. Что бы там ни говорили или ни писали в опровержение, он постоянно уверял слушателей в пришествии нашего короля, говоря, что король послан Богом, дабы покарать тиранов Италии, и что никто не сможет ему оказывать сопротивление и противиться. Он говорил также, что король пойдет к Пизе и вступит в нее и что в тот же день во Флоренции произойдет государственный переворот (так оно и случилось, ибо в тот день был изгнан Пьеро Медичи). Он заранее предрекал и многое другое, как, например, смерть Лоренцо Медичи, и открыто заявлял, что имел на сей счет откровение. Проповедовал он также, что Церковь будет реформирована мечом, чего, правда, не случилось, хотя все шло именно к тому, но еще может случиться. Многие хулили его за то,

что он утверждал, будто имеет откровение от Бога, но другие не верили ему; что же касается меня, то я считаю его добрым человеком. Я спросил у него также, сможет ли король, не подвергая опасности свою персону, вернуться назад, учитывая, что венецианцы собрали большую армию, о чем брат Джироламо знал лучше меня, хотя я только что от них вернулся. Он мне ответил, что у короля будет много трудностей на обратном пути, но он выйдет из них с честью, даже если его будут сопровождать всего 100 человек, и что Господь, приведший его сюда, выведет и обратно; но за то, что он не исполнил своего долга и не реформировал Церковь, как и за то, что он допустил, чтобы его люди обирали и грабили народ, и особенно приверженцев его партии, словно они были врагами, хотя они по доброй воле открывали ему ворота, Господь вынес ему приговор и вскорости покарает его^{103}. Но он добавил, чтобы я передал королю, что если он пожалует народ и помешает своим людям причинять зло и будет их карать за это, как ему и положено, то Господь отменит или смягчит приговор»^{104}.

Рассказ мемуариста показывает дипломатическую и политическую составляющие деятельности Савонаролы, что дополняет Максима Грека, который не касается этой стороны. В «Повести» он рассказывает так:

«Во Флоренции есть монастырь — родина тех, кого называют полатыни предикаторы, то есть проповедники слова Божия. Храм этой священной обители освящен в честь святого апостола и евангелиста Марка, которого живущие здесь монахи имеют своим попечителем и предстателем. Игуменом этой обители был священноинок по имени Иероним, родом и учением латинянин, исполненный премудрости и разумеющий боговдохновенные писания и внешние науки, то есть философию, великий подвижник, украшенный божественной ревностью. Этот муж узнал, что город Флоренция подвержен двум богомерзким грехам — мерзкому содомскому беззаконию (то есть гомосексуализму. — Н. С.) и безбожному лихоимству с бесчеловечным взиманием непомерных процентов (речь идет о ростовщичестве. — Н. С.). Он принял доброе и богоугодное решение — посредством учительного слова из божественных писаний оказать городу помощь и окончательно истребить в нем эти нечестия. Он начал в церкви учить людей Божиих, приносить им разнообразные премудрые поучения и разъяснять книги. В храм Святош евангелиста Марка часто собиралось к нему множество слушателей из числа благородных и любящих правду жителей этого города. Наконец, весь город привязался к нему любовью, и упрашивали его, чтобы он пришел учить их в самой соборной церкви. Ему

понравилось их приглашение и изволение, и он с усердием совершал этот подвиг во имя Бога, поучал их каждое воскресенье и в особенные праздники, а также каждый день на святую Четыредесятницу. Он приходил в соборный храм, куда собирался народ, и предлагал поучение, стоя на высоком месте два часа; а случалось, что и более двух часов продолжалось его поучение. Его проповедь оказала такое воздействие, что большая часть города полюбила его твердое и спасительное учение, и каждый отступал от своего долгого злого обычая и лукавства, вместо блуда, разврата и плотской нечистоты делался последователем всякого целомудрия и чистоты, вместо несправедного лихоимания и немилосердного требования непомерных процентов они сделались праведнейшими, милостивыми и человеколюбивыми, и некоторые из них стали подражать Закхею, старейшине мытарей, упоминаемому в Евангелии. Средства, собранные ими несправедно, расточили на добро, раздав их руками учителя тем, кто находится в нужде. Но чтобы, рассказывая обо всех его исправлениях, не наскучить читателям этого описания, скажу кратко, что переменялась большая часть жителей этого города, и из последователей великой злобы они сделались последователями всяческой достохвальной добродетели. Расскажу лишь об одном достохвальном поступке убогой женщины, который покажет силу боговдохновенного учительства того мужа. Сын ее нашел на улице валяющийся кошелек из камки, в котором оказалось 500 златниц. Он принес это своей матери, но она, не обрадовавшись тому, что этой находкой сможет избавиться от своей крайней нищеты, тотчас отнесла его к священному учителю города и попросила отыскать владельца. Савонарола, увидев правдолюбивый ее нрав, благословил вдовицу и отпустил. Владелец нашелся, вознаградил ее щедро, передав с радостью 100 златниц».

Максим Грек пишет лишь о том, что горожане совершали по своему личному выбору. Но известны и социальные преобразования, проведенные по требованию Савонаролы. По его предложению Великий совет города заменил поземельный налог подоходным, принял решение изгнать из города ростовщиков и менял, которые брали грабительские проценты, провел другие преобразования.

«Я мог бы поведать вам и другие случаи исправлений под влиянием учения этого мужа, но чтобы не наскучить вам продолжительностью писания, обращаюсь к концу его пятилетнего учительства. Итак, половина жителей города получила благодаря ему превосходное и богоугодное

исправление, другая же половина продолжала не только не слушаться его и сопротивляться его божественному учению, но враждовала против него, досаждала ему, бесчестила, возводила наветы. Он же, поражаясь кротости и долготерпению Спасителя, все терпел мужественно, сильно желая исправления многих».

Среди тех, кто испытал влияние Савонаролы, можно назвать знаменитые имена. Сандро Боттичелли, например, под влиянием его обличения языческих нравов в городе сжег некоторые свои холсты. Гораздо более сложным и неоднозначным было отношение Никколо Макиавелли и к проповедям Савонаролы, и к реакции на них горожан. В письме флорентийскому послу в Риме Р. Бекки, написанном незадолго до казни Савонаролы, он писал: «Граждане Флоренции думают, что их нельзя отнести к числу невежественных или диких, тем не менее брат Джироламо Савонарола убедил их, что он беседовал с Богом. Я не стану обсуждать, правда то была или нет, потому что о таких людях должно говорить с уважением, скажу одно, что поверивших в это было бесконечное множество, и для подкрепления веры ничего необыкновенного не потребовалось. Образ его жизни, учение и предмет, избранный им, обладали достаточной силой убеждения, чтобы они уверовали»^{105}. Ученые рассматривают его рассуждения как выражение и уважения, и иронии, даже сарказма. Одно из сочинений Макиавелли написано, вероятно, под влиянием призывов к покаянию в проповедях Савонаролы и шествий по улицам города его сторонников — «плакс» в покаянных одеждах; это «Увещание о покаянии» или «Рассуждение на моральную тему», которое, по мнению исследователей, по своему направлению «расходится с остальными сочинениями Макиавелли»^{106}. Далее Максим Грек продолжал:

«Он не похвалял и самих находящихся на церковных властях, но живущих не по-апостольски и не пекущихся так, как следовало бы, о пастве Спасителя Христа. Он безбоязненно обличал их согрешения и часто говорил: «Если бы мы жили согласно с Евангелием Христа Спасителя, то все неверующие народы обратились бы к Господу, видя нашу равноангельскую жизнь <...>». Говоря это без стеснения, осуждая еще более жесткими словами самого папу, особо почитаемого у них, а также находившихся при нем кардиналов и прочих причт, он тем самым дал повод для еще большей ненависти к себе и вражде со стороны тех, которые

с самого начала возненавидели его святое учение. Они называли его еретиком, хульником и льстецом, поскольку он отверз свои уста против их святейшего папы и всей Римской церкви. Слух об этом дошел до Рима и сильно смутил папу и состоящий при нем клир, так что они послали ему соборное запрещение учить людей Божиих. Согласовав такое решение и сделав ему запрещение, они в соборном своем писании прибавили, что если он не перестанет проповедовать, то будет проклят как еретик. Он же не только не послушался такого незаконного совета, но еще более разжегся божественною ревностью и соборное их послание назвал неправедным и небогоугодным, как запрещающее ему учить в церкви верующих».

Автор не сообщает о том, что в мае 1497 года приор монастыря СанМарко был отлучен от Церкви. Папа направил властям Флоренции бреве с запретом на проповеди, но Савонарола не подчинился и даже «сжег анафему» после одного из богослужений.

«Поэтому он еще более стал обличать их беззакония, ибо, как я не без основания догадываюсь, он решил про себя и умереть за благочестие и во славу Божию, если бы это потребовалось. Ибо в ком возгорится огонь ревности по Боге, того он заставит презирать не только имущества и приобретения, но и самую жизнь. Приверженцы папы не переставали грозить ему и всячески отвлекать от проповеднической кафедры, а он продолжал не подчиняться им, не переставая обличать их неправды. И они решили умертвить его и исполнили так. Избрав генерала монашеского ордена, по имени Иоакима, весьма им преданного, послали его, уполномочив властью папы лишить его игуменства и, проведя судебное следствие, предать смерти через сожжение, как непокорного и досадителя и клеветующего на апостольскую Римскую церковь. Этот Иоаким, прибыв во Флоренцию и показав высшему начальству города грамоты папы, представил Иеронима суду и подверг мучительным пыткам».

Речь здесь идет о Джоакино Торниани, генерале ордена предикаторов, прибывшем во Флоренцию 19 мая 1498 года вместе с Франческо Ромолино. Рассказывали, что иногда Савонаролу пытали по четырнадцать раз в день.

«Поскольку он дерзко отвечал на все вопросы и лукавства того неправедного следователя, то судья не мог признать его виновным. Тогда против того преподобного и неповинного учителя их города выступили

ложные свидетели из числа беззаконников, не покорившихся его учению, и высказали против него тяжкие и несправедливые обвинения. На основании этих обвинений те неправедные судьи осудили его и еще двух священных мужей, его сторонников, двоякой казнью: повесили на дереве, а потом разожгли костер и сожгли. Таков был конец жития тех трех преподобных иноков, такое они получили воздаяние за подвиг благочестия от недостойнейшего папы Александра, ибо тогда был папою Александр, родом из Испании, который всякою неправдою и злобою превзошел всех законопреступников».

Речь идет о папе Александре VI Борджиа, известном своими преступлениями и распущенностью. Казнь Савонаролы состоялась 23 мая 1498 года. Информация о двух казненных вместе с ним соответствует действительности.

«Я настолько далек от согласия с теми неправедными судьями, что с радостью причислил бы замученных ими страдальцев к древним защитникам благочестия, если бы они не были латинской веры. Таковую же как у древних горячую ревность видел я и в тех преподобных иноках. Я не от кого-либо другого слышал, но сам их видел, часто бывал на их поучениях. Их проповеди отличались не только ревностью за благочестие, но также премудростью, разумом, знанием не только боговдохновенных, но и внешних писаний»^[107].

В заключительной части «Повести» автор считает нужным, как и в рассказах о нечестии «училищ италийских», отвести от себя возможный упрек, на этот раз обвинение в том, будто бы он считает латинскую веру чистой, совершенной и праведной. «Да не будет во мне такого безумия!» — восклицает он. Как и в предыдущем случае, Максим Грек рассматривает разные стороны явления, оценивая их по-разному. Он отделяет неправые латинские учения, «чуждые и странные», от верности, которую сохранили посвятившие себя монашеской жизни, таким евангельским заповедям, как единомыслие, братолюбие, нестяжательность, безмолвие, беспопечительство о житейском, забота о спасении. Его цель — показать образец для подражания, чтобы «мы» не оказались хуже, чем «они». Здесь автор следует, говоря современным языком, модели положительного «чужого» для исправления отрицательного «своего».

«Повесть» написана под влиянием нестяжательских воззрений автора, сформировавшихся в России. Но ее основной смысл и пафос находится в

полном соответствии с характером и содержанием преобразовательной деятельности Савонаролы и его проповедей. Ее последние слова вновь обличают ростовщичество (ежегодное требование процентов) и проклинают богача — ненавистника нищих.

Доминиканский орден принадлежал к числу четырех нищенствующих орденов. К тому времени все они уже далеко отошли от провозглашенных при их возникновении норм бедности и смирения, но они сохранялись скорее как идеал, которому необходимо следовать, и именно этот идеал привлекал Михаила Триволиса.

*

Мы нарушили сложную структуру «Повести», рассказав вначале о проповедниках и Савонароле. Этот рассказ находится во второй ее части, а первая, не меньшая по объему, посвящена другому нищенствующему ордену — картузианскому, хотя ни названия ордена, ни имени его основателя нет, так что даже Денисов ошибочно распространил описание порядков этого ордена на проповедников-доминиканцев второй части^{108}. Подобная ошибка встречается и в других работах, хотя еще в 1915 году В. С. Иконников, проанализировав «Повесть», определил имена персонажей, о которых в ней идет речь^{109}.

С первого взгляда может даже показаться, что здесь объединены два самостоятельных рассказа, каждый из которых назван «Повестью». К тому же «Повесть» структурно осложнена описанием в ее начале Парижского университета и похвалой просвещению (вторая часть, напомним, начинается с восхищения Флоренцией). Объединение двух «Повестей» подчинено идейному замыслу сочинения — показать «совершенное иноческое жительство» на примере двух нищенствующих орденов.

Если интерес Максима Грека к Савонароле и его монастырю и можно было бы объяснить царившей тогда в городе атмосферой всеобщей вовлеченности в происходящее, огромным влиянием проповедника, то детальное знание и описание порядков еще и другого монастыря (того же направления) показывают аскетические наклонности натуры нашего героя, проявившиеся уже в Италии. Внутренними импульсами было вызвано его стремление познакомиться с порядками разных монастырей. Ему был известен также францисканский орден, носящий имя Франциска Ассизского, «апостола нищеты и любви». В России он напишет его краткое

описание, объединив с доминиканским по признаку приверженности к нестяжательству. Среди его друзей был монах созерцательного ордена камальдулов Петр Кандидо (Леухеймон). На Афоне, живя в Ватопеде, он также будет интересоваться другими монастырями и опишет подробно «пробывание и чин» разных святогорских обителей.

Объединение двух повестей в рассказе «о совершенном иноческом жителъстве» было сделано отнюдь не по формальному принципу, в этом окончательно меня убедило мое собственное посещение Флоренции. Оказалось, что в южной части города до сих пор действует картузианский монастырь, один из самых известных в Италии. Следовательно, эта часть описания тоже была основана на личных встречах и собственных наблюдениях, но также и на письменных источниках. Об этом он пишет в самом начале «Повести», рассказывая о чуде, свидетелем которого были основатели ордена картузианцев, тогда еще студенты Парижского университета. Именно этим сюжетно и структурно обусловлено введение большого фрагмента с характеристикой университета, похвалой знанию и просвещению; эта часть приобретает и самостоятельное значение. Описание чуда предваряется заверением автора, что он пишет истину, так как опасается, что его обвинят во лжи, не поверив чуду, и говорит о своих источниках, как письменных, так и устных: «Я пишу истину, которую не только сам видел и прочел, но и слышал от многих достоверных мужей, украшенных добродетельной жизнью и великой мудростью, у которых я, будучи еще очень молодым, прожил довольно долгое время». Следовательно, он сам называет и другой (помимо гуманистического) круг его общения — монашеский. Вероятно, он беседовал с картузианцами, знакомился с одним из житий святого Бруно Вюрцбургского (XI век), основателя ордена, а также с монастырским уставом. Он делает и вторую оговорку, чтобы отвести сомнение в том, что такое преславное чудо совершено у людей, преданных латинскому учению. «Нет, — возражает он, — ибо божественная благодать всем людям простирает неизреченные дары и благодеяния от своих щедрот, ибо солнце сияет для злых и благих, и дождь идет на праведных и неправедных». Это слова Евангелия от Матфея (5:45).

«В знаменитом городе Париже, — начинает рассказ о чуде Максим Грек, — был некий муж, весьма образованный». Имени его автор не знал, но Иконников определил, что речь идет о Раймоне Диокре — реальном лице, отличавшемся богохульным нравом. Однажды во время занятий, возгордившись своим помыслом, при толковании богословского изречения он велеречиво заявил: «Это изречение и сам апостол Павел не мог

изъяснить так, как изъяснил я». «Но суд Господа, — продолжал Максим Грек, — всегда гордым противится, и не замедлил, и сделал мертвым и безгласным того, кто сам был велегласен и велеречив. Ученики, бывшие там, отнесли его в церковь и стали совершать обычное пение. Но, о ужас, мертвый ожил, сел на одре и воскликнул: «Поставлен есмь пред Судиею!» — опять сделался мертвым и опустил на одр. Стоящие рядом были объаты ужасом. И вот мертвый вдруг опять ожил и говорит: «Испытан есмь», и снова опустил на одр. Еще больший ужас и страх объал предстоящих, а умерший ожил в третий раз и произнес: «Осужден есмь», и больше уже не оживал и не говорил».

Эпизоды этого чуда, описанного в житиях святого Бруно, представлены и в хранящихся в монастыре картинах, фресках, витражах. Чудо произвело на присутствующих столь сильное впечатление, что ученики умершего, которых было великое множество, среди них юноши благородные и богатые, ушли в отдаленное место и там устроили себе монастырь, презрев и вменив в ничто маловременные красоты этой суетной жизни, усердие в науках и происходящую от этого суетную славу. Они единодушно отреклись от всех житейских попечений, раздали свои имения и стяжания нищим и нуждающимся в соответствии с евангельской заповедью, оставив лишь малую часть для пропитания и нужд монастыря. Избрав иноческую жизнь, они установили новые правила и порядки, не для всякого удобоисполнимые.

Здесь допущена неточность. Так как первый картузианский монастырь Гран-Шартрёз был основан в 1084 году, когда Бруно было уже около пятидесяти лет, то он не мог находиться среди студентов, свидетелей чуда, удалившихся после него в пустынное место и основавших монастырь. Первоначально, в 1083 году он сам удалился в бенедиктинское аббатство в Бургундии, а затем, избрав из своих последователей шесть учеников, отправился в Гренобль, где епископ Гуго пожаловал им горное место Шартрёз в 24 километрах от города. Возможно, Михаил знал об этих несовпадениях и обошел точные детали основания монастыря, даже не назвал имя его основателя, которое узнать было совсем нетрудно. Основными принципами монахов-картузианцев стали созерцательная жизнь и полная отстраненность от мира^{110}.

В XI веке и позже в Европе широко распространилось стремление к пустынножительству, созерцательной жизни. Во Франции это был картузианский монастырь (от латинизированного названия места — *Chartreuse*), в Италии — Камальдули, уже упоминавшийся в связи с проходившими там гуманистическими диспутами. Флорентийская обитель

картузианцев была основана в XIV веке, на рубеже XV-XVI веков она переживала расцвет, там велось большое строительство. Жители Флоренции и сейчас называют ее «наша Чертоза».

Рассказ о чуде сопровождается, точнее, предваряется описанием Парижского университета, и снова, как и для других городов, даются географические сведения: «Есть славный и многолюдный город Париж, находящийся в Галлии, которая ныне называется Францией, это великая и славная держава, изобилующая бесчисленными благами». Рассказ о Париже восходит к информации побывавшего там Иоанна Ласкариса.

«Первая и исключительная забота жителей этой страны, — продолжает Максим Грек, — состоит в том, чтобы обеспечивать бесплатное обучение всем желающим, а преподавателям ежегодно выдается большая плата из царской (государственной. — *Н. С.*) казны, так как правитель имеет особенную любовь к просвещению и усердие к словесным наукам». Здесь отчетливо слышится голос Иоанна Ласкариса, его оценка своих покровителей, королей Карла VIII и Людовика XI. Там преподаются не только церковные науки, благочестивое богословие и священная философия, но и внешние (светские) науки, и преподавателей таких наук имеется великое множество (как я слышал — добавляет рассказчик).

Особо следует обратить внимание на сообщение о том, что в университете собираются дети не только простых людей, но также царей, правителей, князей, привлекаемые туда желанием изучения словесных наук и художеств, и одни сановники посылают туда своих братьев, другие — внуков и других родственников. Каждый после довольно длительных занятий возвращается к себе на родину, исполненный премудрости разума, и там служит советником и добрым помощником правителей.

Заключительная часть рассказа имеет назидательный характер: такими должны быть и те, кто у нас (то есть в России) весьма хвалится благородством и изобилием богатства, им тоже следует просвещаться священным учением словесных наук, они могли бы, победив свои непохвальные страсти, презирать внешнее женское украшение, освободиться от сребролюбия и всякого лихоимства, а также и других заставить подражать им в богоугодном жительстве.

В рассказах о своем итальянском прошлом, о западноевропейском мире Максим Грек постоянно отделяет «неправые латинские учения» от «положительного опыта», если говорить современным языком, которому следует подражать и в России. Такой же назидательный характер имеет и подробное описание порядков и образа жизни картузианских монахов, подчеркивающее их нестяжательство и строгие нравы.

Сюжеты «Повести» Максима Грека о Флоренции являются и фактами мировой христианской культуры, возбуждавшими интерес в последующие века. Русский историк Н. М. Карамзин, находясь в Тулузе, собирал сведения о картузианцах^[111]. К личности Савонаролы обратился в 90-е годы XIX века Ромен Роллан. Анна Ахматова вызвала в памяти облик Савонаролы в стихотворении, посвященном Флоренции, которая открылась ей как город не только Данте, но и «покаянных плакс» Савонаролы. Имена не названы, но угадываются. Данте — «он», «этот»:

Он и после смерти не вернулся
В милую Флоренцию свою.
Этот, уходя, не оглянулся,
Этому я эту песнь пою.

Факел, ночь, последнее объятье...
За порогом — дикий вопль судьбы.
Он из ада ей послал проклятье
И в раю не мог ее забыть.

Савонарола и его последователи «плаксы», их шествия по городу, проповеди с призывами к всеобщему покаянию различимы в словах:

Но босой, в рубахе покаянной,
Со свечой зажженной не прошел
По своей Флоренции желанной.
Вероломной, низкой, долгожданной.

Данте и Савонарола для поэта Серебряного века оказались двумя сторонами одной медали — или общим профилем на одной из ее сторон.

Замок Мирандола и монастырь СанМарко

1498 год — вторая важная веха в итальянской жизни Михаила Триволиса. Началась его служба у Джованни Франческо Пико делла Мирандола, племянника знаменитого Пико. Это — одно из важных открытий И. Денисова, сделанных в 1943 году. Почти одновременно Михаил получает еще два приглашения — в Болонью и к графу Дечаны Лодовико II Тиццони, которые отклоняет. Значит, он приобрел к этому времени известность и авторитет как в среде греческой диаспоры, так и в гуманистических кругах: будучи приглашаем в разные города, на разную службу, он может выбирать, отказываться, рекомендовать вместо себя другое лицо.

В русских сочинениях Максима Грека имени Пико делла Мирандола нет, и неизвестно, успел ли наш герой встретиться с ним лично (Пико скончался в 1494 году в возрасте тридцати одного года). Нет и имени его племянника. Джованни Франческо чтит память дяди, готовил к печати и издавал его труды, и ему могла быть полезной помощь образованного грека. В следующих главах будут изложены косвенные свидетельства влияния на Максима Грека трудов Пико и даже длившегося в России скрытого диалога с ним.

Мы застаем Михаила в Мирандоле 29 марта 1498 года, когда он пишет оттуда два письма своим соотечественникам в Италии Николаю Тарсскому и Иоанну Григориопулосу. Можно установить и места предшествующего пребывания — Венеция и Верчелли. 5 марта 1498 года он закончил в Венеции переписку рукописи «Комментариев» Иоанна Филопона к «Первой аналитике» Аристотеля, его главному сочинению по логике. Мы уже говорили о том, что одним из занятий Максима в Италии был труд каллиграфа, переписка рукописей, и эта рукопись — совсем недавно установленный его новый автограф. Кто был заказчиком рукописи, не указано, обозначены лишь место написания и дата, которые позволяют заключить, что Михаил прибыл в Мирандолу непосредственно из Венеции незадолго до 29 марта (дата написания писем). В письме Николаю Тарсскому, канонику в Верчелли, он пишет, что «прибыл к владыке Мирандолы за наградой», о которой он сообщал адресату ранее, и что «достаточно окружен любовью и почетом». Значит, приглашение на эту службу получено после какого-то успеха, добросовестно выполненной работы либо поручения, которое было щедро вознаграждено.

Письмо Николаю Тарсскому является ответом на его письмо, в котором он передавал Михаилу приглашение на службу к графу Дечаны Лодовико II Тиццони. Если граф направил приглашение именно в Верчелли, то очевидно, что ранее Михаил жил там и был как-то связан с Николаем, о чем сам пишет в начале письма: «Я премного тебе благодарен за то, что ты заботишься о нас даже во время нашего отсутствия и не перестаешь делать нам добро. За все это пусть воздаст тебе достойную награду Царь всего существующего, ведь не в наших силах достойно вознаградить тебя»^{112}. Как долго он жил в Верчелли, в чем состояла его служба, какие отношения связывали его с Николаем, мы не знаем.

Михаил сообщает Николаю, что не может принять приглашение, так как уже обещал владыке Мирандолы «свою верную службу раз и навсегда»; но «желая сделать приятное» графу Дечаны, рекомендует ему, как он пишет, «другого молодого человека, не менее образованного, чем я» и добавляет: «на то же жалованье, которое предлагалось мне, ведь меньше он не возьмет».

Этот «молодой человек» — ровесник Михаила и, повидимому, его ближайший друг Иоанн Григоропулос, которому он сообщает о предложении графа Лодовико в письме (тоже 29 марта), вкладывая в него и письмо Николаю Тарсскому для отправки в Верчелли. Одновременно он передает и другое полученное им приглашение — из Болоньи. В письме другу Михаил предстает жизнерадостным и общительным, склонным к шутке человеком: «Нужно ли говорить, как обрадовало меня твое письмо, врученное мне? Мне казалось, что я беседую с тобою и шучу, взяв тебя за руку, как мы имели обыкновение. Ты хорошо поступил, доставив мне немалую радость, и в дальнейшем, я надеюсь, будешь поступать так же». Передав Иоанну предложение графа Дечаны, Михаил продолжает: «Узнай также, что недавно я получил еще и другое предложение, из Болоньи. Мне вручены были письма оттуда, в которых меня просят ехать туда и обещают нам многое, не указывая, однако, гонорар даже приблизительно. Все это я тебе рассказываю, чтобы ты мог выбрать то, что тебе больше нравится; впрочем, и то и другое предложение хорошо для настоящего момента. Позаботься отправить в Верчелли письмо, которое я написал. Будь здоров и напиши мне поскорее, что ты делаешь, что у тебя нового, истинного и заслуживающего внимания»^{113}. И. Денисов предполагал, что предложение из Болоньи исходило от уже известного нам профессора университета Урчео Кодро^{114}.

О том, какого рода службу выполнял Михаил в замке Мирандола,

прямых данных нет. Но из письма Николаю Тарсскому можно увидеть, какого рода служба требовалась графу Дечаны: «А так как владыка Дечаны такой любитель греческого, как мы знаем, то я, желая сделать ему приятное, пошлю к нему другого молодого человека, не менее образованного, чем я, родом с Крита, весьма выдающегося как по знаниям, так и по нравственности, прекрасно усвоившего как народную речь латинян, так и суть языка книжного». Казалось бы, здесь не сказано ничего особенного; но это лаконичное замечание становится многозначительным, если его прочесть в контексте языковой ситуации той эпохи, тех дебатов, споров, полемики о языке, которые составляли важную особенность итальянской культуры от Данте вплоть до XIX века.

Как писал исследователь, к началу XVI века — а именно это время интересует нас прежде всего — еще не была снята альтернатива в выборе языка, латыни или итальянского^{115}. Из слов Михаила следует, во-первых, что графу требовался переводчик, который мог делать квалифицированные переводы как на итальянский, так и на латынь, возможно, преподаватель языка и литературы. Во-вторых, он обнаруживает, что ему хорошо известна одна из ключевых проблем гуманистической культуры и гуманистической учености.

Краткое замечание Михаила о народном и книжном языке, о классической латыни и *volgare* не было случайным. Ученые дебаты по этому вопросу имели настолько большое общественное значение, что в них принимал участие даже такой политик, как Никколо Макиавелли, не только автор «Государя» и «Истории Флоренции», занимавший во Флоренции важные государственные должности, но также и теоретик языка. Позже, в 1514 или 1515 году, он написал лингвистический труд «Дискуссия вокруг нашего языка»; это прямой отклик на устные дебаты, происходившие в загородной резиденции знатной флорентийской семьи Бернардо Ручеллаи^{116}.

Позже, уже в Москве, Максим Грек станет участником других споров о языке, которые будут уже не столь безобидны, а его позиция по вопросам сугубо филологическим вызовет «опасения нефилологического свойства» и станет одним из поводов для обвинения в ереси. Споры о языке будут составлять важную страницу в истории русской культуры, как и итальянской, и в последующие века, вплоть до XIX и даже XX^{117}. А в XVI веке, в начале его второй половины, Зиновий Отенский, считавший себя учеником Максима Грека, сформулировал проблему, близкую той, знакомство с которой в Италии показал Михаил Триволис. Зиновий

рассуждал о том, следует ли по образцу «народных речей» строить «книжные речи», тем самым «обесчещивая» их, либо, наоборот, «народные речи» приближать к уровню книжных, и отдавал бесспорное предпочтение «книжным»^{118}.

Но вернемся в Мирандолу, где Михаил оставался еще в 1499–1500 годах, о чем говорят отправленные отсюда новые письма Иоанну Григоропулосу в Венецию, «в дом господина Альда». Как и его друг, Иоанн не принял предложений ни графа Дечаны, ни болонских профессоров, но остался в Венеции и перешел на службу к Альду Мануцию. Ранее Иоанн трудился у другого известного греческого печатника, Захарии Каллерги, выпустившего в 1499 году в Венеции «Большую этимологию», одно из самых значительных изданий конца века^{119}. В 1498 году работа близилась к концу, и Захария намеревался закрыть свое предприятие из-за разного рода трудностей, в том числе и финансовых. Ввиду этого Иоанн был озабочен поисками работы, чем, вероятно, и были вызваны письма 1498 года.

Оставаясь в Мирандоле, Михаил поддерживал связи с венецианской книжной средой. Там у него были друзья — не только Иоанн Григоропулос, но и другие лица в типографии Альда; так, он пишет: «Обнимаю всех друзей и больше всего господина Георгия Мосха»^{120}. Имеется в виду один из представителей ученой фамилии Мосхов, учитель риторики и медицины, каллиграф, корректор в типографии Альда.

Михаил принимал какое-то участие и в политических событиях того времени. В 1499–1503 годах Венеция вела войну с Турцией. Войска султана Баязида II в сентябре 1499 года вторглись из Далмации в пределы Венецианской республики и дошли до Виченцы, но главная война с турками велась на море. Венеции оказывали помощь Франция, Испания и Венгрия. Михаил Триволис, по предположению И. Денисова, в 1499–1500 годах совершил поездку на остров Корфу (Керкиру), что было связано, опять-таки по его мнению, с военными событиями. Об этом известно из письма Михаила Иоанну Григоропулосу 1499 года. Он обращается к адресату: «сладчайший брат мой» и просит: «Сообщи мне как можно скорее, собирается ли в это лето глава нечестивых (турецкий султан. — Н. С.) послать флот в море или нет и безопасно ли плавание по Адриатическому морю или нет». А далее он пишет, что один из его друзей собирается плыть до острова Керкиры (Корфу) и хотел бы знать о безопасности пути^{121}. Денисов полагал, что на самом деле сам Михаил намеревался совершить это путешествие и что речь идет о подготовке

экспедиции венецианского флота против турок^{122}. К этому же времени и к этому же ряду событий относятся и два письма Марка Музураса, еще одного замечательного представителя греческой ученой среды в Италии. Одно из них направлено Иоанну Григоровулосу (7 сентября 1499 года)^{123}, другое, недатированное — Михаилу Триволису. Последнее сравнительно недавно введено в научный оборот^{124}. Опубликовавшая его К. Беллони предположительно датирует его этим же годом. Мы не знаем, была ли связана поездка на Корфу лишь с военно-политическими интересами Венеции или же к ним могли присоединиться какие-то личные мотивы. Мы помним, что связи с Корфу у Михаила были еще до отъезда в Италию, однако их содержание неясно.

Михаил вернулся в Мирандолу в марте 1500 года, о чем сообщает в третьем (из известных нам) письме Иоанну Григоровулосу (датировка И. Денисова). Он пишет: «Узнай, любимый мой Иоанн, что я невредимым прибыл в Мирандолу и что князь относится ко мне ничуть не хуже, чем раньше. Он был рад меня видеть, о чем свидетельствует множество несомненных признаков. Надеюсь, что в дальнейшем я встречу еще больше благосклонности с его стороны, ведь он — поклонник всего греческого и очень щедр»^{125}. Надо полагать, друзья опасались, что поездка может плохо отразиться на службе в Мирандоле, и теперь Михаил сообщает о благополучном завершении дела. Он прибавляет: «Я хотел бы видеть и тебя гордящимся и хвастающимся расположением и щедростью подобного покровителя, тогда я считал бы себя вполне счастливым, но «это, как говорят, покоится на коленях у богов»^[38]. А ты, друг мой, не унывай и не забывай пользоваться жизнью, помня слова мудреца: «пользуйся цветущей порой, ведь все быстро отцветает».

Это письмо свидетельствует и о каких-то предшествующих контактах с Альдом Мануцием. Михаил интересуется новыми изданиями Альда, состоит с ним в переписке, просит передать привет «ученейшему Альду», сообщает, что намерен приобрести ряд его изданий, собирается отправить ему деньги за другие книги. В приписке он сообщает другу: «Я пишу Альду, чтобы он прислал мне несколько книг, среди них просил прислать Диоскорида^[39]. Если он есть у тебя, то заработай на этом лучше ты, чем кто-нибудь другой».

Одновременно Михаил Триволис имел какие-то контакты и с упомянутым крупным венецианским издателем Захарией Каллерги: «Я сказал Захарии, чтобы он позаботился выполнить то, что он взялся сделать, когда я уезжал». Никакой другой информацией о деле, связывающем его с

этим печатником, мы не располагаем.

В письме марта 1500 года Михаил предстает как библиофил, человек, связанный с гуманистической, книгоиздательской средой. Но в это же самое время мимо него не проходили и важные политические события, в частности франко-миланская война 1499–1504 годов, о чем узнаем уже из русского сочинения. Это была одна из череды франко-итальянских войн, в которой Милан не получил помощи от других итальянских государств; союзницей Франции была, в частности, Венеция, но ее силы были отвлечены войной с Турцией. В октябре 1499 года Милан был взят войсками французского короля Людовика XII (1498–1515), который провозгласил себя миланским герцогом.

Между прочим, с Людовиком прибыл в Милан и оставшийся при французском дворе при новом короле Иоанн Ласкарис, который произнес речь в ходе торжеств по случаю взятия города^{126}. Михаил мог встречаться со своим бывшим учителем во время его пребывания в Италии: в таком случае информация Ласкариса о Парижском университете могла быть основой того рассказа о нем, о котором шла речь в «Повести страшной и достопамятной». В феврале 1500 года герцогу Лодовико Моро удалось с помощью швейцарских отрядов отбить свою столицу, но в апреле он был окончательно разбит и взят в плен.

Некоторые события этой войны описаны в русском сочинении Максима Грека — послании дипломату и публицисту Ф. И. Карпову (1523). Сообщаемые подробности позволяют ставить вопрос, не был ли он если не участником, то непосредственным наблюдателем событий^{127}. Полемическое послание направлено против предсказательной астрологии, и поводом для введения рассказа о Лодовико Моро послужили увлечение герцога астрологией и погубившие его советы астролога Амвросия Розаде, что описано достаточно подробно и красочно. Прежде всего сообщается, что «начальство» герцога было разрушено королем западных галлов («галатов») Людовиком (его имя он дает в форме «Логизь»), говорится о глубоком влиянии на него Амвросия; вскоре герцог уверовал, что он — «господин» всей Италии, повелел живописцам писать себя «на досках и стенах», изображать в образе человека, спящего на левой руке, а правой дланью объемлющего весь мир, что символизировало его желание «единоначальствовать».

Рассказ хронологически последователен, автор отмечает и связь с событиями венецианско-турецкого противостояния. Французский («галатинский») король послал против герцога войско, одержал победу, а

тот, кто уповал объять весь мир, одержимый страхом, убежал в Германию, к кесарю Максимилиану с великим стыдом. Через некоторое время он вернулся и возвратил было свою власть, но вскоре вместе со всем своим войском был взят в плен французами, напавшими ночью. Он был заточен в «твердую стрельницу», где и скончался. Смерть Лодовико Моро относится к 1508 году, когда Максим Грек был уже на Афоне; следовательно, он сохранял там связи с итальянской средой.

Максим Грек открыто выражает свои политические симпатии, и они всецело на стороне Венеции, а не Милана. Он упрекает миланского герцога в причинении Венеции «бесчисленных зол», когда он «воздвиг на венециан» нечестивого турецкого султана, который покорил, придя с великим воинством от Константинополя, «грады элладские» Навпакт, Мефонию и Коронию, бывшие тогда под властью Венеции.

Сотрудничество Михаила с Джованни Франческо делла Мирандола продолжалось до 1502 года, когда замок Мирандола после 50-дневной осады был взят братом Джованни Лодовико Пико, а прежний хозяин был вынужден бежать к императору Максимилиану, под покровительство которого он перешел еще в феврале 1501 года. Денисов даже предполагал, что Михаил мог сопровождать Пико в поездке в Германию, ссылаясь на показание Дмитрия Герасимова о знании Максимом германских обычаев^{128}. Но это все же слишком косвенное свидетельство, к тому же третьего лица.

Последний знак пребывания Михаила в Мирандоле Денисов видел в письме Пико библиотекарю монастыря СанМарко Аччаюоли 13 сентября 1501 года, где он писал: «Михаил тебя приветствует»^{129}. Сотрудничество с ним Михаила могло быть основано на интересе библиотекаря к греческой патристике; он не только изучал, но и переводил Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского.

*

Период 1502–1506 годов, заключительный этап итальянской жизни Максима Грека, сохранял до самого последнего времени ряд неясностей и даже загадок, которые отчасти не решены и по сей день. До работы Денисова об этом периоде совсем ничего не было известно, за исключением предполагаемой даты отъезда на Афон, да и она теперь уточнена. Обнаруженные новые факты, как ему казалось, внесли

кардинальные изменения в наши представления об этой личности. По Денисову, Михаил вступил в 1502 году в доминиканский монастырь СанМарко во Флоренции (о котором идет речь в «Повести страшной и достопамятной»), находился в нем в течение двух лет, но в 1504 году покинул его, а в следующем году удалился на Афон, в Ватопед. Это произвело впечатление на исследователей, а некоторым из них даже дало повод упрекнуть Максима Грека в беспринципности, хотя другие отнеслись к выводам И. Денисова достаточно настороженно. В предыдущих главах мы беседовали о тех составляющих в гипотезе Денисова, которые в дальнейшем получили прямые или косвенные подтверждения. Нам необходимо вернуться к ней в том пункте, на котором мы прервали изложение в первой главе. Но теперь, когда речь пойдет о последнем звене гипотезы, потребуются весьма существенные корректировки.

Илья Денисов основывался на двух обнаруженных им источниках. Это прежде всего запись о принятии в монастырь СанМарко 12 июня 1502 года Михаила из города Арта, сына Эммануила. Денисов отождествил это лицо с нашим героем, поскольку имя его отца и место рождения совпали с теми, которые указаны в русской записи о родителях и месте рождения Максима Грека (хотя фамилия в записи не обозначена). Следующую веху в жизни Михаила указывал, по мысли Денисова, второй источник — его письмо одному из друзей-соотечественников Сципиону Фортегерри (Картеромаху) в Венецию, в котором он пишет о своем отказе от монашеской жизни по причине одолевающих его многих болезней^{130}. В дате письма имеется лишь месяц (апрель), год не обозначен. Денисов относил его к 1504 году по ряду косвенных признаков, соображений и умозаключений. На этой основе делался вывод о двухлетнем доминиканском периоде будущего русского подвижника. Одна из глав книги так и называлась — «Доминиканец в монастыре Святого Марка». Уходом Михаила из монастыря исследователь фактически заканчивал его итальянский итинерарий, а удаление на Афон, по его мнению, произошло год спустя, то есть около 1505 года^{131}.

Эта часть гипотезы Денисова оказалась гораздо менее убедительной, чем предыдущая, и потребовала весьма значительной корректировки, особенно после знакомства во Флоренции с источником, который Денисову остался неизвестным. Корректировка коснулась трех пунктов: интерпретация записи о вступлении в монастырь и правомерность идентификации; статус в монастыре Михаила, сына Эммануила; дата его ухода из монастыря.

В записи 1502 года уязвимым звеном является отсутствие фамилии

вступившего — Триволис, в то время как в записях о вступлении других лиц фамилия, как правило, указана. А просопография знает случаи, когда совпадают не только имена, отчества, фамилии разных лиц, но даже и отдельные факты их биографии, относящиеся к местам службы. Арта того времени была довольно большим городом, а имена Мануил и Михаил не относятся к ряду редких, и не только в семье Триволисов мог быть Михаил, отправившийся в Италию и принявший монашество.

Конечно, вероятность того, что в записи речь идет именно о нашем Михаиле Триволисе, достаточно высока, но не бесспорна, не абсолютна. Мы принимаем ее именно с этой оговоркой, допуская возможность новых открытий и пространство, в которое могут быть вмешены сделанные на их основе выводы. Однако эти сомнения в возможности однозначной интерпретации записи 1502 года никак не распространяются на идентификацию Михаила Триволиса с Максимом Греком, которая теперь представляется очевидной. При подготовке нового издания сочинений Максима Грека составители сочли возможным включить в него греческие тексты, найденные и атрибутированные Денисовым.

Денисов писал о том, что Михаил вступил в монастырь в качестве «новиция», «новоначального» (в православии это послушничество). Лишь после этого периода испытания, приготовления к монашескому подвигу новиций принимал монашеские обеты. Денисов полагал, что это произошло и в жизни Михаила Триволиса. Ссылаясь на буллу папы Григория IX от 11 июля 1236 года, предписывавшую, что новициат длится около года, и исходя из своего вывода о двухлетнем пребывании в монастыре, Денисов делал еще один вывод — о том, что Михаил завершил свой новициат, принял обеты, став доминиканцем, и начал изучать теологию, познакомившись, в частности, с «Суммой теологии» Фомы Аквинского^{132}. Однако какими-либо документальными подтверждениями того, как и когда был завершён период новициата, исследователь не располагал.

Тем не менее такие данные существуют. В труде 1943 года Денисов сообщал, что запись 1502 года находится в «Хронике» монастыря СанМарко, а в Предисловии сделал оговорку, что фрагмент этой «Хроники» был ему известен лишь по копии, сделанной доминиканцем во Флоренции В. Кьярони (автор книги о Флорентийском соборе). Сам документ был недоступен для исследователей во время войны по соображениям безопасности^{133}. Позже автор предпринял усилия по разысканию рукописи и в статье 1948 года уточнил информацию. В «Хронике»

монастыря СанМарко, хранящейся в библиотеке Лауренциана во Флоренции (Ms. 370, 221 л.), «не удалось обнаружить каких-либо следов опубликованного текста о вступлении в монастырь Михаила из Арты». «Тем не менее по размышлению мы признали, — пишет автор далее, — что этот текст *должен* (слово выделено в статье курсивом. — Я. С.) существовать и что надо просто снова разыскать его в рукописи, где его прочитали»; в результате с помощью других лиц Денисову «удалось преодолеть сомнения В. Кьярони, который согласился открыть нам свою тайну (*livrersort secret*)».

Заметка о Михаиле из Арты оказалась фрагментом рукописи без шифра и без пагинации, тщательно хранившейся в монастыре СанМарко. Это был том в переплете, на 190 бумажных листах, размером 33,1x11 сантиметров, с названием «*Liber vestitionum*», то есть «Книга пострижений» или, точнее, «облачений». Это не была копия (в отличие от части «Хроники» до 1505 года (Ms. 370), которая была копией с более древней несохранившейся рукописи, копией, сделанной Убальдини, секретарем Савонаролы), но оригинал, в который записывались последовательно вступления в монастырь СанМарко с 1491 по 1681 год. Он не дублирует список, который составляет третью часть «Хроники» Убальдини, но, имея другой формат, может рассматриваться как дополнение к ней. Запись о Михаиле из Арты находится на листе 4 и сделана, по наблюдениям Денисова, рукой Убальдини^[134].

Оставался открытым вопрос о причинах различий в двух списках — в составе «*Liber vestitionum*» (оригинала, в который последовательно записывались вступления) и в «Хронике» Убальдини, уже обобщающей материал. Другими словами, почему в «Хронику» монастыря не было включено имя Михаила из Арты, которое Убальдини несомненно было известно. Возникал и другой вопрос: почему первоначально, в 1943 году, Денисову не был назван точный источник записи и почему в 1948 году из этого делалась тайна?

Возможности интерпретации записи 1502 года в направлении, обозначенном Денисовым, значительно сузились после того, как в апреле 2003 года была получена информация, оставшаяся ему неизвестной. Благодаря любезности сотрудников архива и библиотеки монастыря СанМарко мне посчастливилось ознакомиться с рукописной книгой начала XX века — это был «*Spoglio generale*», то есть полный список всех вступивших в монастырь с XIV по XX век. Он был составлен в 1911 году на основе «*Liber vestitionum*» — книги, которую знал Денисов, — и других монастырских источников, в частности некрологов. Список составлен в

алфавитном порядке, состоит из ряда вертикальных граф, в которые вписаны имена, фамилии, указания о месте рождения, дате смерти, а главное — две даты вступления в монастырь. В графе, которая называется «Vestizione», содержится дата вступления в монастырь в качестве новиция («послушника»), еще не принявшего обетов, а в другой («Professione») — дата принятия обетов, то есть полного монашества. Разница между двумя датами для вступивших составляет примерно год. Как правило, для большинства имен заполнены обе графы, но иногда вторая графа осталась незаполненной, то есть новиций не принял монашество либо перешел в другой монастырь. Графа «дата смерти» заполнена далеко не у всех; надо полагать, в этих случаях монах скончался вне монастыря.

В составе «Spoglio generale» повторена запись о «брате Михаиле, сыне Эммануила из города Арты», совпадающая с записью в «Liber vestitionum», однако заполнена лишь графа «Vestizione», а графа «Professione», как и графа с датой смерти, осталась незаполненной. Следовательно, брат Михаил пребывал в монастыре в качестве новиция, но не принял обетов. Тем самым становится не вполне корректным вышеупомянутое название одной из глав в книге Денисова «Доминиканец в монастыре Святого Марка», так как доминиканцем его делало лишь принятие обетов «Professione».

Если согласиться с тем, что Михаил из Арты, сын Эммануила — то же лицо, что Михаил Триволис, — то следует уточнить, как долго он находился в монастыре и когда отказался от монашеской жизни, о чем он пишет в письме своему другу Сципиону Картеромаху в Венецию. В своих калькуляциях, результатом которых стал «апрель 1504 года», Денисов основывался на упоминании в письме «ученого Марка», в котором исследователи единодушно видят Марка Музуроса, известного представителя греческой диаспоры в Италии. Михаил Триволис просит «горячо поздравить» его «по поводу знаков уважения, которые он получил». Имелось в виду назначение Музуроса на должность цензора выходящих в Венеции греческих книг, что произошло в 1503 году. Дата определяется на основании сообщения самого Марка Музуроса не позднее апреля 1516 года о том, что он исполняет эту обязанность в течение тринадцати лет (в своем Предисловии к изданию «Шестнадцать бесед» Григория Назианзина, вышедшему в апреле 1516 года). Следовательно, он получил эту должность ранее апреля 1503 года. Однако Денисов не решился на этом основании датировать письмо Михаила Сципиону, так как, во-первых, ему не был, повидимому, известен месяц, но лишь год выхода книги Григория Богослова; во-вторых, он полагал, что «знаком уважения»

могло быть и другое важное событие его биографии, а именно получение профессорской кафедры в университете Падуи. Это произошло позже апреля, а именно 22 июля 1503 года. Поэтому и письмо Михаила с поздравлением, датированное «апрелем», следует относить, по его мнению, уже к

1504 году. Все же правомерной оказывается дата письма «апрель 1503 года». Иначе получается, что он поздравляет друга не по горячим следам, а спустя год — целый учебный год его преподавания. Но главное состоит в том, что в июле 1503 года Музурос был лишь приглашен преподавать на кафедру, которой руководил Лоренцо Камерино, а штатным профессором («professore di ruolo») стал лишь после его смерти в 1505 году^{135}. Так что получение должности цензора греческих книг было событием гораздо более неординарным и почетным, свидетельствовало о признании авторитета и «знаках уважения» со стороны отцов города, Венецианского государства.

Одним из аргументов Денисова относительно пребывания Михаила в доминиканском монастыре было «глубокое знание» им монастырской жизни, детали которой он приводит в «Повести», что могло быть автобиографическими свидетельствами лица, принадлежавшего к ордену^{136}. Однако этот аргумент основан на недоразумении, поскольку описание монастырских порядков в первой части «Повести», на которое ссылается Денисов, относится, как уже говорилось в предыдущем разделе, не к доминиканскому, а к картузианскому монастырю, к которому Михаил никак не мог принадлежать, зато хорошо знал его порядки по рассказам.

Описывая пребывание Михаила в монастыре СанМарко, Денисов пытался выяснить причины его ухода и обратил внимание на усилившиеся именно в это время преследования сторонников Савонаролы; монастырь переживал период упадка после казни своего приора. Именно в 1502–1503 годах братия СанМарко столкнулась с введением строгой цензуры: 10 марта 1502 года генерал ордена Банделло подтвердил запрет говорить о том, что Савонарола был осужден несправедливо, называть его пророком, мучеником, святым, совершавшим чудеса^{137}.

Денисов, ссылаясь на этот документ, ошибочно называет его дату (10 марта 1503 года), то есть переносит на год позже^{138}. Поскольку документ появился до вступления в монастырь Михаила, то едва ли он может как-то объяснить его уход.

Вопрос о причинах ухода нашего героя из СанМарко остается открытым. Зато теперь известно время его пребывания в монастыре —

около десяти месяцев в качестве новиция. Отказ Михаила от монашеской жизни в апреле 1503 года был непростым, сопровождался какими-то бурными событиями, которые его потрясли, привели в смятение, в состояние подавленности, лишили «спокойствия души и ума», как пишет он сам в письме Сципиону 21 апреля того же года. Но в чем они состояли, можно лишь выдвигать предположения. Очевидно лишь, что ситуация была крайне тяжелой для Михаила. «Без сомнения, ты слышал, как это кончилось, ведь честный Петр все тебе подробно рассказал, — сообщает он другу, — а потому и сейчас мне показалось лишним рассказывать это тебе. Кроме того, у меня нет ни времени, ни спокойствия души и ума, не только потому, что я ничего не нашел ни у кого из здешних, но и потому, что меня бросает вверх и вниз, как корабль, сотрясаемый переменчивыми ветрами в открытом море. Поэтому-то я и сейчас не пишу тебе ничего больше помимо того, что я отказался от монашеской жизни из-за многих болезней, одолевающих меня, а не по какой-либо другой причине». Хотя «болезни» могли иметь место, но они были скорее предлогом — ведь пройдет три года, и они не помешают ему принять монашество в православном Ватопеде, на Святой Афонской горе.

Отказавшись от монашеской жизни, Михаил оказался во Флоренции в очень тяжелом положении, не находя поддержки ни у кого «из здешних», как он сам пишет в письме Сципиону (Денисов понимал эти слова в том смысле, что он не мог найти здесь работу). Но поддержка пришла к нему из Венеции. Здесь узнали о бедствиях соотечественника через Петра Кандидо, друга Михаила, которого он упоминал в своем письме.

Гуманист Петр Кандидо (Леухеймон) проявлял большой интерес к греческой литературе, ездил на Крит совершенствовать греческий язык, делал переводы с греческого. Проживая в это время во Флоренции, он сотрудничал с издательским домом Альда Мануция. Сообщив последнему о сложной ситуации, в которой оказался Михаил, он получил дружеские заверения, которые и позволили Михаилу написать первое письмо Сципиону. Вероятно, он передавал его через Петра Кандидо, который при этом показал ему письмо Сципиона с упоминанием о Михаиле, о чем он пишет во втором письме Сципиону: «Петр Кандидо показал мне три дня тому назад твое письмо, в котором ты упоминаешь обо мне с большой любовью и поистине дружески. Если друзья познаются в трудных обстоятельствах и таковые имеются среди испытанных (друзей), ты один, поистине, можешь быть назван моим самым испытанным другом, оказавшим мне больше всего услуг. Хотя тебя не звали, не просили, ты, побуждаемый одной лишь своей прекрасной и поистине благородной

природой, так заботишься о моих делах, как немногие отцы. Пусть за такое человеколюбие вознаградит тебя Божественное провидение — причина всех благ».

Денисов полагал, что письмами к Картеромаху информация о жизни Михаила в Италии заканчивается. Но, повидимому, это не так.

Венеция и удаление на Афон

В процитированных письмах 1503 года Сципиону Картеромаху Михаил обращается к другу с просьбой, почти мольбой помочь ему перебраться в Венецию, в дружественную среду: «Я прошу тебя перед лицом самого Спасителя, займись моими делами, как ты (это) начал, избавь меня от теперешней моей подавленности и, каким сможешь способом, вытащи меня к вам. Вот я предоставляю распоряжаться моими делами так, как тебе покажется нужным, чтобы это было полезно для меня и почетно для тебя. Знай, что сейчас, при таких напастях судьбы, все мне будет приятно». Какого рода дела оставались у него в Венеции (имущественные, финансовые, издательские), мы не знаем, но очевидно, что его связи с этим городом не прерывались. Мы не располагаем данными о его отношениях с православной общиной в Венеции, существовавшей с 1490-х годов.

Просьба Михаила к Сципиону «отрекомендовать его честному Альду» не была просьбой о знакомстве, поскольку ранее они, безусловно, уже были знакомы, что очевидно из цитированного письма Иоанну Григоропулосу 1500 года. Но контакты с Альдом были, надо полагать, не регулярными и прочными, а эпизодическими, если теперь он вынужден просить рекомендацию третьего лица. Это означало не что иное, как желание быть сотрудником в типографии Альда.

Была ли удовлетворена просьба Михаила? Положительный ответ кажется более чем вероятным, если обратить внимание на контекст, на деятельность и занятия Альда Мануция и Сципиона именно в это время. 1502–1503 годы — начало формирования Новой академии Альда, на замысел которой могла повлиять флорентийская Академия Марсилио Фичино, подражавшая, в свою очередь, афинской Академии Платона. «Академии» появлялись в это время и в ряде других городов Италии, но Новая академия Альда выделялась среди них по своему вкладу в активизацию греческих штудий и изданий.

Ближайшими сподвижниками Альда в этом начинании были Сципион Картеромах (адресат писем 1503 года) и уже известный нам Иоанн Григоропулос, тоже друг Михаила Триволиса. Именно Сципион был автором появившегося в августе 1502 года документа, называемого «конституцией» или «законом» «Новой Академии» и написанного от лица всех троих: «Поскольку серьезные любители образования получают большую пользу от бесед на греческом, мы трое, Альд Римлянин (так

именовал себя Альд Мануций), Иоанн Критянин (то есть Григориопулос) и третий — я сам, Сципион Картеромах, приняли за правило, что нам разрешается говорить друг с другом только по-гречески»^{139}. Далее следует полушутливый, с долей юмора пассаж о денежных штрафах за нарушение правила (возрастающих в геометрической прогрессии), о совместных обедах и ряд других деталей. Но юмор и серьезная цель, как пишет исследователь документа Н. Вильсон, не противоречат друг другу. Документ показывает существование замысла или плана такого сообщества; Альд собирал вокруг себя группу ученых, единомышленников и энтузиастов, объединяемых в «Новой Академии» с целью выбирать греческих авторов для напечатания и искать решение возникающих при этом различных филологических и литературных проблем.

Поскольку при формировании академии предусматривалось привлечение новых участников, ученых, образованных людей, сведущих в греческой литературе, то можно предполагать, что ответом на обращенную к одному из основателей Сципиону Картеромаху просьбу Михаила («вытащи меня к вам») было приглашение его в Венецию, участие в делах академии и в новых изданиях Альда.

Из писем 1503 года очевидно, что им предшествовали устные переговоры Петра Кандидо в Венеции, где он как раз в это время сотрудничал с Альдом; Петр получил заверения в благожелательном отношении к Михаилу, сначала устные, а затем и подкрепленные письмом, передал их Михаилу, после чего последовали два его письма Сципиону. В Венецию он перебрался, надо полагать, уже в апреле.

1503–1504 годы были временем наибольшей активности Альда Мануция. Два его издания 1503 года повторяли издания Иоанна Ласкариса 1494 года во Флоренции. Одно из них — уже упоминавшаяся «Греческая антология». Если принять во внимание возможное наличие у Максима Грека в Москве двух изданий «Антологии», то можно предполагать, что он мог принимать участие в подготовке обоих и приобретал их не только как библиофил, но и как участник издания. Другое издание 1503 года — Лукиан, греческий сатирик II века н. э. Колофон книги сообщает, что она уже была готова в феврале, но по каким-то причинам Альд решил добавить некоторые другие тексты, чтобы сделать том большего объема, и работа была завершена в июне; были добавлены Филострат («Жизнеописания софистов») и другие тексты. Исследуя эти издания, Н. Вильсон писал, что хотелось бы узнать больше о том, какие причины — коммерческие или иные — побудили Альда изменить план издания^{140}. Не будет ли слишком

большой смелостью предположение, что это было вызвано приездом в Венецию Михаила Триволиса, которому поручили подготовку дополнений?

«Высшей точкой» активности Альда исследователь называл 1504 год. В это время были изданы Гомер (в двух выпусках малого формата), Плутарх, Демосфен (с колофоном, удостоверяющим, что это — продукт Новой академии), а также «Комментарии» Иоанна Филопона ко «Второй аналитике» Аристотеля (в качестве пособия для студентов). В Предисловии Альд писал, что не рискует вносить изменения в издаваемый текст, если имеются расхождения между рукописями, но довольствуется фиксацией вариантов на полях, отмечая их специальным значком (астериском). Н. Вильсон полагал, что это говорит о нерешительности, колебаниях ученого ^{141}. Но можно констатировать и научную добросовестность ученого издателя, желание избежать субъективных решений, а также предполагать наличие квалифицированного сотрудника-консультанта. Михаил Триволис мог быть привлечен к изданию, поскольку ему была хорошо знакома первая часть этого сочинения: в 1498 году он переписывал (тоже в Венеции) «Комментарии» к «Первой аналитике» того же автора.

Издавались и сочинения христианских авторов — поэмы Григория Назианзина (на греческом с латинским переводом) и парафразы (гекзаметром) Евангелия от Иоанна ранневизантийского поэта Нонна. Это издание задумано и подготовлено уже упоминавшимся Петром Кандидо и Сципионом Форте — герри (Картеромахом), который приобрел кодекс Нонна, будучи в Риме ^{142}.

В русских сочинениях Максима Грека проявляется знание им еще одного из изданий Альда этого же времени — диалога «Картина» («Рина»), оно было включено как дополнительный материал в один из учебников по грамматике и синтаксису (1502) и после этого стало очень популярным. Неясно, был ли диалог столь же популярен в Византии, так как рукописная традиция сочинения небогата ^{143}.

Русское сочинение Максима Грека, посвященное Альду Мануцию, отражает весь период его знакомства и сотрудничества с венецианским печатником, не выделяя какие-либо периоды либо отдельные эпизоды ^{144} (возможное участие в ранних изданиях 1495 года, приобретение его изданий в 1500 году, переезд в Венецию 1503 года). Автор проявляет то же уважение к его личности, что и в греческом письме Иоанну Григоровулосу 1500 года, где он просил приветствовать «ученейшего Альда».

Сочинение Максима Грека представляет собой его ответ на вопрос-просьбу одного из его русских собеседников Василия Михайловича

Тучкова объяснить смысл знака («знамения»), которое он видел в печатной книге. Послание существует и в другом варианте, без имени адресата, это говорит о более широком распространении, хотя в целом рукописная традиция невелика. Адресат послания видел знак в одном из изданий Альда, несомненно, у самого Максима Грека в его келье, которая была своего рода клубом для московских образованных людей. А. И. Клибанов называл ее «московской Академией» Максима Грека^{145}.

Свой ответ, как всегда в московских посланиях, Максим начинает с повторения просьбы адресата: «Ты велел мне, князь государь мой, сказать тебе толкование знака, который ты видел в книге печатной. Слушай же внимательно». Он заводит речь издали, а именно с информации (хотя и краткой) о самом печатнике и его деле. «В Венеции, — пишет он, — был некий философ очень искусный, имя его Альдус, а прозвище Мануциус, родом фрязин, по рождению Римлянин, Ветхого Рима отрасль, хорошо знал и римскую (то есть латинскую), и греческую грамоту. Я его знал и видел в Венеции и к нему часто ходил по книжному делу, а я был тогда еще молод, оставался в мирских одеждах. Тот Альдус Мануциус Римлянин благодаря своей мудрости задумал себе такое премудрое замышление». Характеристики замысла нет, но очевидно, что речь идет о печатании книг. Это очень важная информация, поскольку в России книгопечатания еще не было и печатные книги были мало известны. Обратим внимание, что в Москве он пишет об Альде то, что было характерно и для Венеции: называет его «Римлянином» (на этом настаивал сам печатник), отмечает его ученость и знание греческого (что ценили друзья и современники). Максим Грек дал духовно-нравственное толкование знака, отличающееся от общеизвестного. «С помощью якоря, — пишет он, — печатник являет утверждение и крепость веры, а рыба (так назван дельфин) означает человеческую душу». Заканчивается послание многозначительно: «Сколько сказал, столько и сказал, а мог бы и больше».

Мы не располагаем прямыми данными о последних годах жизни Михаила в Италии. Но поток открытий, возможно, еще не иссяк и исследовательский поиск не завершен: совсем недавно, в 2002 году, Анна Беллони опубликовала неизвестное ранее письмо Марка Музураса Михаилу Триволису (1499), которое уже упоминалось ранее. Возможно, будут открыты новые страницы его жизни в Италии, которые снимут оставшиеся вопросы (или возбудят новые).

Один из таких вопросов — время и обстоятельства отъезда Михаила из Италии, из Венеции и пострига в афонском Ватопеде. Денисов исходил из того, что следы Михаила Триволиса в западноевропейских источниках

теряются после 1504 года, и полагал, что он покинул Италию через год после выхода из монастыря — по его расчетам, в 1505 году^{146}. При этом не учитывались наблюдения В. С. Иконникова, обратившего внимание на важное показание в одном из русских сочинений Максима Грека о его десятилетних трудах на Святой горе. Учитывая, что он прибыл в Москву в 1518 году, Иконников предполагал, что 1508 год — время его прибытия на Афон и, следовательно, отъезда из Италии^{147}.

Но у самого Максима Грека в Москве были другие расчеты. В «Исповедании веры», написанном после судов 1525 и 1531 годов с целью доказать несправедливость выдвинутых обвинений и отсутствие у него «еретического порока», он написал, что пользовался милостивым расположением к нему московского великого князя в течение девяти лет^{148}. Вычитание из даты первого суда (1525) девяти лет дает 1516 год — это действительная дата его отъезда с Афона, удостоверенная посольскими документами, отчетами послов^{149}. Его отправление в Москву было ответом на просьбу московского великого князя прислать переводчика, поэтому время двухлетнего пути в русскую столицу (1516–1518) вместе с русскими посланцами он включил в число лет, когда он находился под покровительством московского правителя. Если дата его отъезда с Афона — 1516 год, то десятилетний святогорский период начался около 1506 года. Это и есть дата его отъезда из Италии.

Некоторая информация (впрочем, сильно искаженная) о последнем периоде жизни Максима Грека в Италии находится в материалах судов над ним, в той их части, которая была введена в научный оборот лишь в 1971 году (ранее «Судные списки» были известны в неполном виде). Один из свидетелей, боярин М. Ю. Захарьин, на суде 1531 года передал какие-то рассказы Максима Грека об обстоятельствах, при которых он покинул Италию: «Слышал есми у многих достоверных свидетелей о Максиме Греке Святогорце: был, — деи, — он в Риме у некоего учителя во учениках, а было их в том ученичестве много, больши двухсот, а учились любомудрию философскому и всякой премудрости литовстей и витевстей, да уклонилися и отступили в жидовский закон и учение. И папа римский, узнав о них таковое повелел их имати и предати казням. И разложив вокруг них их дрова, сожгли их всех, только восемь из них убежали во Святую гору, с ними же и Максим». Совершенно очевидно, что здесь слиты разные и разделенные во времени события — казнь Савонаролы и его единомышленников и преследования молодых людей, учеников какого-то училища, среди которых находился и Максим Грек.

Крутицкий владыка Досифей, продолжавший допрос на Освященном Соборе, повидимому, располагал несколько большей информацией, нежели та, которая вошла в письменные протоколы, так как он специально интересовался, какого рода были обвинения со стороны папы и не шла ли речь о вещах вероисповедных, относящихся к «закону»: «Бывал ли ты в Риме у некоего учителя в учениках, и сколько вас было у того учителя во училище (традиционный вопрос любого дознания — о количестве единомышленников. — Н. С.), и каково слово на вас бывало ли от папы римского, в каких вещах — церковных и законных ли». Но Максим Грек понимал опасность этого вопроса и не стал делать какие-либо признания: «Видишь, господине, и сам меня, в какой я ныне скорби и беде и печали, и от многих напастей отнюдь ни ума, ни памяти нет. Не помню, господине»^{150}.

Конечно, нельзя принимать без оговорок показания такого тенденциозного документа, как «Судный список», возможны и ошибки памяти «свидетелей», и неадекватное понимание ими увиденного и услышанного; возможны и оговоры и наговоры, клевета, о чем Максим Грек пишет неоднократно. К тому же «свидетель» передает лишь то, что он слышал от других «достоверных свидетелей», а не от самого обвиняемого. Тем не менее важно то, что из фрагмента можно извлечь свидетельство обсуждения каких-то вероисповедных вопросов, а также — в отраженном виде — каких-то неприятностей и несчастий, которыми было омрачено пребывание Максима Грека в Италии (в «Судном списке» Рим — собирательное обозначение католического мира). Но в московском «Судном списке» о них рассказано столь же обобщенно, эмоционально и неконкретно, как и в его собственном письме другу в Венецию, и остается неясным, соотносимы ли эти высказывания. Мы не знаем, что же все-таки он рассказывал своим русским собеседникам о своем прошлом и что было в основе его рассказов.

С определенностью мы можем сказать о последних годах в Италии лишь то, что изменилась ситуация в типографии Альда. После подъема его издательской активности 1503–1504 годов последовал спад, в том числе и из-за трудностей финансового характера. В следующие два года не было ни одного издания на греческом языке и очень мало — на других языках. Показательны подсчеты. С 1506 по 1512 год появилось лишь 11 изданий Альда («альдин»), в то время как ранее в одном только 1497 году их было 13, а в 1502 году — 16^{151}. Все это, разумеется, могло неблагоприятно сказываться и на сотрудничестве с ним Михаила Триволиса.

Столь же неблагоприятной становилась и внешнеполитическая ситуация. Над Венецией сгущались тучи. В продолжавшихся войнах расстановка сил изменилась по сравнению с той, которая была в 1494–1495 годах, система союзов стала иной. В декабре 1509 года в Камбре будет заключен союз, направленный против Венеции и состоящий, по выражению исследователя, из «завистников» ее власти и богатства — настоящая панъевропейская лига, куда войдут короли французский и испанский, папа, император^{152}.

В 1509 году Альд Мануцци закрывает свое издательское дело в Венеции и переберется в Центральную Италию, а Иоанн Ласкарис уедет в Рим, где будет сотрудничать с папой Львом X Медичи в организации греческой коллегии и развитии образования. Еще ранее туда же отправится Захария Каллерги. Михаил Триволис покинул Италию раньше, около 1506 года, но избрал противоположный вектор (и не только с географической точки зрения) — на восток, на родину предков, в лоно поработанного отечества. Можно было бы высказать разные предположения и гипотезы об обстоятельствах, сопровождавших его отъезд, о побудительных факторах. Но к этому событию можно подойти по-другому. Глубинные мотивы, по которым человек избирает путь аскезы, монашеского служения, остаются в пространстве его внутреннего мира, он не торопится рассказать о них — либо не рассказывает вовсе. Не будем строить догадок.

Опустим занавес.

Глава третья

СВЯТАЯ ГОРА АФОН

Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал он: пожди...

Книга пророка Исайи, гл. 6, ст. 6—9

Монастырская жизнь

Жизнь Максима Грека можно уподобить триптиху, центральная часть которого, связующий стержень — Афон, а боковые створки — Италия и Россия — так определил Д. Оболенский роль и место Святой горы в этой биографии^{153}. Здесь был заложен фундамент личности, воздвигнуты опоры, позволившие выдержать удары судьбы, испытания, с терпением нести свой крест, груз несправедливых обвинений, клеветы, но также и непрерывавшееся ученое служение.

Михаил Триволис прибыл на Святую гору в середине 1506 года и вступил в монастырь Ватопед, посвященный Благовещению Пресвятой Богородицы, приняв монашеское имя Максим. В некоторых подписях он сохранял и фамилию — Триволис. Его привлекли на Афон богатые и глубокие духовные традиции православия. Немалое значение имело и то, что здесь хранились богатейшие книжные сокровища, пополненные библиотеками двух императоров, закончивших жизнь в афонских монастырях, древними манускриптами, которые удалось спасти после турецкого завоевания, и другими пожертвованиями^{154}.

Новую жизнь Максима на Афоне в ее повседневности можно воссоздать по описанию святогорских монастырей, составленному вскоре после приезда в Москву^{155}. Оно было его первым русским сочинением, однако писалось (диктовалось?), вероятно, еще по-гречески^{156}. Автор начинает «изложение» с объяснения названия. Гора Афон, как передает «древняя весть», стала называться Святой горой в древности, когда еще была жива Богоматерь, ради^[40] ее пришествия, когда приходила к Кипру видеть Лазаря, а также ради высокой добродетели и святости божественных мужей, подвизавшихся в ней в древние времена. «Не от людей и не людьми, но Божественным промыслом и помощью соблюдается та Гора и доньне», — писал он в названии сочинения.

Верный своей любви к географии, автор описывает природные условия и местоположение «Македонской горы Селунского моря» («внутри моря к востоку на сто верст»), высоту одной из вершин («Мегалин Виглан, то есть Великая стража») — полтора поприща. В крайней части гора настолько высока, что с ее вершины можно в ясную погоду («когда ведрит воздух») увидеть остров Еврип, отстоящий далеко от Афона, поприщ на 200 и даже больше, а на закате, когда солнце клонится к западу, тень от

вершины, как рассказывают древние писатели, достигает острова Лимнос, находящегося далеко, на расстоянии 60 поприщ^[41], а высота самой вершины — до двух поприщ. Имеются и такие места, где только голый камень; по причине сильного холода там не обретается ничего в каменистых щелях. А в бессолнечных удожьях^[42] на ее вершине снег лежит целый год.

Максим описывает два типа святогорских монастырей, на примере одного от каждого типа (поскольку в остальных — тот же «чин и устройство»). Там существуют «особные» (идиоритмы), или лавры, и «общие», «общежительные», «киновии». Эти два «чина» описаны подробно, особый — на примере лавры Святого Афанасия Афонского (со специальным сообщением, что в Ватопеде, где жил сам Максим, — аналогичные порядки), а «киновия» — на примере Дионисиева монастыря (с упоминанием Зографова). Третий чин, «скит», лишь кратко упомянут при описании Карей, где находится «лавра прота», в которой стоит церковь Успения Богородицы. Вокруг этого «священного монастыря протова» на равнине расположены «кельи, столпы и кафисматы, сиречь малые общины», в них живут «многие нарочитые выдающиеся мужи и подвижники», а вокруг виноградники и прекрасные сады^[43], приносящие различные овощи. Кельи, рассеянные в Карейском ските, принадлежат проту, другие изначально созданы преподобными мужами, а иные относятся к «священным монастырям». Кельи продаются тем, кто хочет пребывать на том месте, по два или три; после их смерти они возвращаются под власть монастыря. О внутреннем их «устройении» автор ничего не сообщает, вероятно, не только потому, что этот тип ему был менее известен, но и потому, что был мало доступен для внешнего «ознакомления», но как таковой был более закрытым, самодовлеющим.

В другом, гораздо более кратком «Сказании о жительстве Святой Горы», включенном в «Кормчую» Вассиана Патрикеева, Максим Грек пишет о трех типах более определенно: «В Святой Горе житие разделяется на трое: на общее, и на особое, сиречь на лаврское, и скитское». Но скит и здесь не описывается, лишь упомянут. Описание других более лаконично в сравнении с «изложением». Автор сообщает, что в киновии и труды и имения^[44] и все прочее суть общи всем — и внутри монастыря и вне. В лавре Святого Афанасия и в Ватопеде труды и внутри монастыря тоже общи всем, но — как он уточняет — «по рассуждению и достоинству»^[157].

В «Сказании» упомянута «милостыня» (вклады, пожертвования и др.), которую всю полагают в казну на всякие монастырские нужды, на гостей.

Братии каждый день дают по кельям по два хлеба, а в среду и в пятницу по одному; служители же получают все необходимое от монастыря. Когда вся братия идет на какую-то монастырскую службу, то трапеза у них общая дважды в день. Бывают и общие трапезы на великие праздники: Благовещение, Велик день (Пасха), Пятидесятницу, Петров день, Успение Богородицы, Рождество Христово, и дважды в год за строителей (строителей, ктиторов). Если кто-то из братии внес вклад, то на его воле участвовать или не участвовать в общих работах, но обычно они трудятся в меру своих сил.

Вернемся к изложению, где более подробно описаны порядки особых монастырей (идиоритмов) и лавр на примере Великой лавры Святого Афанасия Афонского; такие же, — пишет он, — и в Ватопеде. Сначала автор говорит об основателях каждого из этих монастырей, а уже потом — о их устройении. Создателем лавры Афанасия Афонского — основоположника афонского монашества — был император (автор называет его царем) Никифор Фока. Максим добавляет, что его убил Иоанн Цимисхий, демонстрируя хорошее знание византийской истории.

В древности, во времена благоденствия, лавра Святого Афанасия соблюдала общее житие, по уставу отца Афанасия, а затем, «изнемогши» (то есть оскудев), она уже не могла питать своих чад на началах общежития и разделила их по кельям, по два, три или четыре монаха в каждой. Следовательно, так же было и во времена Максима Грека. Пропитание монахи получают частично от монастыря, частично своим трудом. Каждый день им выдается достаточно хлеба, сочиво (плоды бобовых растений) и фрукты («зелие сада»). Кельи имеют участки, где произрастают виноград, маслины и другие «плодовитые деревья», их обрабатывают сами монахи и всегда имеют в изобилии («изобилуют присно») вино, елей и различные овощи. Сохранив для себя необходимое, излишки («преизлишня») продают той «братии», которая по причине «неискусства или немощи» не может этого делать. А иногда «немогшим», то есть самым немощным, просто дают бесплатно продукты («туне даруют»). Кроме того, в лавре процветают ремесла, их описание — настоящий апофеоз труда. Преподобные, продолжает Максим, «хитрости» всякие делают и «рукоделия»: этот сапожник, этот кузнец («ковач»), другой портной («швец»), другой древодел, другой «сосуды точит» (делает деревянную посуду), другой на холмах рубит деревья («древеса сечет) и обрабатывает их («доски скоблит и брусья»), иной прядет и вяжет клобуки и пояски, один пишет, а другой переплетает, этот трудится в саду, другой в винограднике, иной ловит рыбу и плетет сети. И так каждый своим «чином» и себя питает

и другого, а также и принявшую его духовную мать, ведь поты ее трудов лишены прохлады отдохновения.

Братья живут, как пишет Максим, «в себе», не только не отягчают «изнемогшую обитель», но скорее покоят ее и облегчают от излишних забот, как любящие дети, питающие старость престарелой матери. Это высказывание — как будто ответ тем, кто может упрекнуть монахов, «почивающих на лаврах», если использовать более позднюю поговорку. Как бы возражая, Максим продолжает описание монашеских трудов. Когда наступает время сева, жатвы, сбора винограда, рыбной ловли или же надо поновить какое-нибудь здание, то игумен с соборными старцами выбирает несколько братьев на время работы, и одни из них наблюдают за ходом дела, а другие служат и подчиняются повелевающим с усердием и душевным весельем, принимают иго послушания. Еще одна служба — перевозка жита от морского берега к житницам. Упоминание «пашни», от которой морем привозят жито, показывает, что за пределами лавры она владеет пашнями, которые обрабатываются, как очевидно из других источников, с помощью наемного труда. «Наемники» (приходящие) используются и внутри монастыря, они обрабатывают виноградники, им поручают и другие «дела монастырские». Они собираются перед монастырскими воротами с вечера, их кормят ужином, а утром посылают на работы.

В других лаврах Святой горы такое же «пребывание и труды», как и в «первой», то есть самой почтенной среди них лавре Святого Афанасия; в ней находится иногда 200 «мнихов», а порой и больше. Вторая лавра — Ватопед, она расположена в южной части горы выше над морем, на расстоянии выпущенной стрелы, окружена высокими девятью столпами (башнями), имеет образ треугольника; она по размеру настолько же короче священной лавры Афанасия, насколько и более узкая («теснейшая»). Ее создателем был, как мы узнали, пишет Максим, некий испанец Ватос, брат императора Феодосия Великого, и она древнее лавры, так как Феодосий древнее Никифора. Ватопед живет тем же «пребыванием и чином и жительством», что и священная лавра, и поэтому не стоит снова об этом говорить. «Все, что было мной сказано, — повторяет Максим, — о трудах и напастях и тщании и усердии к делам, как и о ремеслах, и об общении с немощнейшими братьями, о помощи им, то же увидишь и в обители Ватопеде. Отличается же от лавры множеством иноков, иногда до трехсот, и местоположение ее более благоприятно, имеет она также большую пристань, водами она не столь богата, как лавра».

Среди общежителей первая и поистине чистая от «особства», то есть

от порядков, предполагающих личную собственность, — Дионисиева обитель во имя Иоанна Предтечи, а среди болгарских и сербских обителей — Георгия Зографа, и «какое сожитие в одной из них, такое же и в прочих, одинаковое в них пребывание и заповеди, и различаются они друг от друга лишь по причине заботливости или нерадения их предстателей, ведь столь изменчива и различна человеческая [природа], и невозможно всегда соблюдать одинаковую меру». Порядки («съжительство») Дионисиевой обители, ее «равноаггельное житие» автор узнал лучше других, потому что сам посещал ее неоднократно. Как и при описании порядков католических орденов, Максим Грек указывает источник сообщаемого им, в данном случае — непосредственное общение с иноками.

Главное, на что обращает внимание автор в порядках общежития, — полное отсутствие личной собственности. «Воистину чист от особства есть», — говорит он в самом начале повествования об общежитии Дионисиева монастыря. Столь же определенно он пишет и в Сказании для Кормчей старца Вассиана: «В киновии и труды, и имение, и пища, и прочее все общее для всех и внутри монастыря и вне». Мы уже встречались с этой терминологией в «Повести страшной и достопамятной», и она еще более активно будет использоваться в сочинениях второго периода.

Дионисиева обитель «ограждена крепкими стенами, в центре расположена церковь Иоанна Предтечи, а вокруг стоят братские кельи двокровны и трикровны (двухили трехэтажные)^{158}, в ней обитают не более 95 братьев. Она с самого начала имела общее житие и доселе соблюдает его чистейшим». Ничего, вплоть до иглы, не властны держать монахи в кельях без разрешения настоятеля («настоящего»). Все трудятся непрестанно и внутри монастыря и вне, как и живущие в лаврах, и корабельники, и виноградари («винограда делатели»), и земледельцы, и строители, и келари, и хлебопеки («хлебницы»), и повара, выполняя усердно всякие простые службы и потребности обители, ничего не присваивая «от общих вещей братства», но, напротив, стараются всегда их умножать.

Трудящиеся монахи не пренебрегают и духовными трудами. Если им случится где-либо трудиться и если там есть подходящее место, то при наступлении времени молитвы и песнопения они прекращают работу и совершают псалмопения, потому что с ними всегда следует священник. Они всегда соблюдают обычаи и правила общего жития, пища у них в понедельник, среду и пятницу без масла, вина и рыбы, и каждый день творят они по 300 поклонов.

Поскольку они во всем служат обители, то и обитель принимает и

постригает их бесплатно («безсребрене»), не требуя от них ничего кроме искреннего послушания и благопокорения. А если кто-либо из приходящих приносит с собой серебро, то не требует себе особого положения в соответствии с вкладом — да не будет такового сребролюбия и неуместности! — но сами, будучи уже чадами обители, по своей воле и свободно приносят это Богу и братству.

Речь идет о вкладе, но в лаврах его роль совсем другая. Здесь братья называются «вкладчиками», а не «трудниками», как в общежитиях. В лаврах, если вступающий по своей воле ради своего покоя или для поминовения прародителей принесет вклад («серебро»), то его принимают в келью и заботятся о нем в течение первого года, пока не даст плодов его виноград, и дают ему ежедневно и виноград, и продукты сада, и вино, и елей и освобождают от тяжелых работ, и он пребывает в покое, но если изъявит желание, то принимает участие в разных службах. Не отказывают и в приеме без вклада — тогда его принимают как «трудника», которому автор явно отдает предпочтение; лучше иметь одного брата — «трудника», нежели десять вкладчиков. В киновиях же они не называются вкладчиками, но все равно трудятся в соответствии со своей силой и возрастом, и все равно получают от обители одежду и обувь в течение всей жизни, и трудятся тоже поровну — повторяет автор еще раз. Можно предполагать, что Михаил Триволис, вступая в особножитную лавру, был состоятельным человеком, имеющим возможность внести вклад.

В «Изложении» дано подробное описание различных монастырских служб, которое тоже показывает нам внутреннее устройство монастыря, монастырские порядки: «еклесиарха» («попечение имеет о церковном благолепии, благочинии священников», руководит внешними и внутренними монастырскими «послужениями», «держит игуменское место» в его отсутствие); «типикаря» (искусен в церковном уставе, готовит «новоначальных» к чину уставщика, еклесиарха, игумена), «уставщик» (наблюдает за соблюдением устава). Скевофилакс — «сосудохранитель», хранит драгоценные церковные сосуды, используемые на богослужениях, а также принимает «по спискам» пожертвования («серебро») от правителей («царей и деспотов») и всех православных, по повелению игумена и Собора выдает серебро и каждые шесть месяцев дает отчет («росчет») приходов и расходов. Носокомос же заботится о больнице и «болящих братиях». Дано описание больницы: «Дом велик, внутри монастыря отделенный от остальных имеет кельи и все необходимое для больных, которые» врачуются со всякой любовью», а в имеющемся там храме бессребреников Козьмы и Демьяна непрерывно поется служба» за братию

болящую».

Описаны всего восемь главных монастырских служб и различные монастырские порядки. Особое внимание уделено выборности игуменов и значению собора.

Труды: поэтическое творчество

Перечисляя ремесла, которыми занимаются монахи, Максим упомянул, надо полагать, и свое: «Один пишет, другой переплетает». Он был каллиграфом, и, естественно, одним из его, как можно предполагать, занятий-послушаний была переписка книг на заказ и на продажу. Переписанные им на Святой горе книги пока не обнаружены, но имеется скопированный его рукой по заказу монастыря древний акт, свидетельствующий, что на Афоне нашли применение способности его как писца-каллиграфа; при этом он сочетает свое каллиграфическое искусство и знание некоторых принципов археографии и палеографии. Хотя на Афоне пока найдено очень небольшое количество текстов, переписанных им собственноручно, но один из них весьма красноречив. Б. Л. Фонкич обнаружил древний акт XI века, скопированный рукой Максима. Он касался спора между монастырями Кастамонит и Зограф, который возник по поводу соседних владений. Монахи Кастамонита нашли в архиве своего монастыря акт прота Феофилакта 1042 года. Но документ плохо сохранился, текст никто не понимал, и с просьбой расшифровать его обратились к монаху Максиму, образованность и ученость которого уже стали известны к 1512–1513 годам за пределами Ватопеда и монастыря Святого Дионисия. Максиму удалось прочесть древний текст; имеющиеся утраты он не стал восполнять произвольно или «по смыслу», но сделал такую приписку: «Скопировано спустя многие годы Максимом монахом ватопедским в лето от Сотворения мира 7021 по просьбе почтеннейших монахов честного монастыря Кастамонита. Там же, где из-за порчи оригинала образовались пропуски и нарушилась последовательность текста, оставлено соответствующее место»^{159}.

Характерно, что в Москве, работая над переводом Толковой Псалтыри, он обнаружит в греческой рукописи, по которой делается перевод, испорченные места либо пропуски и специально сообщит об этом в послании великому князю, которое станет также и предисловием к памятнику. Научный подход он проявлял во всех делах, к которым прикасался.

Духовная жизнь Максима этого периода почти не отражена в сохранившихся и доступных источниках. Известно его литургическое творчество. Во многих монастырях Святой горы до сих пор хранятся рукописи, содержащие составленный им «Канон святому Иоанну

Крестителю»^{160}. Был ли этот Канон его единственным литургическим произведением, мы не знаем, но литургическое творчество будет привлекать его и в России, где он составит «Канон Святому Духу Утешителю».

Первым его сочинением святогорского периода была эпитафия константинопольскому патриарху Иоакиму I, скончавшемуся 8 мая 1505 года^{161}. Если исходить из сообщения самого Максима Грека о его десятилетних трудах на Святой горе и времени отъезда с Афона (весна — лето 1516 года), то он прибыл на Афон летом 1506 года или немногим ранее либо позднее, поскольку число 10 могло быть названо с округлением. Заказ составить эпитафию был получен вскоре после приезда. Упоминание в эпитафии валашского воеводы Радула (Раду Великий, правивший в 1495–1508 годах) указывает на возможные контакты Максима с Валахией:

«Сладчайший Иоаким, любезный и милосердный, бывший патриархом Византия с его широкими улицами, здесь погребен 8 мая в праздник Рожденного громом, удостоившись погребальных почестей от воеводы Радула».

Ему принадлежит также эпитафия константинопольскому патриарху Нифонту II (1486–1488, 1497–1498, 1502). В 1503 году тот был митрополитом в Валахии, а позже переселился в Дионисиев монастырь на Афоне. Максим поддерживал дружеские связи с этим монастырем, посещал его, возможно, общался с бывшим патриархом, а после кончины написал эпитафию^{162}:

«Господина Максима Триволиса. Великий архиерей Византии Нифонт покоится здесь, освященный апостольскими милостями; он, взошедши на колесницу добродетелей, подобно Илии, достиг небесных врат».

Позже он составил надпись для гробницы патриарха, сооруженной валашским воеводой Нягое Басарабом (правил с 1512 года)^{163}:

«Надпись для роскошнейшей из серебра и золота гробницы со священными останками блаженнейшего патриарха Нифонта. Господина Максима Триволиса Сияющего более серебра и злата и любых драгоценных камней блистательного архиерея Нифонта, служителя Бога, оставившего сей мир, великий Бог почтил этой драгоценной гробницей,

побудив к этому божественного Нягое, великого владыку воинственных мизов, дабы она была для Его служителя к вечной славе. Великий отец, приветствую тебя; помни о том, чтобы постоянно оберегать этот монастырь своими молитвами перед Создателем, самому же владыке, о блаженный, — даровать несокрушимую мощь и здоровье при жизни, а когда он оставит землю — поместить его в божественных дворцах Олимпа».

Вторая надпись на той же гробнице — более краткая:

«Другая надпись на той же гробнице. Я золотая гробница, скрываю внутри себя того, кто драгоценней золота, — Нифонта, архиерея Византия»^{164}.

И. Шевченко предполагал, что Максим в афонский период имел связи с Валахией либо через Дионисиев монастырь на Афоне, либо непосредственно. Возможно, он вел там миссионерскую деятельность. О том, что он на Афоне был посылаем в разные места и всегда возвращался благополучно, наш герой напишет в одном из русских посланий, намекая на отказы отпустить его к Святой горе.

Максиму принадлежит также эпиграмма Мануилу, великому ритору Великой Церкви, Святой Софии в Константинополе^{165}. Афонский монах пишет о достоинствах Мануила как автора музыкальных сочинений. Эпиграмма предназначалась для сборника этих сочинений Мануила Коринфского и должна была находиться в самом начале сборника:

«Максим монах — великому ритору и философу Мануилу.

Великого ритора эти благоуханные песни музами, грациями и мудростью порождены; ведь музы дали им стройность, удачливые фации — благозвучие, а мудрость — убедительность (речи). Человек, не ищи в них длинот, но в этих малых строках восхищайся силой сказанного. Откуда же он происходит и как его имя? Мануил имя его и Коринф его родина».

Поэтические наклонности природы Михаила-Максима можно было предполагать, рассматривая его итальянский период, в факте переписки древнегреческого поэта Феокрита. Теперь это находит подтверждение. И. Шевченко ввел в научный оборот неизвестную ранее небольшую поэму Михаила Триволиса и дал высокую оценку его поэтического творчества.

«Стихи, посвященные пронзенному копьем великому Димитрию, как

бы обращающемуся к распятому Христу:

Я показываю Тебе свою рану, о Спаситель, не из хвастовства,
Будто претерпел за Тебя нечто великое,
Но радостно демонстрирую как малое подобие Твоих страстей —
Вот куда я вознесен»[{166}](#).

На пути к новому служению

Весной 1516 года на Афон прибыл из далекой Московии посланец великого князя Василия III Ивановича с богатыми дарами. Из Москвы посланцы на Афон отправились 15 мая 1515 года вдвоем — Василий Копыл Спячий (Спящий — другая форма написания) и Иван Варавин. Они двигались вместе с посольством в Турцию Василия Андреевича Коробова, которое было ответом на посольство в Москву из Турции Федорита Камала (он тоже в этот день отбыл из Москвы). Но Иван Варавин задержался в Константинополе^{167}, и на Святую гору отправился один Василий Копыл перед Пасхой (она в том году пришлась на 23 марта). Его приход не стал новостью для святогорских монахов, связи России с афонскими монастырями не прерывались^{168}. Василий Копыл привез «милостыню» и дары — две тысячи рублей на поминовение родителей великого князя (великого государя Ивана и великой княгини Софьи) и с прошением великого князя молиться «о нашем здравии и о великой княгине Соломаниде и о наших детях» — брак Василия вот уже десять лет оставался бездетным. «Милостыня» вскоре была распределена по поручению прота между монастырями. В качестве дара лавре Святого Афанасия была прислана серебряная чара, камчатые^[45] ризы, пелена к образу (иконе) Афанасия Великого, а в монастырь Ватопед — тоже серебряная чара, камчатые ризы и пелена к иконе Благовещения^{169}.

К Ватопеду имелась, наряду с молитвой о чадородии, еще одна просьба. Великий князь и митрополит Варлаам просили прислать «на время» книжного переводчика Савву («если захочет потрудиться для Руси, ради неких вещей, нужных той земле»). Однако игумен Ватопеда Анфимий ответил, что старец Савва уже «многолетен, ногами немощен» и не может выполнить «повеления» великого князя и митрополита, о чем просит прощения. Но прот, продолжал игумен Анфимий, дабы не осталось прошение великого князя неисполненным и незавершенным («бездельно и бесконечно»), «избрал честнейшего брата Максима из священной обители Ватопеда, потому что он искусен в божественном Писании и способен на сказание всяких книг, и церковных, и тех, которые называют эллинскими», потому что смолоду он в этом возрастал; посылает же его прот с нашего согласия («нашим произволением и хотением»). Правда, игумен выражает сожаление, что брат Максим не знает русского языка, только греческий и

латинский, но уверен, что он и русским скоро овладеет^{170}. Значит, проту были известны образованность ватопедского монаха, его способность к филологическим трудам («сказанию всяких книг»). Его известность выходила за пределы монастыря, где он жил. Это была, конечно, незаурядная на Афоне личность, о нем знали и в монастырях, и в протате, он был в общении с проживавшим на Афоне бывшим константинопольским патриархом.

Игумен Анфимий сообщает, что монастырь посылает вместе с ним священноинока Неофита, духовника, и третьего брата, по имени Лаврентий. Из русских источников известно, что он был болгаринном и, следовательно, мог помочь греку овладеть основами славянского языка.

Каково было отношение Максима к новому послушанию, мы не знаем — он принял эту службу с монашеским смирением, которое не оставляло места для рассказов о себе. Его «исповедью» станут написанные в России сочинения.

Василий Копыл прибыл в Константинополь не позднее июня 1516 года. Значит, Максим Грек со старцами и Василием Копылом отправились с Афона весной или в начале лета 1516 года. Завершились его десятилетние труды на Святой горе, начавшиеся в середине 1506 года.

Путь в Москву (сначала в Константинополь, потом на север) был очень долгим и в целом занял два года. Сначала вся делегация на несколько месяцев была задержана турками в ожидании султана Селима I, возвращавшегося из сирийско-египетского похода, где он одержал крупную победу, подчинив Османской империи Египет — это событие произвело сильное впечатление на европейское политическое сознание. Папа Лев X вскоре, уже в марте 1518 года, начнет готовить новый Крестовый поход, о чем нам еще придется вспомнить.

В апреле 1517 года старцы находились еще в Константинополе, а выехали только в мае^{171}. Они следовали вместе с делегацией константинопольского патриарха Феопипта и прибыли в русскую столицу в марте 1518 года.

Глава четвертая

МОСКВА

Я ни священник, ни сын священнический, но простой инок <...> и Божия благодать, учащая разуму всякого человека, грядущего в мир, благоизволила и послала меня от Святой Горы в благоверную страну вашу Великия Руси.

Максим Грек. Ответ Святому Собору о том, в чем оклеветан

Константинопольское посольство в Москве

4 марта 1518 года, в четверг на третьей неделе Великого поста, пришел [\[46\]](#) в Москву, к великому государю Василию Ивановичу всея Руси митрополит Григорий Грек. Вместе с ним, как сообщают далее летописи, пришли к великому государю и митрополиту Варлааму, первосвятителю всея Руси, старцы Святой горы Афонской, а также патриарший дьякон Дионисий Грек. Среди старцев на первом месте названы три старца из монастыря Ватопед: Максим Грек, Неофит священноинок Грек (как мы помним, духовник) и Лаврентий Болгарин (вероятно, переводчик); далее названы из Русского Пантелеймонова монастыря Савва проигумен, а также дьякон Дионисий^{[\[172\]](#)}. Как видим, патриарший дьякон назван после святогорских старцев. Если учесть внимание, уделявшееся тогда этикету и протоколу, то можно сделать вывод, что «чин» (статус) патриаршего дьякона определили ниже, чем афонских старцев. Показательно и другое: если о старцах сказано, что они пришли к государю и митрополиту, то о митрополите Григории, посланце Константинополя, — лишь «к великому государю». Этим, вероятно, подчеркивался государственный, а не только церковный характер визита. Вместе с тем имеется информация о каких-то трениях, возникших при приеме греческого митрополита (может быть, церемониального характера), но едва ли они могли повлиять на содержание летописных записей, вполне почтительных. Информация находится в тенденциозном Судном списке и не поддается проверке^{[\[173\]](#)}. Но ясно, что уже в самом начале своего пребывания в Москве Максиму Греку стали очевидны те сложности в вопросе об автокефалии Русской церкви и характере ее взаимоотношений с константинопольской кафедрой, которые позже окажут воздействие на его судьбу.

Несмотря на сохранявшиеся проблемы в отношениях, посольству придавалось большое значение, и государственное, и церковное, поскольку оно означало возобновление канонического общения с Константинополем, прервавшегося после Флорентийской унии, бегства из Москвы греческого митрополита Исидора (1439–1441) и установления автокефалии Русской церкви (1448).

Документы, привезенные посольством, бережно хранились в московских архивах и дошли до наших дней, несмотря на многочисленные московские пожары: грамоты Василию III — в Государственном архиве, точнее, в архиве Посольского приказа, в составе «греческой» посольской

книги по связям Русского государства с Балканами и Ближним Востоком; грамоты митрополиту Варлааму — в митрополичьем формулярнике, включавшем различные материалы из архива московских митрополитов^{174}.

Записи о приеме посольства помещены в летописях. Отдельная статья с названием «О Григории митрополите и о святогорских старцах» находится в Никоновской летописи, с нее мы начали наш рассказ. В ней сообщается, что великий князь принял митрополита и старцев «с великой честью», местом их пребывания определил Чудов монастырь и назначил царское довольствие («питая их и доводя всякими потребами от своего царския трапезы»). Также и первосвятитель Варлаам, митрополит всея Руси, показал «великую любовь и честь» греческому митрополиту и старцам, «приглашая их к себе, часто с ними беседовал о божественных словесах духовных».

В летописи включена запись о присутствии греческого митрополита и старцев на траурной церемонии погребения члена великокняжеской семьи князя Семена Ивановича, брата Василия III, сына Ивана III от первого брака. Известия о рожденьях, кончинах, свадьбах членов великокняжеской семьи помещались в летописях как информация о событиях государственного значения.

Среди старцев находился, без сомнения, и Максим Грек, наблюдавший московский погребальный обычай. По словам исследователя и знатока русских праздничных служб и церковных торжеств в старой Москве Григория Георгиевского, «до времени Петра Великого погребение почивших членов царской семьи не отличалось никакими печально-торжественными церемониями и было самым простым, обыкновенным церковным «выносом гроба» во храм... Печальное шествие из дворца во храм носило характер обыкновенного крестного хода, состав которого дополнялся лишь несением гроба. Поэтому в шествие не допускалось то, что служило знаками царского достоинства почившего. В нем не принимали участие ни войско, ни представители сословий и администрации. Вся процессия состояла лишь из духовенства и икон, замыкалась гробом, а за ним уже шли члены царской семьи, придворные и чиновные люди»^{175}.

Столь же скромна и запись в летописи под 1518 годом: «А погребен был в неделю, а на погребении был князь великий Василий с великою княгинею Соломанидою, проводили тело его со многими слезами, а пел над ним Варлаам митрополит всея Руси с епископами, архимандритами,

игуменами, со всеми священными соборами^[47]. Был тут же на погребении пришедший от патриарха митрополит Григорий и старцы Святой Горы Афонской»^{176}.

Максим Грек мог быть очевидцем или участником других московских церемоний и служб, например, молебнов и крестных ходов во время одного из тех неординарных и редких природных явлений, записи о которых включали в летописи. Статья «О дождях» (почти сразу после записи о смерти князя Семена Ивановича) рассказывает, что весь Петров пост и после Петрова дня было «великое умножение дождей, и в реках воды поднялись выше вешних». Летописец не преминул добавить: «Из-за наших грехов было сие наказание нам от Бога для нашего спасения» и продолжал: «И князь великий Василий Иванович повелел отцу своему митрополиту Варлааму молити Бога... и молитвы пети о милости Божии и о устроении земском и о теплоте солнечной и о вёдре с епископами и архимандритами и игуменами и со всеми священными соборами, а всему народу православным христианам заповедали пост и молитву с чистым покаянием и со слезами. И после того как это все было, Божьей милостью темное небо со своими стихиями сделалось благорастворено и светло и ясно, и явилась солнечная заря с теплотою»^{177}.

Московские власти, и церковные и светские, заботились о том, чтобы продемонстрировать представителям вселенского патриарха зрелость и авторитет Русской церкви, ее верность традициям православия, ее святость, иконопочитание, чудотворения.

В августе 1518 года по повелению Василия III заложили новую церковь Вознесения в Вознесенском монастыре. 12 сентября 1518 года митрополит Варлаам освятил церковь Святого Леонтия Чудотворца за рекой Неглинной, а 21 ноября — церковь Введения Богородицы на Сретенской улице в Москве^{178}. Постепенно формировались те «сорок сороков», которыми позже славилась столица.

Ярким событием в жизни московской Церкви, свидетелями которого стали греки, был приход в Москву из древнего — старше столицы — русского центра Владимира «святых икон владимирских», демонстрировавших русское иконопочитание. По согласованию («совету») с великим князем митрополит Варлаам послал во Владимир и повелел тамошним священникам принести «святые иконы старые» в Москву, потому что они за многие годы «состарились и обветшали», и их надо «построите и поновите», то есть, говоря современным языком, произвести реставрацию. А великий князь, отправлявшийся на богомолье, приказал

встретить иконы крестным ходом. 2 июля к митрополиту пришла весть о приближении икон к Москве, и Варлаам с архимандритами, игуменами, соборными священниками отправился «на сретение святых икон с крестами, с псалмопением и молебнами». «Все народы» Москвы, многое множество — князья, бояре и гости (купцы), старцы и юноши, матери и девицы, иноки и инокини, мужья, жены и младенцы — встретили святые иконы на поле за посадами. Митрополит встретил у Сретенского монастыря святые иконы, среди них образ Христа Вседержителя, «греческое письмо вельми чудно», и образ Богородицы. После молебна и службы вернулись в Москву, поставили иконы в Успенском соборе, а затем перенесли в палаты самого митрополита, и он собственноручно принимал участие в работах. И вскоре иконы сделались такими, какими изначально были, их украсили золотыми и серебряными окладами, устроили киоты и пелены. Так пишут летописи.

Силу русского православия, традиции святости и чудотворения являли и чудеса исцеления, происходившие у гроба митрополита Алексия и у других святынь. 28 ноября в монастыре Архангела Михаила, у гроба митрополита Алексия исцелился некий «расслабленный человек» Василий, не владевший руками и ногами. 12 февраля 1519 года в церкви Введения Богородицы за Торгом выздоровела Елена Иванова жена Ширяева, не владевшая рукой и ногой. В тот же день у гроба митрополита Алексия прозрел слепой нищий странник, именем Иван, а 24 февраля стал слышать «человек глух», именем Афанасий. Чудесам у гроба митрополита, происходившим летом 1519 года, в июне — июле, посвящена большая летописная статья «О чудесах святого Алексея митрополита». После подробного рассказа о чудесах повествуется, как архимандрит Чудова монастыря Иона, где — напомним — проживали греки, возвестил о чудесах Варлааму митрополиту и великому государю; «весь чин церковный» совершил торжественный ход с псалмопением, свечами и кадилами в Архангельский собор ко гробу святителя Алексия, где лежит его тело, и множество народа собралось здесь. Великий князь, воздавая славу и хвалу Спасителю, Богородице и великому чудотворцу Алексею, воспринял чудеса как знак особого расположения «к граду нашему Москве». «И был светлый праздник»^[179].

Все эти события, свидетелями которых были представители константинопольского патриарха, демонстрировали силу и славу Русской церкви и должны были, по мнению московских властей, повысить ее авторитет и укрепить право на автокефалию.

Участники посольства, разумеется, не только присутствовали на

торжествах и наблюдали происходившее в Москве, но ни «греческая» посольская книга, ни летописи, к сожалению, не содержат записей о каких-либо переговорах или обсуждениях, происходивших в Москве.

Говоря о константинопольском посольстве 1518 года, следует обратить внимание на факт хронологического совпадения пребывания посольства в Москве и серии посольств в русскую столицу от разных европейских дворов. Было ли случайным такое совпадение? Имелась ли какая-то связь между пребыванием здесь посольства с христианского Востока и послов с Запада? Прямыми данными о наличии такой связи мы не располагаем, но хронология событий и весь международный и дипломатический контекст подсказывают положительный ответ.

Еще в 1517 году в Москву приезжал имперский посол Сигизмунд Герберштейн с посреднической миссией урегулирования отношений Москвы с Великим княжеством Литовским (самым спорным пунктом был вопрос о Смоленске, перешедшем в 1514 году к Русскому государству после взятия его русскими войсками). Но переговоры окончились неудачей, и Герберштейн покинул Москву, создав впоследствии ценнейший исторический источник — «Записки о Московии».

Новая стадия переговоров наступила после того, как в марте 1518 года папа Лев X Медичи объявил об организации очередного Крестового похода против «неверных», о формировании антитурецкой коалиции и провозгласил с этой целью пятилетнее перемирие между христианскими правителями

Европы. Главой коалиции предполагался король Польский и великий князь Литовский Сигизмунд, а в качестве одного из участников — великий князь Московский Василий III.

В июле 1518 года в Москву прибыли новые имперские послы Франческо да Колло и Антонио де Конти с целью возобновить переговоры о мире с Литвой, не удавшиеся Герберштейну. 27 июля в кремлевской Набережной палате Франческо да Колло произнес пространную речь о мире^{180}. Он нарисовал впечатляющую картину побед турецкого оружия и угрозы европейскому христианскому сообществу. Его речь свидетельствует, что под влиянием растущей турецкой угрозы империя была готова видеть Россию не только в составе Европы, но и в числе стран, остающихся гарантами сохранения европейской независимости. Причиной побед турецкого оружия, сказал посол, являются раздоры и несогласие между христианскими правителями Европы; в настоящее время они «укрочены и погашены» усилиями императора и папы. От имени императора он призывал великого князя Московского к защите «общего христианского

дела»; этот термин является переводом латинского *res publico Christiana* (или, в итальянском переводе сочинения Франческо да Колло о Московии, *tutta la repubblica Christiana*)^{181}. Польский исследователь Б. Геремек полагал, что *res publico Christiana* к этому времени превратилась в семью независимых наций, а на смену средневековому универсализму приходило новое чувство солидарности, кристаллизовавшееся в понятии «Европа»^{182}; однако тексты, сохранившиеся в московских «цесарских книгах», показывают, что первое понятие еще оставалось действенным инструментом в политической и дипломатической практике; но и понятие «Европа» представлено также.

Франческо да Колло, описав подробнейшим образом турецкие завоевания в Азии, Европе и Африке, а также угрозу «всему общему делу христианскому», далее сказал, обращаясь к Василию III: «И того ради, всеми силами и согласиём христианских начальник надобно хранить ту малую часть Европы, в коей опроче государства Наиясности вашие, осталось толко Германия, Франсиа, Испания, со острова ближними пристоящими Италия, Угорская земля, Ческая и Полская, коя часть маленка пред тем, коей велми грозит безпрестани он, веры нашие враг, и делом хочет свершати, что в мысли имеет, толко будет несогласие в началниках христианских и меж ими особные раздоры»; далее следует исторический экскурс о завоеваниях предшественников Селима из-за «несогласна христианских начальник».

Ответ русского дипломата Федора Ивановича Карпова лишен пышности гуманистической речи посла, он краток и деловит. «Нам гораздо ведомо, — сказал русский дипломат, — о взятии Царьграда, и о египетских, палестинских, персидских и прочих победах Селим-шах салтана <...>. И мы как наперед того у Господа Бога того просили, так и ныне у Господа Бога того просим, чтоб Господь Бог нам, государем христианским, над христианскими враги, над бесерменством помощь и крепость свою послал, и наши бы государства христианские за нами, за христианскими государи, были. А как наперед того есмя за хрестьянство стояли и хрестьянство есмя от бесерменства берегли и боронили, так и ныне за хрестьянство от бесерменства хотим стояти и боронити хрестиянства от бесерменства хотим, сколько нам Господь Бог поможет; и хотим то завсе видети, чтобы, как дал Бог, нами христианскими государи хрестиянство завсе в тишине и в сохранении нашем было»^{183}. Здесь выражено осознание важной миссии России в деле противостояния Османской империи. Что касается ее участия в вооруженной борьбе в составе коалиции, то Россия в этот период не

располагала еще для этого достаточными силами; кроме того, турецкое направление внешней политики России во многом зависело от ее отношений с южными и восточными соседями, представлявшими постоянный источник опасности. Победы над Казанским, Астраханским, Крымским ханствами, Русско-турецкие войны были еще впереди. «Крымский смерч» 1521 года, когда войска крымского «царя» МухаммедГирея непосредственно угрожали Москве, стоит в ряду таких европейских событий, как взятие Белграда в 1521 году, падение Родоса в 1522 году, осада Вены в 1529 году.

Относительно перемирия с Литвой на переговорах 1518 года было сказано, что его конкретные условия, предложенные императорским посредником, неприемлемы для русской стороны. Позднее, в 1522–1523 годах, оно было все же заключено — но это уже другая тема.

В то же самое время, когда в Москве вели переговоры императорские послы, в русскую столицу направлялся папский легат Николай Шонберг (Шомберг), имевший отчасти те же цели (привлечение России к антитурецкой коалиции и перемирие с Литвой), но главным образом пытавшийся вовлечь Русь в орбиту католического влияния. Наиболее существенные предшествующие вехи в этом направлении — Ферраро-Флорентийский собор 1438–1439 годов и деятельность митрополита Исидора; приход в Литву в 1459 году поставленного в Риме митрополитом ученика Исидора Григория и признание его в качестве киевского митрополита польским королем Казимиром; попытки 60-х — начала 70-х годов XV века распространить его юрисдикцию на Новгород и Северо-Восточную Русь.

Но теперь выдвигаемые папой условия существенным образом отличаются от того, что было в XV веке. Тогда не шла речь о каких-либо выгодах или преимуществах для Руси, а московский митрополит Иона в папских грамотах 1458—1460-х годов именовался «еретиком» и «схизматиком», «отступником»^{184}. В новой ситуации папа Лев X Медичи проявляет готовность во имя унии и на ее основе включить московского великого князя в семью европейских христианских правителей («короновати в кристьянского царя»), московского митрополита «возвысити» и «учинити» патриархом.

В сентябре 1518 года в Москву почти одновременно прибыли еще два дипломата. 24 сентября пришел «говец» из Кенигсберга, от магистра Тевтонского ордена в Пруссии, извещавший о предстоящем приезде в Москву папского легата Николая Шонберга (он ехал через Пруссию). Тремя днями раньше, 21 сентября, в Москву прибыл с грамотой от императора (в

ранге посланника) Ян Криштон. Хотя Николай Шонберг не назван в ней по имени, из контекста ясно, что речь идет именно о нем; на это обратил внимание Е. Ф. Шмурло.

Император предупреждал великого князя о том, что в Москве может появиться «некоторый мних», выдающий себя за посланца римского престола, и пытался убедить московского правителя не верить этому лицу, поскольку на самом деле он послан «не от седалища апостольскаго», а всего лишь благодаря «ухищрению» некоторых кардиналов, недоброжелателей Австрийского дома. Максимилиан просил Василия III как можно скорее информировать его о действиях «мниха» в Москве («что прошение его и какову прелесть противу его цесарскаго величества умышлял»), поскольку он, император, лучше поймет «концы», то есть истинные основы и пружины миссии монаха, и предлагал помочь великому князю «прозрети» на этот счет. Яну Криштопу было предписано не уезжать из Москвы до приезда сюда монаха, а в случае его прибытия немедленно возвратиться к императору с информацией, которую даст о «мнихе» великий князь. Максимилиан различал в миссии монаха две части: одна — «дело прямо и праведно и пригож противу турков»; содержание другой конкретно не раскрывалось: «А на конце и в заключение речи некоторые примешал с лестию и лукавством, новым ухищрением введены, кои и пред цесарским величеством говорил, и о том легко того лукавого мниха мысль обличите пригоже»^{185}.

Польский король по рекомендации императора отказался выдать Николаю Шонбергу проезжую грамоту, но у Сигизмунда могли быть и собственные мотивы. Возможно, именно эпизод с Николаем Шонбергом имел в виду Альберт Кампенский позже, когда рекомендовал папе вести дела с Москвой тайно от ее ближайших соседей, так как в противном случае, если молва распространится, то противники помешают успеху дела; одним из них являлся польский король, полагавший, что церковный союз с папой добавит Василию еще больше силы. «Если с него будет снято обвинение в схизме, то польский король лишится тех пособий и ссуд, которые он получал из общей казны христианской», — писал Альберт и предупреждал, что, направляя в Москву подходящего человека, надо избегать пути через Польшу, и рекомендовал маршрут через Германию, Пруссию и Ливонию^{186}.

Действительно, Николай Шонберг появился в Кенигсберге, но его не пустили в русскую столицу. Магистр Тевтонского ордена Альбрехт Бранденбургский, готовясь к войне с Польшей и рассчитывая на помощь

Василия III, относился враждебно к перспективе русско-литовского перемирия, а именно его заключение было одной из задач папского легата.

Папские предложения привез в Москву в марте 1519 года не Николай Шонберг, а его брат Дитрих Шонберг, советник Альбрехта. Шмурло полагал, что Николай «передоверил» своему брату поручение, не успев сам побывать в Москве. Думается, однако, что поездка Дитриха вместо Николая была предпринята по инициативе самого магистра, рассчитывавшего, что его советник будет вести переговоры в Москве, имея в виду прежде всего интересы ордена^{187}.

1 октября 1518 года папа Лев X написал новые указы Николаю Шонбергу, где предоставил ему самые широкие полномочия в предполагавшихся переговорах в Москве. Из этих документов узнаем, что Шонберг доносил папе, будто дело, ради которого он направлен в Россию, «доведено уже до того, что можно иметь некоторую надежду на благоприятное окончание». Поскольку в Москве стало известно не ранее 24 сентября о прибытии Николая Шонберга в Кенигсберг и о папских предложениях, то очевидно, что, во-первых, легат отправил папе донесение еще до того, как из Москвы были получены какие-либо ответы; во-вторых, он надеялся на переговоры в русской столице^{188}. Их целью, согласно папскому наказу, должно быть решение великого князя об участии в «священном походе» «христианских венценосцев» в «султанские области», а также о принятии русскими условий Флорентийской унии. За это Василию III предлагается королевский титул; кроме того, Николай Шонберг уполномочивается давать любые другие обещания («все то, что будешь ты обещать государю за принятие католической веры, будет утверждено нами непременно и положительно, без всяких изменений»).

Дошла ли до Москвы эта грамота папы, неизвестно. Но предложения Льва X, точнее, их изложение сохранилось в записи в составе вполне официального исторического источника, каковым являются «пруссские дела», памятники дипломатических сношений России с Тевтонским орденом в Пруссии (поскольку предложения были получены при посредничестве Пруссии). Магистр приказал своему посланнику Дитриху Шонбергу сообщить московскому великому князю «папин приказ», который вез в Москву «мних», его брат Николай Шонберг). Цель его предприятия состояла в том, чтобы «разорить силу христианского врага турецкого», принести мир в Святую Церковь (то есть унию). Неоднократно говорится о «константинопольском наследии», «константинопольской отчине» московских князей, о том, что «турский (так обычно называли

турецкого султана) вотчину великого князя держит»: «а если захочет великий князь постоять за свою константинопольскую отчину, и ему ныне открыт путь и помощь, какой за сто лет до сих пор наследники константинопольские не имели»^{189}. В Риме было известно о покупке у Андрея Палеолога «византийского наследия» французским королем Карлом VIII в 1494 году, теперь этой картой играет Римский престол.

Предложения Льва X, переданные Дитрихом, были весьма обширны: 1) папа хочет великого князя и всех людей Русской земли «приняти в единачество и согласие Римской Церкви, не умаляя и не пременяя их добрых обычаев и законов... и грамотой апостольского престола утвердить»; 2) «поскольку Церковь Греческая не имеет главы, патриарх и все царство в турецких руках, а папа ведает, что есть на Москве духовнейший митрополит, и хочет его и тех, кто будет после него, возвысить и учинить патриархом, каким был прежде Константинопольский»; 3) «а наияснейшего и непобедимейшего царя всея Руси хочет короновать в христианского царя». Тавтология «царя короновать в царя» допущена переводчиками, надо полагать, сознательно, поскольку в предложениях папы речь шла скорее всего о королевской коронации (латинского оригинала мы не имеем). А королевская коронация того, кто уже именуется царем, по их мысли, не имела ценности.

Напомним, что предложения папы были получены и выслушаны в Москве в марте 1519 года, когда здесь находился посланец константинопольского патриарха, того, кто в предложениях папы объявлен «бывшим», «прежним». Едва ли могут быть сомнения в том, что московские власти — и церковные, и светские, включая дипломатов, в 1519 году в какой-то форме сообщили посланцу патриарха митрополиту Григорию полученные предложения, как и в том, что в этих обсуждениях принимал участие и ватопедский старец Максим, знающий, образованный и опытный.

Если бы мы писали исторический роман, а не научную биографию, то могли бы домыслить в ходе этого обсуждения несколько диалогов, сконструировать речи Максима Грека и других лиц. Но мы воздержимся от неизбежного субъективизма. Вполне достаточно привести наказ дипломату Константину Тимофеевичу Замыцкому, отправленному с ответным посольством в Пруссию (апрель 1519 года); ему предписано в самой общей форме выразить готовность к совместной борьбе против турок, но предложения о соединении Церквей на условиях Флорентийской унии отвергнуты: «И учнет маистр говорите: а того велики государь хочет ли, чтобы ему с папою быта в единачестве и в согласье о законе? И Костянтину

говорити: государь наш с папою хочет в дружбе и согласье быти... а как наперед того государь наш с Божьею волею от прародителей своих закон греческой держал крепко, так и ныне, за Божьею волею, закон свой греческой хочет крепко держати»^{190}.

Наказ Замыцкому, как и ответ Федора Карпова на речь императорского посла, характеризует не только внешнюю политику России, но и ее культурно-историческую ориентацию в более широком аспекте, осознание своего места в христианском мире, твердую убежденность в необходимости сохранения традиции, преданность вере предков, «закону» греческой церкви, от которой Русь приняла крещение, нежелание изменять логику национального развития страны и ее конфессиональную принадлежность.

Царский титул, предлагавшийся в 1518 году Василию III римским папой, стал реальностью в 1547 году, когда московский митрополит Макарий совершил царское венчание Ивана Грозного. Оно было подтверждено грамотой Константинопольского собора в декабре 1560 года. А учреждение Московского патриархата в 1589 году было деянием состоявшегося в Москве Собора с участием Вселенского патриарха Иеремии II и греческого духовенства. Собор этот именуется в грамоте об учреждении патриаршества «Освященным Собором нашего великого Российского и Греческого царства».

Весьма симптоматично, что именно в 1518 году, когда в Москве были получены предложения из Рима об аналогичных актах, но по римской модели, то есть совершаемые папой, в Москве оказались посланцы Вселенского патриарха, а вместе с ними и наш герой, посланный афонской Святой горой.

Первые собеседники

С самых первых лет пребывания в Москве Максим Грек не только пользовался авторитетом строгого святогорского монаха-аскета, но был также окружен ореолом учености, знания. Митрополит Макарий (Булгаков), оценивая значение Максима Грека и его влияние на современников, писал, что он внес в нашу духовную литературу «новый элемент научного и многостороннего образования. Доселе все наши писатели, самые даровитые и просвещенные, были не более как люди грамотные и начитанные, но вовсе не знакомые с наукою, и если обладали иногда даже обширными сведениями, то почти исключительно богословскими <...>. Максим Грек первый явился у нас с образованием научным и с богатым запасом сведений не только в богословских, но и светских науках, какие тогда существовали». Вместе с тем исследователь истории Русской церкви как будто предостерегал: «Ныне мы можем относиться к Максиму Греку с полным беспристрастием и справедливостию и судить о нем как о человеке и как о писателе без всяких увлечений, не умаляя, но и не преувеличивая его заслуг и достоинств»^{191}.

Участник переводческих трудов Максима Грека и его ученик, троицкий монах Селиван, писал о нем: «И много отстоит Максим от людей нынешнего времени мудростью, разумом и остротой ума»^{192}. К ученому монаху часто обращались с просьбой разрешить всякого рода сомнения по самым разным вопросам. Так, другой его сотрудник в деле переводов, крупный дипломат Дмитрий Герасимов, обращался к нему с просьбой разъяснить иконографический сюжет, смысл иконы с изображением Христа, переадресовав ему вопрос, с которым к Дмитрию обращался другой весьма образованный и любознательный человек, великокняжеский дьяк, наместник во Пскове Михаил Григорьевич Мунехин по прозвищу Мисюрь^{193}. Участие государственной власти в решении вопросов иконописания станет характерной чертой культуры XVI века и особенно ярко проявится в деле дьяка Ивана Висковатого, руководителя Посольского приказа^{194}. Более раннее проявление этой тенденции видно и в эпизоде с вопросом Мисюря об иконе, виденной во Пскове.

Обращение к ученым и образованным людям было весьма распространенным обычаем этого времени. Тот же Мисюрь Мунехин, например, обращался к авторитетному монаху псковского Елеазарова монастыря с просьбой высказаться по поводу распространявшихся тогда

астрологических предсказаний, а в ответ получил послание, в котором впервые была сформулирована идея о «Третьем Риме»^{195}.

Дмитрий Герасимов, отправляя Мисюрю ответ, дал и характеристику того, от кого ответ был получен, называя Максима Грека ученым мужем, знающим обычаи разных земель. Между прочим, именно на это послание ссылался И. Денисов, предполагая, что Максим (тогда еще Михаил) посещал Германию вместе с Джованни Франческо Пико делла Мирандола, так как Германия названа в числе стран, с обычаями которых он был знаком. Но мы не знаем, насколько точно понял и передал Герасимов сказанное собеседником.

Названные лица — монах Селиван, каллиграф и переводчик, Власий и Дмитрий Герасимов, дипломаты и переводчики, другие сотрудники, «малейшие служебники царствия твоего», как вспоминал о них Максим в послании великому князю по поводу завершения перевода Толковой Псалтыри, — были первыми собеседниками, окружавшими его в повседневных трудах. В его келью приходили и другие, чтобы «спираться о книжном» (спорить, вести ученые беседы). Их имена назовет позже один из «свидетелей»^{196}. Это Берсень Беклемишев, Юшко Тютин и ряд других. Но среди собеседников были и люди гораздо более знатные, родовитые и влиятельные.

Великий князь Василий III Иванович был, конечно, первым среди них — и по времени, и по значению. Он обращался к ученому монаху, притом неоднократно («вопрошал множицею») с вопросом о жизни и устройстве («пребывании и чине») святогорских обителей. Это были, конечно, не письменные вопросы, а личные встречи, беседы, и афонский инок объединил их в почтительное послание — первое сочинение, написанное им в Москве. Обращаясь к адресату, он называет Василия III «царем» и «Палеологом», то есть представителем византийской императорской династии, а далее в тексте пишет: «Андроник Палеолог, твой праотец».

Название сочинения уже выводит его за рамки эпистолярного жанра и придает ему более широкое значение — «Изложение о пребывании и чине сущих в Святой Горе монастырей общих и тех, которые называют особными, а также сказание о том, что не от людей и не людьми, но божественным промыслом и помощью и доньше соблюдается эта Гора». Составляя свое послание-изложение, Максим, возможно, знакомился и с уставами русских монастырей. В названии его сочинения использованы те же термины, что и в общежительном уставе Евфросина Псковского: «Изложение общежительного пребывания устав обители

Тресвятительския»^{197}.

Интерес великого князя к святогорским монастырям не был проявлением простого любопытства, отвлеченного интереса. Он помнил, несомненно, созванный его отцом Иваном III в 1503 году церковный Собор, на котором старец Нил, подвизавшийся в скиту на речке Соре, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря, заговорил о том, чтобы «у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням и кормились рукоделием», то есть собственным трудом, «делом» своих рук. Речь Нила не была выступлением одиночки — его поддержали «пустынники белозерские»^{198}. Она состоялась либо в конце работы Собора, либо даже после завершения официальных заседаний, когда главный оппонент Нила Сорского игумен Иосиф, сторонник другой точки зрения, уже покинул его, отправившись к себе на Волок, но сразу вернулся, узнав о выступлении Нила, и начал «вопреки глаголати»^{199}.

Помнил Василий Иванович и дьяка Леваша, который дважды посылался к его отцу, Ивану III, и приходил, дрожа от страха, потому что ему предстояло тоже «вопреки глаголати». Он читал суждение Собора «о землях церковных, святительских, монастырских». Иерархи встали на их защиту: «Всеми святыми Соборами святых отцов не велено святителям и монастырям недвижимых стяжаний церковных ни отдати, ни продати, и великими клятвами это утверждено». Затем и сам митрополит Симон со всем Освященным Собором были у великого князя и читали ему свидетельства о наличии сел и иных «стяжаний» у правителей, жрецов, святителей и игуменов. Это была подборка текстов из Ветхого Завета, из жития Константина и Елены, «Константинова дара», житий святых, Кормчей книги и других источников. Подборка не имеет названия, ее преамбула лаконична: «Собор был о землях церковных, святительских, монастырских». Никакого собственного постановления, решения Собор не выносил, а привел неоспоримые, с точки зрения правовых представлений того времени, тексты, не требующие соборного подтверждения. Собор давал ответ не от себя, но от более высоких авторитетов, в виде исторической справки.

Иван III, однако, этим не удовлетворился, дьяк Леваш был послан к нему вторично и говорил от имени митрополита Симона и Освященного Собора, но сам митрополит и участники Собора больше не посещали великого князя. Второй вариант ответа отличался от первого в основном тем, что в нем подробно объяснялось, что такое «недвижимые стяжания» («грады, власти, села и прочая подобная сим»), и более категорично

утверждалась их нерушимость: «И великими и страшными клятвами то утверждено и запечатлено непоколебимо и нерушимо быти во веки веков». Была несколько расширена часть о прецедентах из русской действительности и, напротив, сокращены ветхозаветные и византийские^{200}.

Позиция Нила Сорского импонировала Ивану III, поскольку соответствовала его устремлениям. После конфискации, проведенных в Новгороде в 1478 году и позже, он намеревался испробовать их опыт в наступлении и на землях центральных уездов^{201}, но на Соборе 1503 года потерпел поражение.

Василий III колебался, его политика в этом вопросе непоследовательна, но она не была радикальной, как у его отца^{202}; по крайней мере, он никогда не решался на соборное обсуждение. Беседы с афонским монахом представляли для него особый интерес, так как на опыт святогорских обителей ссылались обе стороны. Нил Сорский сам посещал Святую гору. Соборный ответ утверждал, что Афанасий Афонский (основоположник афонского монашества) «села имел». Максим Грек даже писал о какой-то «клевете» в адрес этих «Божиих жилищ», заявляя, что он хочет «заградить уста» тех, кто пытается их оклеветать. Но его ответ великому князю лишен полемического задора, спокоен и обстоятелен, вопроса о селах не касается и переводит обсуждение в другую плоскость. Он не вмешивается в идеологический спор, понимая, насколько различны у русских и святогорских обителей и природная среда, и социальные условия, и способы материального обеспечения, и многое другое. Напрямую он как будто не касается русской ситуации. Но избранный им аспект темы — типы монастырей — был актуален и для России; вопрос о «пустыни» как предпочтительном типе монастыря был поставлен Нилом на Соборе 1503 года. От типа монастыря зависели и характер материального обеспечения его существования, и самый вопрос о селах.

Прямых откликов на вопросы, которые тогда обсуждались, нет, как нет и прямых аналогий с русскими порядками. Но в послании великому князю элемент назидания все же имеется.

Ответ святогорца — не аскетический трактат и не предназначен для монашествующих. Нет и конкретных рекомендаций светскому правителю. Все же имплицитно они присутствуют. В Изложении-послании отчетливо выявляются две главные темы — рядоположенность двух типов монастырского устройства и апология монашеского труда, того «рукоделия», о котором писал Нил Сорский. Максим рассказывает

великому князю, что на Святой горе существуют особые монастыри, называемые также лаврами, и общие (общежительные). Их описание («изложение») уже приводилось в главе, посвященной пребыванию Максима Грека на Святой горе, и нет необходимости его повторять. Добавим лишь, что описание не святогорских скитов, а «особножития» в «изложении» имеет много сходного с порядками Нилова скита на речке Соре (если не учитывать различие природных условий и климата)^{203}. Такие же порядки, как в особенножитной лавре Афанасия Афонского, характерны и для его Ватопеда. С неизменным уважением он пишет и об общежительном монастыре, считая его устройство, может быть, более совершенным (общежительный Зограф, пишет он, поистине «чист от особства»).

Ненавязчиво, но последовательно проводимая мысль о рядоположенности двух монастырских типов сглаживала остроту противостояния последователей Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Первоначально оно не имело принципиального характера, их уставы — скитский Нила и общежительный Иосифа — вполне укладывались в русло двух древних, мирно сосуществующих аскетических традиций. Но вмешательство третьей силы — государственной власти — вывело вопрос из монашеской кельи на кафедру церковного Собора 1503 года. После кончины Нила Сорского (1508) и Иосифа Волоцкого (1515) полемика приобрела еще более острый характер, в значительной степени из-за темпераментной позиции Вассиана. Сопряженность вопроса о «селах» и «стяжаниях» с типом монастыря была очевидна и для Нила, и для Максима.

Второе сближение — апология труда, акцентируемая Максимом Греком. Она вполне согласуется с тем «рукоделием», о котором заявил Нил Сорский на Соборе 1503 года. Глухие упоминания о наемном труде в «Изложении» Максима тоже находят соответствие в рассуждениях Нила о допустимости справедливо оплаченного наемного труда и осуждении им «стяжаний», которые с помощью «насилия» собираются от чужих трудов.

Третью аналогию можно усмотреть в рассказе о преобразованиях в лавре Афанасия Афонского, действительно происходивших в XIV веке. Изначально, «во времена благоденствия», обеспеченного щедрыми пожалованиями «царей и благочестивых деспотов» (византийских императоров, сербских правителей и др.), в ней соблюдались принципы общежития. Но когда наступило «оскудение», то она вынуждена была перейти к «особножитию», при котором монахи частично сами обеспечивают себя всем необходимым, частично получают от монастыря.

Но сделано это было лишь на основе соборного, коллективного — сказали бы мы сегодня — решения. Совет-совещание в монастыре излагает свою озабоченность («нужу») Собору константинопольского патриарха, и лишь после получения от него разрешения («прощения») был произведен переход, монахов разделили по кельям, изменив способ обеспечения жизненно необходимым, и некоторые другие порядки, об этом уже говорилось в святогорской главе. Этот рассказ имплицитно подводит к более общему и широкому выводу о допустимости изменения типа монастыря. Нил Сорский, насколько можно судить по краткой информации, тоже говорил о типе монастыря, утверждая, что «пустынь» предпочтительнее, но едва ли у него были конкретные предложения о каких-либо изменениях более широкого масштаба, о преобразованиях или «реформе», его учение носило гораздо более духовный характер, нежели его ученика старца Вассиана.

Послание об афонских монастырях, не давая адресату конкретных советов, не входит в число «княжеских зеркал», создающих образ идеального правителя. Может быть, Максим Грек полагал, что спокойное, обстоятельное изложение прозвучит даже убедительнее, чем назойливое поучение.

Был ли удовлетворен его посланием Василий III? Об этом можно судить по косвенным данным и по его политике. Не будучи аскетическим трактатом, оно тем не менее получило распространение в монашеской среде. Список послания, написанный Селиваном, вероятно, в монастыре Николы Старого, был отправлен в Кирилло-Белозерский монастырь и сохранился в составе сборника-конволюта, включавшего также жития святых, в их числе и написанные рукой Гурия Тушина, бывшего игумена этого монастыря, позже занимавшегося перепиской рукописей. Второй сохранившийся список тоже происходит из Кирилло-Белозерского монастыря, третий — вероятно, из личного архива Максима Грека либо из монастыря Николы Старого. В состав поморской книжности, в старообрядческую среду оно вошло, по всей видимости, через кирилло-белозерскую традицию^{204}.

Второе послание великому князю распространялось иначе. Оно написано уже по собственной инициативе Максима Грека и посвящено переводу Толковой Псалтыри, завершеному в декабре 1522 года. Его жанр — энкомий-похвала Василию III и его державе, сопровождающий подносный экземпляр этого труда. Кроме панегирика послание содержит и назидания правителю, относящиеся к государственным делам, приближаясь тем самым к жанру «княжеских зеркал».

Византийская модель симфонии священства и царства, сформулированная еще в VI веке в предисловии к шестой новелле императора Юстиниана, очень рано вошла в древнеславянские Кормчие книги, а в XVI веке — в Стоглав. Максим Грек был одним из первых авторов в истории русской религиозной мысли, кто напомнил о ней и говорил во многих своих сочинениях, и послание о Толковой Псалтыри — первое среди них, тем более важное, что в нем изложение этой нормы обращено непосредственно к тому, кто призван ее соблюдать. Уже в начальной части послания автор пишет: «Самые великие Божии дарования людям, данные от высшего человеколюбия, — священство и царство, священство служит божественному, царство же над человеческими вещами начальствует и заботится о них. Исходя от одного и того же начала, они украшают человеческую жизнь»^{205}.

Далее приводятся примеры из Ветхого и Нового Заветов, из ранней византийской истории о содружестве знаменитых царей и мудрых архиереев. Особенно привлекает автора пример первого христианского царя Константина Великого, действовавшего в содружестве с папой Сильвестром. К их парадигме он будет неоднократно обращаться в своем творчестве. Держава Василия III, продолжает Максим в полном соответствии с жанром энкомия, являет собой образ симфонии, образ и зеркало Юстинианова слова в содружестве великого князя и митрополита Варлаама («твоя державы отца о Господе и ходатая к Богу непрестанного»).

Византийская модель симфонии предписывала согласованные действия церковной и светской власти. Ее значение также и в том, что она служила моделью отношений между всеми членами общества, моделью общественного согласия^{206}. Но Максим Грек увидел еще один аспект симфонии, который можно назвать культурно-историческим. Описывая историю создания памятника, он особо говорит о замысле перевода, о «совете» своего адресата с митрополитом Варлаамом, о его благословении на вызов переводчика и на перевод, и это тоже является проявлением симфонии, как и искусство толковников, сочетающих божественное и человеческое, поскольку в высочайшем и божественном много человеческого, а в «чувственном» — «разумного».

Из послания о Толковой Псалтыри очевидно, что Максим Грек набирается смелости и решается уже на рекомендации правителю, притом в вопросе внешнеполитическом. Им руководят «греческий патриотизм», «греческая идея», а более широко — мысль о судьбе поработенных

иноверными правителями христианских народов и о роли русского православного царя в их освобождении. В конце послания он заверяет Василия III: по возвращении на родину он будет свидетельствовать в беде пребывающим христианам, что имеют они не только языческого царя, но и царя, прославленного правдою и православием, подобного Константину Великому и Феодосию, которым последует Русская держава. Максим Грек высказывает свое отношение к Древнему Риму и к Новому Риму, но идет дальше Филофея Псковского. Если создатель идеи «Третьего Рима» утверждал, что Греческое царство «разорилось и не созиждется», то Максим Грек выражал надежду на то, что оно будет освобождено силой русского царя: «Да будем мы некогда царствовать, освобожденные тобой от рабства у нечестивых».

Его продуманная формулировка «греческой идеи» сочетает историософское и конкретно-политическое содержание, как будто предвосхищая «греческий проект» XVIII века, и видит на константинопольском троне наследника русских «отеческих престолов». Автор продолжает: «Все возможно и совершаемо для Владыки всех, и подобно тому как в древности, воздвигнув от нижних галлов великого в царях Константина, избавил древний Рим от нечестивого Максентия, так и ныне тезоименитый тому Новый Рим, тяжело живущий в волнениях при безбожных агарянах, Он Своей волей освободит и от отеческих твоих престолов наследника покажет и свободы свет тобою да подаст нам, в беде пребывающим»^[207]. Это послание получило широкое распространение, происходившее по двум руслам: в списках Толковой Псалтыри, в которых оно служило предисловием (не теряя признаков жанра послания), и в составе собраний сочинений Максима Грека, куда оно включалось в качестве самостоятельной главы.

В третьем послании великому князю Максим Грек откликнулся, соболезнуя, на страшное бедствие, постигшее русские земли летом 1521 года, — опустошительный набег («крымский смерч») хана МухаммедГирея, войска которого доходили почти до самой Москвы. Были сожжены московские посады и Угрешский монастырь, захвачен большой полон (Герберштейн называл фантастическую цифру — 700 тысяч человек).

Это бедствие вызвало и страх, и надежду на спасение, сопровождаясь видениями и чудесами. Царившую тогда в городе атмосферу, настроения горожан передает описанное в летописи «видение необычное и милостивое инокине слепой». А ему предшествует рассказ о «многих ужасных видениях и страшных знамениях» для «нашего исправления». Одно из них

явилось «праведному нагоходцу Василию», позже прозванному Блаженным. Однажды ночью он подошел к Успенскому собору и долго стоял у дверей, тайно молился, были тут и другие, и вдруг отверзлись двери, и чудотворный образ Богоматери, икона Владимирская, движется со своего места, и слышится голос, что вместе со святителями хочет она изыти из града. И во всей церкви распалился огонь, вырываясь из всех дверей и окон, и вся церковь казалась огненной. А потом спрятался огонь и стал невидим.

Далее в летописи следует рассказ о видении «инокине слепой». Простирая молитвы к Богу об избавлении от скорби, она вдруг слышит шум велик от страшного вихря и звон колоколов на площади, и «Божественным мановением была восхищена умом», оказалась вне монастыря, и открылись ее «мысленные очи», а вместе и «чувственные», и ей явилось «видение великое и дивное», не как во сне, но как будто наяву: идет из города через Фроловские ворота собор светолепных мужей, как будто сотканных из света, в освященных одеждах, многие митрополиты и епископы, а среди них узнаются великие чудотворцы Петр, Алексей и Иона, Леонтий Ростовский, многие другие иереи, диаконы и прочий причет, а с ними движется и чудотворный образ Богоматери Владимирской и прочие святыни, а далее идет из города бесчисленное множество народа. И навстречу им от Ильинского торгога быстро идет Сергей Великий чудотворец, а из другого места Варлаам Хутынский чудотворец. Инокня слышит беседу преподобных и святителей.

Моление преподобных. И оба преподобных согласно припадают к ногам святителей и молят их со слезами: «Святые пастыри, чего ради исходите из града сего и куда направляетесь и кому оставляете паству вашу в настоящее сие время варварского нашествия?»

Ответ святителей. Световидные же святители отвечали тоже со слезами: «Мы молили всемилостивого Бога и Пречистую Богородицу об избавлении от предстоящей скорби, Бог же нам повелел не только уйти из города, но и унести чудотворный образ Богоматери, потому что люди презрели страх Божий и Его заповеди, и поэтому Бог чтобы наказать их попустил прийти сюда варварам и к Богу их вернуть покаянием».

Моление преподобных: «Двоица преподобных Сергей и Варлаам с плачем молили их и с плачем говорили: «Вы, о святые святители, когда были еще в этой жизни, души свои полагали о пастве вашей. Неужели же ныне, в настоящей их скорби, вы хотите их оставить? Ведь вы видите, что они ходят, сетуя, и обращаются к покаянию? Не презрите их, молим вас, не оставляйте паствы, порученной вам Богом, настало ваше время помочь им,

усугубите прилежные ваши молитвы к Пречистой Богородице, чтобы она умолила вместе с вами Сына своего Христа Бога нашего праведный Его гнев переменить на милость, а люди его будут стараться делать богоугодные дела».

Совокупная молитва последовала за этими словами, и все возвратились в город с чудотворным образом Богоматери и со всеми святынями. А видевшая это инокиня вновь очутилась в своей келье, после этого прожила еще два года, а ее слепые очи начали различать свет»^[208].

Максим Грек, разделяя настроения горожан, пытался по-своему утешить правителя, но это ему, кажется, не удалось, хотя он и писал: «Питая уже давно любовь к державе царствия твоего и не желая больше терпеть измену безбожных скифов, соболезнуя по поводу всего, что случилось в твоём царствии, видя скорбь, своей волей пожелал я представить твоему царствию мое разумение [о происшедшем], насколько позволяет мое малоумие».

В этом послании, как и в предыдущих, автор реализует одну из своих любимых идей — о праве совета правителю со стороны разумных и мудрых мужей, даже если они незнатные («худейшие»), а также и необходимость (если не обязанность) правителей — принимать советы или по крайней мере прислушиваться к ним, выбирая полезное. Послание и начинается декларацией: «Я не считаю неразумным или неуместным, если [кто-то] имеющий любовь к начальствующим обратится к ним с советом и своевременным, и полезным... покажет слово мудро и совет благоразумен... А твой царский велемудренный разум да побудит тебя, не обинуясь^[48], принять мой совет»^[209].

Автор послания проявил большую осведомленность о происходивших событиях, его оценка совпадает с той, которая дана в летописи: он говорит о внезапности нападения, о нарушении клятвы и измене; то же и в летописи, где говорится о нарушении условий шертной грамоты («.. забыв своя клятвы правду, на нас воинствует, ни дружбы первые, ни клятв вспомянул... пришел безвестно на великого князя отчину»^[210]). Знает он и о регулярных требованиях «поминков» (дани), призывая великого князя не выполнять их, и о связях крымской политики с литовской, рекомендует наступательную политику по отношению к Казани.

Но в послании есть один пассаж (в начальной его части), который едва ли пришелся по душе правителю, если он его прочитал — несмотря на кажущуюся почетность проведенной там аналогии. В летописи, в статье о крымском нашествии, рассказано, что великий князь покинул столицу,

отправился из Москвы на Волок, чтобы ожидать подкрепления из Новгорода и ждать другие полки. Но Сигизмунд Герберштейн, усердно разыскивавший все подробности из жизни московского двора и великокняжеской семьи, добавляет, что Василий, как говорят, просто бежал из города, притом даже прятался в стог сена^{211}.

Максим об этом, разумеется, прямо не пишет, но утешающий намек очевиден, когда он призывает: «Не будем чрезмерно скорбеть; в том, как мы пострадали, нет ничего странного.

Такое случалось и со многими другими преславнейшими царями, среди них первый — блаженный Давид. Он одержал многие преславные победы над иноплеменниками, но когда ему изменил и восстал на него его сын Авессалом, то Давид поднялся, разгневался и ушел из города Иерусалима, чтобы собрать силы; все его оставили, кроме немногих сердечных друзей, с ними он и отступил из города, многие его поносили и досаждали, а он все претерпел смиренномудрено, ожидая помощи от Вышнего, и не согрешил, ибо скоро Бог заступился за него и врагов его посрамил и вернул ему первую славу и честь». Этот эпизод священной истории описан во Второй книге Царств (15:14 и сл.). Аналогия с царем Давидом была, конечно, преисполнена пиетета, но все же в ней речь шла не о лучшем из эпизодов жизни царя-псалмопевца. Да и упоминание сына могло болезненно отозваться в душе Василия, мечтавшего о наследнике.

Послание сохранилось в единственном списке, не только без всякого заглавия, но даже без традиционного обращения, без имени автора и адресата. Атрибуция принадлежит В. Ф. Ржиге, который обнаружил и опубликовал послание в 1936 году; ранее оно не было известно. Либо оно не пришлось по душе правителю, либо и не было отправлено; кто-то из друзей и сотрудников Максима Грека мог сказать или намекнуть на возможность неадекватного прочтения («как наше слово отзовется»). Как бы то ни было, оно находится в рукописном сборнике конца XVI века неизвестного происхождения, включившем и другие редкие тексты, возможно, взятые из архива самого Максима^{212}.

Осведомленность о крымском набеге 1521 года и крымских делах, которую наш герой проявил в послании великому князю, была, видимо, результатом его знакомства с дипломатом Ф. И. Карповым, ведавшим восточной и южной политикой Русского государства. О нем надо рассказать подробнее, так как общение, переписка и полемика с ним составляют заметные и важные страницы биографии Максима Грека.

Окольничий Федор Иванович Карпов — еще один

высокопоставленный собеседник Максима Грека. И не просто собеседник — их беседы оформлены в послания, которые почти сразу превращались из акта личного общения в факты церковно-политической жизни и показатель умственных исканий и идейных течений своей эпохи, становились достоянием достаточно широкого круга читателей. Сохранились семь посланий Максима Карпову, из них четыре — пространные полемические трактаты, с которыми мы уже частично познакомились в главе второй. Там они привлекли нас рассказами и воспоминаниями об итальянской жизни, а теперь перед нами предстанет их московская составляющая, в очень большой степени связанная с личностью Ф. И. Карпова — как с влиянием его служебных задач, политических и дипломатических, так и с необычностью и своеобразием его более широких интересов, ролью в культуре и общественной мысли XVI века. Не только дипломат, но и публицист, один из немногих светских авторов своего времени, он обсуждал с ученым святогорским монахом и сюжеты из светской жизни (например, нужна ли астрология царям и правителям); Максим обращал к нему тонкости богословских рассуждений об исхождении Святого Духа. Интерес Карпова далеко выходил за те границы, которые ставили дипломатическая служба и политическая жизнь. «Боярином-западником» называл Карпова один из первых его исследователей В. Ф. Ржига^{213}.

Федор Карпов принадлежал к роду тверских бояр, перешедших на московскую службу. Его родоначальник Карп происходил от смоленских князей, потомки которых, князья Фоминские (от них происходили Карповы и Бокеевы), потеряли княжеский титул^{214}. Трое его сыновей («Карповичей», среди которых был и отец Федора Иван) перешли в Москву вместе с группой других лиц в 1476 году, незадолго до присоединения Твери^{215}. Ф. Карпов начал службу при великокняжеском дворе в конце XV века в роли весьма скромной, вероятно, будучи еще «отроком». Впервые он упоминается в октябре 1495 года, когда принимает участие в новгородской поездке Ивана III в Новгород, вероятно, связанной со шведским походом. Он — один из «постельников», составляющих штат при «постельничих», не слишком высокой придворной должности^{216}.

В конце XV века Карпов принимал участие в большом государственном мероприятии — широком описании и размежевании земель с последующим составлением писцовых книг. В правой грамоте 1521 года упомянуты «книги писменные письма Федора Ивановича Карпова» по Муромскому уезду. Его «суд» и межевание происходили за 20 лет до того^{217}. Земли Карповых находились, в частности, в Костромском

уезде^{218}.

В 1508 году мы видим Ф. Карпова уже на дипломатической службе, которая в дальнейшем не прекращалась. Вероятно, она началась благодаря его личным деловым качествам, знанию татарского языка. Его специализацией были первоначально сношения с Ногайской ордой. 6 сентября этого года Карпов принимал участие в переговорах с послами из Орды^{219}, а в октябре, когда пришло известие о приезде крымских послов, Карпов, таможенник Никита Романов и дьяк Алексей Лукин были посланы им навстречу, чтобы «у гостей рухлядь попечатать, которые идут с послы»^{220}. Специфика его роли в сравнении с ролью таможенника и дьяка, его «чин» не указаны, но можно предполагать, что он выполнял роль переводчика и какую-то наблюдательную функцию (назван ранее таможенника). В ходе переговоров он выполнял весьма ответственное поручение, за которым мы будем встречать его и в дальнейшем, — составление шерстных грамот. Он согласовывал текст с «царевым бакшеем» Касимом, при этом присутствовал дьяк Лука, которому было приказано «те записи написати руским письмом». 24 декабря происходила торжественная церемония составления альтернатив: великий князь «велел те записи изготовити диаку Луке руским письмом, а Касыму бакшеею татарским письмом». Он присутствовал и на церемонии подписания шерстных грамот. Подтверждались шерстные записи на имя Василия III, данные крымским ханом Менгли-Гиреем. Возобновление их происходило при каждом новом правителе и было важным событием дипломатических связей с Крымом.

Карпов не был простым переводчиком. Составление шерстных грамот происходило «у Феодора на подворье»; здесь мы встречаем первое упоминание такого специализированного «подворья Карпова», которое повторится в 1516 году и позже, в 1530-е годы. Это своеобразное административное помещение — зародыш зданий будущего Посольского приказа. При подписании шерстных грамот его присутствие специально оговаривается: «А Федор Карпов туто же был» — как ответственное лицо со стороны великого князя для придания церемонии авторитетности, а возможно, как лицо, пользующееся доверием крымской стороны благодаря знанию татарского языка.

В 1514–1515 годах Ф. И. Карпов принимал участие в переговорах с первым турецким послом в России, греком Феодоритом Камалом. Первый его прием был весьма торжественным. Он происходил в Набережной палате, вместе с ним сидели бояре в «саженных шубах» (был конец мая), перед входом в Набережную палату стояли княжата и дети боярские «в

терликах в сажених, а иные в кожухах в сажених». Когда Камал «на Двор приехал», то на начальном традиционном месте «встречи» послов, «в паперти у Благовещения», его встретили первыми Карпов с двумя дьяками. Они приняли «поминки» и сопровождали посла к великому князю. Следующий этап встреч — «верхнее крыльцо», далее — вход непосредственно в Набережную палату^{221}. Как видим, Карпов занимал еще скромное место внутри боярско-дипломатической иерархии, но его фактическая, практическая роль возрастала. Он принимал участие в переговорах с турецким послом среди «бояр». Не все названные лица имели боярский чин, но были членами специальных «комиссий» Боярской думы, формировавшихся для ведения переговоров. Выделение таких комиссий становится обычным явлением в практике посольского дела^{222}.

В ноябре 1515 года Карпов принимал участие в переговорах с послами нового крымского хана Мухаммед-Гирея, воцарившегося после смерти Менгли-Гирея, в ходе которых обсуждались условия новых шертных грамот, но подписаны они были позже, лишь 5 мая 1519 года. При этом в посольской книге записано: когда «целовал крест князь великий Магмет-Гирею царю», то «крест на грамоте держал Федор Карпов»^{223}.

О нарушении этой шерты Мухаммед-Гиреем в 1521 году (уже упомянутый «крымский смерч») напишут и Никоновская летопись, и Максим Грек в послании великому князю (вероятно, узнав об этом со слов Федора Карпова). Интерес Максима к крымско-турецкому направлению внешней политики России объясняется тем, что реальность турецкой опасности осознавалась им особенно остро, так как он знал ее и с западной (особенно венецианской) стороны. Мы помним о его поездке на остров Корфу в 1499 году в связи с событиями турецко-венецианской войны.

К 1516 году относится первое известие о связи Карпова с «московской партией» в Крыму. Когда в апреле прибыли посланцы «от крымского царя и царевичей», то один из них, Аппак, помимо большой официальной грамоты направил отдельную грамоту Федору Карпову, причем она была передана не в ходе официальных встреч, а отдельно: «Дал ее Федору на подворье человек его Шаматай». Здесь мы снова встречаем «подворье» Карпова.

Другой царевич, Ахмат-Гирей, брат крымского хана, в грамоте Василию III сделал приписки («к се у тое ж грамоты на затылке писано»): «Федору Карпову много много поклон. Ведомо б было. Сю нашу грамоту перед братом моим перед великим князем сам бы еси гораздо вычел того дея, чтоб брат мой князь великий гораздо выслушал; а сего добра сказки для надеяся на тебя приказываю. И ныне, Федор Карпов, тебя пожаловал,

другом ты себе хочю держати, и сколко моих будет добрых речей, и ты бы брату моему великому князю переговорил и дело бы мое еси сделал, а даст Бог и яз к тебе поминки свои и поклон свой пришлю, так бы еси ведал». Ахмат, как отмечал И. И. Смирнов, «принадлежал к числу сторонников Русского государства и держался московской ориентации... Правительство Василия III поддерживало с Ахматом тайные связи и опиралось на него в проведении своей политики в Крыму»^{224}.

В 1520—1530-х годах Карпов играет руководящую роль в отношениях с Крымом и Казанью — они были весьма сложными, продолжались набеги^{225}. Известны походы 1527 года (Ислам-Гирея), 1531 года (Булгак-мирзы); во время похода 1533 года «посад пожгли у Рязани». 10 августа 1535 года в Москве получили известие, что «крымские люди многие пришли на Рязань воевати». В 1539–1540 годах враждебно настроенный к России казанский хан Сафа-Гирей подходил к Мурому и Костроме.

После «крымского смерча» 1521 года и смерти МухаммедГирея в августе 1522 года встал вопрос о подписании шертных грамот с новым ханом Сеадет-Гиреем. Теперь уже не крымские царевики, но сам хан («царь») просит посредничества и помощи Федора Карпова как в подготовке шертных грамот, в деле переводов, так и в их подписании, в других вопросах, причем протокол одной из них (1524 года) аналогичен протоколу грамот великому князю. «Крымские дела» за 1522–1539 годы остаются неопубликованными. В них включены три грамоты Сеадет-Гирея к Карпову (полученные в 1523, 1524 и 1526 годах), а также грамота ему же Имелдыш-бахтиара, входившего в «московскую партию» в Крыму. В грамоте Карпову, привезенной в 1523 году, Сеадет-Гирей напомнил, что адресат был в дружеских отношениях с его предшественником и просит и впредь оказывать содействие его делам^{226}. Грамота 1523 года содержит прямое свидетельство того, что Карпов переводил шертные грамоты. Отправляя великому князю «проект» грамот, Сеадет-Гирей обращается к Карпову: «...и сколько в них будет наших речей писано, и ты б сполна перевел и великому князю гораздо сказал»^{227}.

Ведущая роль Карпова сохранялась и в 1530-е годы — мы постоянно видим его участником и главой переговоров с крымскими послами. Попрежнему приемы нередко происходят на его «подворье»^{228}. Как правило, это случалось тогда, когда правительство было намерено продемонстрировать свое неудовольствие по поводу проводимой Крымом политики. Признание его заслуг произошло поздно, второй думный чин — окольничего — он получил, вероятно, около августа 1538 года, когда в

«крымских делах» он впервые упомянут с этим чином, и далее он сохраняется неизменно^{229}. Последнее упоминание о Карпове в «крымских делах» относится к 20 октября 1539 года^{230}.

Крымской политикой, как уже говорилось, деятельность Карпова не ограничивалась. Он выступал активным участником переговоров с турецким послом Искандером (Скиндером) в 1522, 1524, 1526 и 1529 годах^{231}. С именем Скиндера будет связано одно из обвинений, предъявленных Максиму

Греку на судах 1525–1531 годов. Следует напомнить о том, что параллельно с «восточными» делами Карпов был занят и проблемами западными, с 1517 года постоянно принимал участие в приемах послов и переговорах с ними. При этом очевидно, что он привлекается именно как знаток восточного вопроса. Мы уже приводили его пространную речь на переговорах с Франческо да Колло, которому он отвечал на предложения об участии в антитурецкой коалиции и в борьбе с «бесерменством»; его основной тезис — сохранение верности «греческому закону», то есть православию. Он принимал участие в переговорах с Герберштейном в 1517 и 1526 годах (кстати, тот во второй свой приезд интересовался судьбой Максима Грека, но, несмотря на обилие информаторов, не смог узнать ничего достоверного — «кажется, его утопили»)^{232}.

С Карповым мы встретимся еще раз, а теперь надо напомнить основные факты биографии еще одного лица, с которым будет связана судьба Максима Грека в Москве. Отчасти их свяжут те же явления русской жизни, которыми были вызваны и вопросы великого князя об афонских монастырях, но теперь темы их бесед расширятся.

Князь-инок Вассиан происходил из рода Гедиминовичей, потомков великого князя Литовского Гедимина, внук которого Патрикий положил начало роду Патрикеевых. В конце XIV века он перешел на русскую службу, сначала в Новгород в качестве служилого князя, а в 1408 году в Москву. Его сын Юрий Патрикеевич породнился с московскими Рюриковичами, был женат на сестре московского великого князя Василия I Анне, дочери Дмитрия Донского. По данным других родословий, Юрий был женат на сестре не Василия I, а Василия II, что менее вероятно^{233}. Следовательно, внук Юрия, наш Василий (будущий Вассиан), приходился Василию III троюродным дядей, а не братом, и был, бесспорно, старше его (в 1489 году, когда он командовал войсками, княжичу Василию было десять лет). Князья Патрикеевы стали сподвижниками великих князей, вошли в состав знатнейших родов старомосковского боярства, неизменно

поддерживавших централизаторскую политику. Иван Юрьевич, отец Василия, поддерживал и сохранял близкие семейные отношения с московским домом; он возглавлял бояр, ездивших в Тверь за невестой Ивана III, княжной Марией, и сопровождал ее в Москву. В 1492 году Иван III с семьей жил в доме Патрикеевых, когда строился великокняжеский дворец. К концу XV века И. Ю. Патрикеев был московским наместником, фактически главой Боярской думы. Карьера его сына Василия Ивановича также была успешной^{234}. Он был воеводой, одерживавшим военные победы, принимал участие в дипломатических делах, особенно литовских, которые в тот период далеко не всегда были дружественными, был членом посольств, иногда под руководством отца, иногда самостоятельно, и мог в ряде случаев проводить в Вильно самостоятельную политику, «высокоумничал», как упрекнет его позже Иван III. Возможно, он осуществлял великокняжеский суд высшей инстанции, рассматривавший решения судей низшей инстанции.

Опала, постигшая Патрикеевых в январе 1499 года, была неожиданной и для них самих, и для окружающих. Зять Ивана Юрьевича С. И. Ряполовский был казнен, но отца и сына Патрикеевых «отмолил» митрополит. Казнь отца была заменена насильственным пострижением в монастырь («в железах»), он был отправлен в Троице-Сергиеву лавру. Василий получил имя Вассиана в Кирилло-Белозерском монастыре. Через несколько лет (в промежутке между 1503 и 1509 годами) он вернулся в Москву и стал одним из авторитетных советников великого князя, очень влиятельным лицом.

Причины этой опалы покрыты тайной, о них не обмолвились ни единым словом ни одна из летописей и никакой другой источник того времени, сообщающий о событии. В историографии выдвигались различные версии. Ясно лишь то, что опала была связана с династической борьбой вокруг престолонаследия, начавшейся после смерти в 1490 году Ивана Ивановича Молодого, сына Ивана III от первого брака с Марией Тверской. У него остался сын, внук Ивана III Дмитрий, родившийся в ноябре 1483 года. Младший сын Ивана III Василий (от второго брака, с Софьей Палеолог) родился в марте 1479 года и был на четыре года старше Дмитрия. Его мать, византийская царевна из рода Палеологов, конечно, желала видеть сына на московском троне. Мы уже говорили в итальянской главе, что вскоре после рождения сына Василия ее посетил брат, Андрей Палеолог с бреве от римского папы (сама Софья воспитывалась в Риме, ей покровительствовал кардинал Виссарион). Но и мать внука Дмитрия, Елена Волошанка, вдова Ивана Молодого, отличалась, надо полагать, не

меньшим честолюбием — ее отец, молдавский господарь Стефан Великий, был крупным и влиятельным европейским правителем. Соперничество Софьи и Елены было неизбежным.

Исследователи относили Патрикеевых и к той, и к другой «партии», предполагая самые разнообразные их интересы. Наиболее распространена гипотеза о их связях с партией Елены — Дмитрия. Но исследователи обычно не учитывали один важный фактор этой борьбы — намерения Василия с целью давления на отца реализовать старинное право «отъезда» и «отъехать» в Литву. Во второй раз оно было даже осуществлено. События развивались так: Иван III первоначально предполагал сделать наследником Дмитрия, которому в ноябре 1497 года исполнялось 14 лет. Сторонники Василия, которому было уже 18 лет, узнав об этом, организовали заговор. Василий угрожал отцу отъездом, но Иван III опередил его, наложив опалу на него и Софью; для сына он ограничился домашним арестом, не наказывая его сурово (вероятно, под влиянием Софьи)^{235}. В феврале 1498 года наследником был провозглашен Дмитрий. Но равновесие было неустойчивым, борьба не закончилась, сторонники Дмитрия хотели упрочить его положение и окончательно оттеснить Василия. Последний, в свою очередь, продолжал опасную игру, вторично угрожал «отъездом» и на рубеже 1499 и 1500 годов пытался даже выполнить свое намерение, хотя известие об этом в источнике очень лаконично^{236}.

Если бы причиной опалы Патрикеевых была их связь с «партией» Дмитрия — Елены, то дата их опалы — январь 1499 года — плохо согласуется с фактом сохраняющегося расположения Ивана III к внуку-наследнику на протяжении 1498–1499 годов (Василий и Софья окончательно победят лишь в 1502 году). Да и заступничество митрополита за Патрикеевых едва ли было бы возможно, если бы они были связаны с Еленой Волошанкой, подозреваемой в связях с еретиками. В-третьих (и, вероятно, это главное), Василий III вскоре после вступления на престол бросил Дмитрия в тюрьму, а в феврале 1509 года он умер насильственной смертью (Елена скончалась в «нютстве» ранее). Едва ли Василий III в то же самое время допустил бы возвращение в Москву Вассиана, если бы тот был сторонником Дмитрия и Елены и, уж конечно, не сделал бы его своим советником.

Более правомерным кажется предположение, что в 1497 году Патрикеевы, имевшие связи в Литве, упрочившиеся в ходе их дипломатических поездок, дали согласие Василию и Софье на какую-то поддержку или содействие в Литве в случае «отъезда» князя. Иван III узнал

об этом позже. Вероятно, факты были серьезны. Но, может быть, это были вовсе и не факты, а клевета, наговоры, преувеличения. Великий князь наказал не сына, чтобы не предавать широкой огласке дела семейные, — он покарал Патрикеевых. Влияние Софьи, несмотря на опалу, видимо, сохранилось, она не позволила наказывать сына строго. И Василий III, и Вассиан помнили об этом, и великий князь как будто искупал вину перед дядей-иноком и многое ему прощал. Это, конечно, психологическая гипотеза, но она может объяснить и многие перипетии их будущих отношений, с которыми мы еще не раз столкнемся, потому что к ним окажется причастным и Максим Грек. Сотрудничество Вассиана с Максимом началось, вероятно, с того, что Вассиан, будучи человеком весьма образованным, «книжным», был привлечен к трудам Максима Грека по переводу переписывания книг, а также правке богослужебных текстов, был наблюдателем и организатором всех работ. Об этом свидетельствует ряд показаний на суде 1531 года.

Вассиан, подобно великому князю, обращался к авторитету Максима Грека в вопросах монастырского устройства, чтобы получить поддержку своих нестяжательских устремлений, которые возникли у него в Кирилло-Белозерском монастыре под влиянием его духовного отца Нила, последователем которого он стал, и наблюдений над хозяйственной практикой обители. Он заинтересовался нормами и правилами (юридическими и каноническими) той жизни, в которой он оказался насильственно, не по своему выбору. В жизни монастыря он увидел постоянное нарушение обета «отвержения мира», то есть отказа от всего мирского, и обета «нестяжания». Точно неизвестно, когда он приступил к изучению Кормчей книги (руководства по церковному управлению и суду), содержащихся в ней правил и постановлений, касающихся монастырей и монашества. Можно вспомнить о том, что ранее, в 1497 году, Патрикеевы, возможно, принимали участие в составлении Судебника^{237}.

К моменту приезда Максима Грека Вассиан уже завершил работу над собственной Кормчей. Она была основана на одной из редких редакций этого памятника, имевшихся в славянской традиции; Вассиан существенно дополнил и изменил ее. Особое внимание он обратил на статьи, в которых говорилось о селах и другой монастырской и церковной собственности, движимой и недвижимой. Результаты своих разысканий он изложил в собственном сочинении, которое решил включить в Кормчую, куда входили Правила апостольские, постановления Вселенских и Поместных Соборов, сочинения авторитетных церковных писателей, толкования знаменитых византийских канонистов, знатоков канонического права. В их

ряд Вассиан поставил и себя, а в следующую редакцию включил также сочинение Максима Грека об афонских монастырях.

В своем сочинении («Собрании некоего старца») Вассиан пишет, что он сделал подборку Правил, которые «не повелевают инокам вступаться в соответствии с его обетом («обещанием») в мирские [дела], ни в села, ни во что иное». Вместе с тем, продолжает он, в других Правилах написано: «...у монастырей селам быти», и называет два правила (24-е правило IV Собора и 18-е правило VII Собора). «Ино которым верити? Чем то разрешить? Только Евангелием и Апостолом и святыми Правилами!»^[238] Такой вывод сделал Вассиан к моменту приезда Максима Грека, исходя из того, что одним Правилам противопоставляются другие. Но Максим Грек познакомил его с приемами филологической критики текста, основанной не на противопоставлении одних текстов другим, с противоположным содержанием, а на выяснении истории и степени подлинности, достоверности самого текста. Он использовал свой гуманистический опыт, полученный в Италии в сотрудничестве с Альдом Мануцием, опыт сопоставления и изучения текстов при подготовке их к изданию или переводе, который пригодился ему в Москве при работе уже не с текстами античной литературы, а с памятниками русского и греческого канонического права.

К счастью, в Москве оказалась греческая Кормчая, привезенная из Константинополя в начале XV века митрополитом Фотием. Вассиан знал о ее существовании. Его «Собрание» заканчивается замечанием (после процитированных слов о противоречиях): «А в богородицких Правилах греческих сел монастырям держати не писано же». Вассиану кто-то сообщил эти сведения (возможно, Нил Сорский, знавший греческий язык, поскольку он бывал на Афоне), но самостоятельно использовать греческую Кормчую Вассиан не мог. Максим Грек сделал для него перевод тех именно правил и толкований на них, в славянской версии которых Вассиан нашел упоминание о селлах, и добавил к ним еще одно правило VII Собора, не указанное Вассианом. Выяснилось, что в греческом оригинале упоминания о селлах нет, оно появилось на каком-то этапе истории славянского текста. Вассиан включил эти переводы Максима Грека во вторую редакцию своего «Собрания некоего старца», заменив ими свое итоговое восклицание: «Ино которым верити? Чем то разрешите?» — потому что ответ был найден, сомнения разрешены.

Эти три Правила в составе «Собрания» занимают больший объем, чем сам текст первоначальной краткой редакции. Вместо ее пессимистического заключения он написал: «А что в наших русских Правилах, в 24 Правиле

IV Собора и в 12 и 18 Правилах VII Собора написано «к монастырям села», так это обман, по свидетельству божественного писания, если кто-то это подписал ложно в святых писаниях в наших русских Правилах, что монастырем села держати. Но в богородицких Правилах греческого письма в московской соборной церкви, которые вывезены из Царьграда митрополитом Фотием, не писано сел к монастырям держати». «Богородицкие правила» — это греческая Кормчая, хранившаяся в Успенском соборе Московского Кремля и в настоящее время неизвестная. Далее в «Собрании» находятся переведенные Максимом тексты.

Максим Грек, как уже говорилось, не вмешивался напрямую в противостояние нестяжателей и их противников, но он внес в нестяжательство свой вклад — встав на сторону нестяжателей и используя для их поддержки свой итальянский гуманистический опыт. Мы не знаем, знакомился ли он с трактатом Лоренцо Баллы, доказавшего позднее происхождение так называемого «Константинова дара», согласно которому первый христианский император Константин в IV веке даровал папе Сильвестру обширные владения «по всей вселенной». Этот документ всегда активно использовался защитниками церковной собственности в разных странах, цитируется он и в русском «Соборном ответе» 1503 года. Но метод, с помощью которого ученый грек разрешил сомнения русского канониста, тот же, с помощью которого Лоренцо Валла доказал подложность Константинова дара. Он делал и другие переводы для Кормчей Вассиана, но их объем пока не определен.

Результатом совместной работы Максима и Вассиана была особая редакция Кормчей, предназначенная специально для великого князя. Ее особенность — наличие специальной главы (34-й), обращенной к верховному правителю и содержащей сочинения, ранее в Кормчие никогда не включавшиеся. В ней собраны или упомянуты сочинения, жанр которых — наставления, поучения правителю со стороны преимущественно духовных лиц. Здесь реализована та же идея, которая была характерна для посланий Максима Грека — утверждение права совета. Здесь, в специальной подборке, показано, как реализовали это право выдающиеся деятели православной церкви. Основная ее часть — «Совещательные главы» императору Юстиниану (VI век), написанные диаконом Святой Софии в Константинополе Агапитом. Славянские переводы этого сочинения известны с X-XI веков. В Западной Европе оно много раз издавалось (первое издание — в Венеции в 1509 году) и переводилось на многие языки. Среди его переводчиков был даже французский король Людовик XIII^[239]. Перевод в составе Кормчей принадлежит, как можно

предполагать с высокой степенью вероятности, Максиму Греку.

Тридцать четвертая глава в оглавлении (л. 8 об.) имеет название «Коръмчии душам наставник, Поучение благаго царства к боярам и к епископам и к игуменам лепо есть». Это — название старшего перевода «Глав Агапита». Но далее другим почерком приписано другое название («надписание»): «Изложение ко царю Иустиниану сложенных Агапитом диаконом святейшиа Божиа Великиа Церкви». С аналогичным названием текст помещен на л. 616 об. — 630 об.: «Изложение совещаельных глав к царю Иустиниану, сложенных Агапитом, диаконом святейшиа Божиа Великыа церкви, их же начаток (то есть начало) стих таков: Божественейшему и благочестивейшему Иустиниану Агапит меньший диакон». Это — новый перевод, состоящий из 72 глав.

Далее на л. 631 переписано название сочинения, упомянутого и в оглавлении: «Македонского царя Василя Комнина поучение к Лву Премудрому, сыну своему, ища обрящещи, сим же подобно» (здесь ошибочно император Василий I, основатель Македонской династии, назван Комнином). Однако текста «поучения» в Кормчей нет, составитель лишь рекомендует его как памятник, «подобный» по содержанию к жанру тому, который ему предшествует в рукописи, то есть «Изложению» Агапита.

Этот своеобразный «рекомендательный список» продолжен с аналогичными пометами: «И паки: Фотиа патриарха Коньстянтинаграда послание учительное о седми Соборах и о православои вере и какову подобает быти князю... Михаилу от Бога князю Болгарскому радоватися, ища обрящещи». В конце названия — знак вставки, на нижнем поле с идентичным знаком приписка: «в новой книге Максимова перевода». Это указание, воспроизведенное в книге А. И. Плигузова, подтверждает с бесспорностью высказывавшееся ранее предположение о том, что перевод выполнен Максимом Греком (слово «книга» означает здесь сочинение)^{240}. Послание патриарха Фотиа князю Михаилу-Борису Максим Грек будет позже рекомендовать и Ивану Грозному в качестве назидательного чтения.

Перечень рекомендаций не заканчивается именем патриарха Фотиа. Далее на том же листе (л. 631 и об.) находится текст без названия, начинающийся вопросом «Что есть царь?». В ряде волоколамских сборников XVI века этот же текст (но в несколько иной редакции) имеет название «Сократа мудреца еллинского» и открывается вопросом «Что есть владычествующий?» (в Кормчей — «царь»).

Далее помещена «Епистолия Аристотеля философа к Александру, великому царю Македоньскому», а непосредственно после нее — небольшой текст под названием «Того же к тому же», а также сочинение с

названием «От беседы Александровы царя яже к своему отцу царю Филиппу о царствии» (л. 633 об. — 637 об.). В конце текста сообщается, что всему тому, что сказал Александр Македонский своему отцу о достоинствах царя, его научил Аристотель, «или Омира (то есть Гомера), толкуя, или иным чем». Здесь упоминаются герои античной мифологии и истории — Зевс, Агамемнон и др. Это — уникальный текст, ранее неизвестный, и он требует исследования, прежде всего атрибуции, поисков переводчика.

А. И. Плигузов предположил, что именно эти тексты послужили поводом обвинить Вассиана на суде 1531 года: «...а ты ныне во своих Правилах еллинских мудрецов учение написал, Ористотеля, Омира, Филипа, Александра, Платона»^{241}. Кормчая «священная книга», «святая книга», и включение в нее в качестве нравственного норматива текстов с именами Зевса, Агамемнона и т. д. иерархи вполне правомерно сочли неуместным.

Любопытно, что некоторые из этих текстов заинтересовали и митрополита Даниила: они включены в «Главник Даниловский», составленный, вероятно, им самим (РГБ. Ф. 113. Вол. 489). Сюда входят «Изложение Агапита» (л. 324 об. — 325 об.) и «Василия царя греческаго главизны учителны 66 к сыну своему царю Льву» (л. 334 об. — 354), расположенные в том же порядке, что и в Кормчей (хотя редакция названия второго текста здесь иная). Далее помещены тексты «Сократа мудреца еллинскаго» (л. 354) и «Аристотеля философа от епистолеи к Александру царю Македонскому» (л. 354 об. — 355), но нет главы, сопровождающей эти тексты в Кормчей Вассиана с упоминанием Зевса, Агамемнона и др. («Беседы о царствии» Александра Македонского к отцу Филиппу»), Вошло в «Главник» и послание патриарха Фотия. «Главник», в отличие от Кормчей, «святой и священной» книги, принадлежит к типу «четьих сборников», не имеющих столь жестких ограничений состава, тем не менее ряд текстов митрополит отклонил^{242}.

Обнаружение «Изложения» диакона Агапита в составе «нестяжательской» Кормчей Вассиана опровергает традиционное представление о нем как произведении, особенно близком «иосифлянским» кругам. Православное этико-политическое учение, многие ключевые части которого были сформулированы в VI веке Агапитом, диаконом Великой церкви (Святой Софии) в Константинополе, включало положения, близкие разным христианским мыслителям, которые могли расходиться в решении других вопросов, но были единодушны в своих представлениях о

божественном происхождении царской власти и ее высоких обязанностях по отношению к подданным. Именно поэтому сделалось возможным включение «Изложения» диакона Агапита как в Кормчую Вассиана Патрикеева, так и в «Главник» его оппонента и обвинителя митрополита Даниила.

Можно добавить, что упоминавшийся ранее перевод толкований Феодора Валсамона на Правила VII Вселенского Собора, выполненный Максимом Греком, также был включен и в Кормчую Вассиана Патрикеева, и в сводную Кормчую митрополита Даниила. Все это показывает, что многие историографические суждения об «иосифлянах» и «нестяжателях» требуют существенной корректировки.

Переводы и книгописные центры

Все, что уже известно читателю о трудах нашего героя в первые годы жизни в Москве, отнюдь не было его главным занятием, но скорее маргинальным, попутным по отношению к той задаче, которая стояла тогда перед ним — перевод произведений вероучительной литературы, относящихся не только к жанру гомилетики и экзегетики^[49], но и к другим — агиографическому, энциклопедическому, эпистолярному. Он выполнял также правку уже существующих переводов, по преимуществу текстов богослужебного характера. Необходимость расширения фонда духовной литературы, осознанная и государственной, и церковной властью, была главной причиной приглашения переводчика из Ватопеда в 1516 году. Эта потребность ощущалась и обществом, по крайней мере самыми образованными и сознательными его представителями. Среди них был, вероятно, автор одного из сочинений, развивающих идею «Третьего Рима», но не сам Филофей Псковский, а его продолжатель, писавший в период 30-х — начала 40-х годов XVI века. В сочинении «Об обидах Церкви» он перетолковал первоначальный смысл идеи и писал о «Третьем Риме» — «новой Великой Руси» как о новообращенной и новопросвещенной стране, потому что в ней не проповедовали святые апостолы и она была поздно («после всех») «просвещена» божественной благодатью и познанием истинного Бога^{243}.

Переводы Максима Грека служили делу духовного просвещения, выполняли просветительскую функцию, значительно расширили фонд учительной литературы, произведений агиографического жанра, канонического права, среди переводов были и тексты не сугубо церковного характера и даже, как выяснилось недавно, хронографического жанра. Он перевел толкования церковных писателей почти на все книги Нового Завета, а из Ветхого Завета — на Псалтырь, одну из самых распространенных книг ветхозаветного канона, использовавшуюся также и для обучения, книгу поэтическую, высокую.

Труды Максима Грека приобрели большие масштабы. Самые большие по объему и те, потребность в которых ощущалась особенно остро, переписывались во многих экземплярах («списках»), их даже в наши дни можно найти во всех крупных собраниях отделов рукописей библиотек и архивов. Сотрудничество с ученым святогорским монахом было поручено самым образованным людям того времени, а один из них, уже знакомый

нам старец Вассиан (Патрикеев), вероятно, выполнял организующие функции, руководил штатом писцов и других сотрудников. Деятельность этой «ученой дружины» (пользуясь выражением более позднего времени) сопоставима с трудами по созданию полного свода библейских книг Ветхого и Нового Завета, первого в истории славянской кириллической письменности, которые выполнялись в 90-е годы XV века группой опытных книжников и литераторов при дворе новгородского архиепископа Геннадия и привели к появлению Библии 1499 года.

Связь между новгородским и московским предприятиями персонифицирована именами Дмитрия Герасимова («Мити») и Власа Игнатова («Власия»), которые принимали участие и в создании Геннадиевской Библии, и в переводческих трудах Максима Грека. Отличие новгородских переводов от московских в том, что первые делались по преимуществу с латинского (или немецкого) языков в тех случаях, когда книги или части книг не были обнаружены в славянской рукописной традиции; греческие полные кодексы были большой редкостью, а печатная греческая книга отсутствовала вовсе^[244]. Московский перевод проходил в два этапа. Сначала Максим Грек переводил с греческого на латынь, а затем Дмитрий и Власий «изъявляли» по-русски писцам («писарям»). Язык перевода неизменно называется в записях^[50] на рукописях «русским» или «росиским». Такой способ объясняется недостаточным знанием языка в первые годы пребывания Максима Грека в Москве. В ученой литературе иногда высказывались упреки и в его адрес, и в адрес афонских властей, отправивших человека, не знавшего язык, в качестве «книжного переводчика». Но в грамоте из Ватопеда великому князю Василию III дана характеристика Максима как человека «искусна суца и пригожа к толкованию и переводу всяких книг церковных и эллинских, потому что он от юношества и молодости («юноския младости») возрос в этих учениях...». На этом текст обрывается (конец утрачен), его продолжение в грамоте игумена Ватопедского монастыря митрополиту Варлааму: «...и ими овладел основательно, а не так, как иные, ограничиваясь только чтением... Он, правда, не знает языка русского, только греческий и латинский, но мы надеемся, что он и русскому быстро навыкнет»^[245].

Властям были известны его филологическая подготовка, высокая образованность, способность к переводу и объяснению смысла книг. Возможно, ему все же был знаком какой-то извод церковнославянского языка, если он совершал миссионерские поездки в Валахию, а возможно, и в другие Балканские страны. Кроме того, среди монахов, ехавших в Москву

вместе с Максимом, был Лаврентий, болгарин из Ватопеда. Надо полагать, что он выполнял функции переводчика; во время долгого, двухлетнего пути в Москву он мог обучать языку своего спутника, а в ходе переводов, слушая русскую речь своих помощников, запоминая русские эквиваленты латинских слов, выражений, фраз, он сам усваивал этот язык. Обучение могло быть и взаимным, русские переводчики в ходе совместных работ совершенствовались свою латынь.

Весьма интересен вопрос о технике двойного перевода — был ли он лишь устным? Возможно, Максим произносил латинский текст, а Димитрий и Власий тоже устно сразу же делали русский перевод и диктовали его писарям, которых могло быть несколько, и они могли писать одновременно несколько экземпляров. Или же переводчики делали какие-то записи? Или Максим передавал им сам текст на латыни?

Ответ на этот вопрос сложен. С первого взгляда может показаться, что едва ли была возможной лишь устная передача сложного текста большого объема. Тем не менее и терминология записей («изъявил»), и особенно слова Димитрия Герасимова указывают именно на устную передачу, во всяком случае она не исключена. Он писал Мисюрю Мунехину: «Ныне, господине, Максим Грек переводит Псалтырь с греческого Толковую великому князю, а мы с Власом сидим у него переменяясь: он сказывает по-латыни, а мы сказываем по-русски писарям. А в ней 24 толковника»^{246}. Во всех случаях бесспорно то, что сотрудники Максима были профессионалами, обладали достаточным опытом и подготовкой — не только латинские переводчики (что бесспорно), но и писцы. И все же какой-то вариант письменного этапа в последовательной передаче текста едва ли следует исключить. Возможно, Максим Грек все же передавал своим помощникам какие-то письменные тексты переводов.

Латинские переводчики Максима Грека, будучи весьма образованными людьми, зная язык, были связаны не только с литературной, но и с посольской средой. Они совершали поездки в разные европейские страны не только в качестве переводчиков, но иногда и самостоятельно. О их посольствах писал даже имперский посол Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии»^{247}. Это была московская элита, образованная, но незнатная. В источниках латинские переводчики назывались по преимуществу лишь по имени («Власий», «Митя» или «Митя Малый» в отличие от «Дмитрия старого», тоже дипломата Д. Ю. Траханиота).

Литераторы и дипломаты совмещали свои занятия, которые были для них двумя разными видами службы. К этой же среде принадлежал и уже

известный нам Ф. И. Карпов, который в конце XV века выполнял службу великокняжеского «писца», принимавшего участие в широком описании земель Русского государства.

Все эти лица тоже входили в число первых собеседников Максима Грека. Димитрий Герасимов выделялся среди них особым разнообразием интересов. Он не только принимал участие в переводах для Геннадиевской Библии, которыми руководил его старший брат Герасим Поповка, но делал и самостоятельные большие переводы как до сотрудничества с Максимом Греком, так и после него^{248}. В 1501 году им выполнен перевод теологического трактата Николая де Лиры «Против коварства иудеев», в 30-е годы XVI века он переводил по поручению новгородского архиепископа Макария (будущего митрополита) Толковую Псалтырь Бруно Вюрцбургского (Гербиполенского), которого мы уже упоминали, говоря об основании картузианского ордена. На информации Димитрия Герасимова основано сочинение Павла Йовия, описывающее его пребывание в Риме в 1525 году. В свою очередь, при участии Власия и по рассказам русских послов И. И. Засекина и С. Б. Трофимова была создана «Книга о посольстве Василя, великого князя Московского к папе Клименту VII»^{249}.

Первым переводом Максима Грека в Москве был Толковый Апостол, а не Толковая Псалтырь, вопреки достаточно распространенному в историографии мнению^{250}. Он содержал толкования Иоанна Златоуста, а также некоторых других церковных авторов. Уже в марте 1519 года был завершен перевод начальной части памятника, составляющей примерно его четверть (толкования на «Деяния апостольские», но не целиком, а лишь с 31-го зачала до 51-го, до конца; вероятно, переводчики не располагали полной рукописью оригинала). Максим Грек поручил переводчикам в конце этой части сделать запись о дате перевода (25 марта 1519 года), его участниках и т. д., не дожидаясь завершения всего труда; вероятно, он хотел обозначить результат первого года своей работы^{251}. И в дальнейшем он будет обозначать лишь очень немногие даты своих сочинений, совпадающие обычно с какими-то переломными или просто важными событиями его жизни.

Переводчиком с латинского назван лишь Власий, Димитрия, кажется, в это время не было в Москве, он выполнял одно из дипломатических поручений.

Остальная часть рукописи (толкования на «послания апостольские») была переведена еще через два года, к марту 1521 года. Дата известна лишь

по единственной рукописи, но обнаружить ее пока не удалось. Рукопись не видел уже С. А. Белокуров в 1899 году, перепечатав информацию о ней по описанию в «Библиологическом словаре» П. М. Строева, где сообщается о рукописи, находящейся в Кирилло-Белозерском монастыре «под № 2/36 (в 4-ку, полууст., 406 л.), на белом листе которой впереди написано: сия соборнаа послания 7 и Павла апостола послания 14 писана с греческих четырех апостолов переводом Максима Грека, что переводил Толковую Псалтырю и иные книги, лета 7029 (то есть 1521) марта 7»^{252}.

Эта запись явно добавлена позже, так как в ней упомянут перевод Толковой Псалтыри, заверченный в декабре 1522 года, уже после перевода Апостола. Тем не менее она имеет исключительное значение: не только сообщает дату завершения перевода всего Толкового Апостола, но и дает описание, хотя и очень краткое, греческого оригинала. Для подавляющего большинства его переводов подобных указаний о греческих оригиналах нет. «Четыре греческих апостола» — это могли быть четыре переплета, на которые разделена единая книга, то есть отдельные части памятника. Это могли быть и четыре экземпляра рукописей одинакового или близкого состава. Основываясь на опыте своего итальянского гуманистического прошлого, он делал коляцию текста, сопоставляя отдельные чтения, фрагменты в разных рукописях, отдавая предпочтения тем, которые, с его точки зрения, наиболее близки к первоначальным и лучше отражают оригинал. Ведь в Италии при подготовке к печати того или иного древнего автора старались сверять тексты основной рукописи с другими рукописями. То же мог делать и Максим, переводя текст церковных авторов. Если это предположение подтвердится, то сделается очевидным продолжение в Москве итальянской гуманистической традиции при изучении и переводе не языческих, но христианских авторов.

Март 1521 года как дата завершения перевода Толкового Апостола косвенным образом подтверждается тем, что следующий перевод — Толковой Псалтыри — был начат уже в июне-июле этого же года и завершен через год и пять месяцев^{253}, в декабре 1522 года. Перевод пошел быстрее, занял меньше времени, хотя имеет ббльший объем, чем предыдущий. Теперь в нем участвовали уже два переводчика с латинского, к Власию присоединился Димитрий Герасимов. Запись, имеющаяся во многих списках памятника, называет их «споспешниками» Максима и «толмачами» великого князя, указывая тем самым на их причастность к государственной службе.

Перевод Толковой Псалтыри сопровождается посланием-энкомием

великому князю, которое в большинстве сохранившихся списков Толковой Псалтыри помещается в качестве предисловия. Это не только (и даже не столько) традиционное похвальное слово; основная его часть посвящена переведенному памятнику, раскрывая его высокое содержание и смысл. Рассказано о толковниках, их достоинствах и мастерстве, разных подходах к способам толкования псалмов. Автор называет среди них «иносказательный», «возводительный», «нравоучительный» и «исторический». В конце послания Максим просит вознаградить не только их, но также «Михаля Медоварцева и Силвана инока и брата нашего, писарей (то есть писцов) и малейших служебников царствия твоего». Им еще предстоит сыграть большую роль в жизни и судьбе Максима Грека.

К концу 1522 года он уже считал свою миссию завершённой. Заключительная часть послания — мольба о возвращении к Святой горе. Он и просит, и убеждает великого князя отпустить его. Создается впечатление, что он уже знает или предвидит трудности, которые возникнут с его возвращением. Он заверяет адресата, что будет свидетельствовать о его «нарочитых царских делах, да уразумеют в беде пребывающие христиане, что имеют еще не только царей-язычников, но прославленных правдою и православием, подобных Константину Великому и Феодосию Великому, которым последует твоя держава»^{254}. Он просит отпустить не только его, но и «сущих с ним братий», это, повидимому, те старцы, которые пришли вместе с ним, духовник Неофит, Лаврентий Болгарин. «Освободи нас от этой долгой печали, — пишет он о разлуке с монастырем, где они дали иноческие обещания, — отдай нас доброму честному монастырю Ватопеду, который уже давно нас ждет, и чаёт ежечасно, подобно птенцам, ждущим тех, кто их питает»^{255}.

Но ему поручили другие труды. Прежде чем переходить к ним и говорить о других ранних переводах, отметим, забегая вперед, что Псалтырь привлекала его внимание во всех дальнейших работах. В 1552 году он сделает еще один перевод, на этот раз Псалтыри без толкований, и в ходе перевода будет обучать греческому языку троицкого монаха Нила Курлятева, как ранее — Селивана^{256}. Его перевод этой части ветхозаветного канона остается, к сожалению, неизданным, хотя он представляет несомненный научный интерес. Он придавал этому переводу особое значение, особенно тем исправлениям, которые внес в существующий перевод, и сделал специальную подборку слов и выражений, небольших фрагментов текста, переведенных по-новому, озаглавив ее «Изъявление о псалмах»^{257}.

Максим Грек тщательно изучал существовавший тогда церковнославянский перевод. Сохранилась рукопись конца XV века, которую он использовал в своих занятиях, в которой его собственной рукой сделаны исправления не только отдельных слов, но и целых фраз. Время, когда он делал эти глоссы, неизвестно. Ранее, в 1540 году, он переписал в Твери Греческую Псалтырь по заказу Вениамина, ризничего тверского епископа Акакия^{258}.

Третий крупный перевод — Беседы Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и Иоанна, тоже очень большого объема (каждый из памятников состоит, как правило, из двух частей, все четыре части содержат в разных рукописях несколько сотен страниц). Этот перевод выполнялся уже иначе, чем два предыдущие, непосредственно с греческого. Это оказалось возможным благодаря троицкому монаху Селивану. В записи на Толковой Псалтыри и в послании Василию III он упомянут лишь как писец. Но в переводе Бесед его роль была гораздо более значительной. Он посвятил этому труду и своему участию в нем сочинение, помещенное в Беседах на Евангелие от Матфея в конце самой ранней (из известных) рукописи — своего рода послесловие (без названия, начинается словами «Сия евангельская история»)^{259}. В других рукописях помещается в начале, в качестве предисловия. Селиван сообщает: книга переведена «от еллинского премудрейшего языка» на «русский язык» «разумом и наказанием премудрейшего старца Максима <...> мужа вельми мудра во всех трех языках, в эллинском, латинском и в сладчайшем мне русском <...> а я, непотребный и неразумный, был причастен его трудам». О своем вкладе в перевод говорит весьма скромно: «Трудом и потом многогрешного инока Селивана». Но его информацию уточнил сам Максим Грек. В послании, сопровождающем ту же раннюю рукопись Егоровского собрания и помещенном непосредственно перед послесловием Селивана, он пишет, что перевод («преложение») «с елладского языка на русский» выполнен Селиваном («добрейте и благоразумнейше, насколько я могу судить»). Он сообщает, что Селиван совершенствовал знание языка под его, Максима, руководством и проявил большие способности («остроумен явился») к «словесным учениям», а также и «изрядный нрав» в молодые годы, не просил отправления ни в Афины, ни в «прочую Елладу» для овладения «нашим сладким гласом», изучил его «в своем отечестве», в окружении «языка своего» («язык» здесь можно понимать и как средство общения, и как народ, говорящий на этом языке)^{260}. В предисловии-послесловии Селивана указана и дата завершения перевода — «7032 год», то есть

период с сентября 1523 года по август 1524 года.

Весьма примечательно начало послания Максима Грека, выполняющее формальную функцию названия текста в составе рукописного сборника; по существу, это обращение к адресату, но не к какому-то конкретному лицу, а адресату коллективному, подобно «окружным посланиям» церковных иерархов: «Максим инок святогорец от священныя обители Ватопедския всем прочитати имеющим священную сию книгу боголюбезным мужам росиянам, сербам и болгарам радоватися о Господе»^{261}. Автор понимал пользу своего перевода для дела славянского просвещения и как будто предвидел ареал его распространения. Рукописи Бесед на Евангелие от Матфея имеются даже на Афоне, в Ватопеде и в сербском монастыре Хиландаре. Одна из них была принесена в Хиландар из Польши, а в 1622 году с нее была сделана копия^{262}. Намерение напечатать перевод в Литве возникло уже в середине XVI века. Черный диакон Исайя из Каменец-Подольского, направлявшийся в Москву, имел целью, в частности, разыскание здесь ряда рукописей для печати, и одна из них — Евангельские беседы в переводе Селивана^{263}. Беседы на Евангелия и от Матфея, и от Иоанна были изданы Московским печатным двором в 1664 и 1665 годах.

Не вполне ясно, когда именно переводились Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, какова была техника перевода, неизвестны и имена помощников и писцов. Можно лишь предполагать, что работы были такие же, как и в предыдущей рукописи, а перевод последовал непосредственно после нее, то есть около 1524–1525 годов (до февраля 1525 года, когда Максим Грек был арестован). Впрочем, в одной более поздней рукописи, написанной в 1545 году по поручению В. М. Тучкова его «паробком» Богданом, названа дата перевода — 7033 год, то есть время с сентября 1524 года по август 1525 года^{264}. Однако остальная часть записи воспроизводит запись Толковой Псалтыри о переводе повелением митрополита Варлаама механически, так как он был «сведен» с престола раньше, в 1521 году. Следовательно, и информация о переводчиках Димитрии и Власии, о промежуточном переводе на латынь тоже взята механически из той же записи. Эта же рукопись сообщает, что лакуна в переводе, отсутствие Бесед 94–97, имелась изначально и отражала особенность рукописи оригинала.

Упоминание в записях ряда рукописей Михаила Медоварцева в качестве писца позволило установить, что книгописным центром, где переписывались некоторые рукописи переводов Максима Грека, был

монастырь Николы Старого в Москве, а не только митрополичья мастерская. Из митрополичьей мастерской происходит ряд переводов Евангельских бесед Иоанна Златоуста. Это уже упомянутая рукопись Егоровского собрания с послесловием Селивана. В написании этой рукописи принимал участие сам митрополит Даниил^{265}. Ряд рукописей в составе Троицкого собрания также содержит Евангельские беседы.

Книгописная мастерская в монастыре Николы Старого была обнаружена на основе записей на ряде рукописей, где сообщается о том, что они написаны «в монастыре великого чудотворца Николы Старого замышлением и рукою многогрешного Михаила Иаковия сына Медоварцова, новоградца» (рукопись 1505 года)^{266}. Один из ее почерков (основной) отличается высоким профессионализмом, отработанностью, изяществом и красотой. Это почерк одного из лучших каллиграфов эпохи. Вместе с ним как руководителем работ (на что указывает термин «замышление») работали еще четыре писца.

Вторая рукопись, вышедшая из этого же монастыря в 1507 году, — широко известное роскошное Четвероевангелие, неизменно привлекающее внимание искусствоведов; его миниатюры принадлежат Феодосию, сыну знаменитого художника Дионисия. В этой рукописи Медоварцев «золотом прописывал», принимал участие в ее оформлении^{267}.

Особый интерес представляет рукопись 1520-х годов (Житие Саввы Сербского), создана «в дому святого Николы Старого на Москве в келии Михаила Медоварцова»^{268}. В ее создании принимали участие еще четыре писца. В этой записи особенно важно упоминание «кельи» Михаила Медоварцева. Монахом он не был. Оставаясь светским лицом, он имел в монастыре «келью», которая не была местом обитания инока, но помещением, может быть, рядом помещений, где под руководством Медоварцева трудился штат писцов и выполнялись великокняжеские заказы. Последнее отражает рукопись 1522 года, имеющая запись, что она написана в монастыре Николы Старого «повелением» великого князя Василия Ивановича.

Четыре писца рукописи-конволюта трудились над перепиской книги, а Медоварцев правил текст и делал киноварные заголовки^{269}. «Триодь цветная» 1525 года отражает совместную работу Медоварцева с Максимом Греком по исправлению богослужебной книги^{270}. Мы еще вернемся к этому вопросу, говоря о суде над Максимом Греком, так как одним из обвинений будет выполненная им правка богослужебных книг.

Кроме рукописей с записями к продукции книгописной мастерской

отнесен еще ряд рукописей на основе идентификации почерка. В них встречается не только почерк Медоварцева, индивидуализированный и легко узнаваемый, но также и почерки сотрудничавших с ним писцов. Некоторые из них написаны в той же манере, что и почерк мастера, в которой можно видеть не просто подражание, но каллиграфическую школу, и высказать предположение, что в монастыре было и своего рода училище, где обучались каллиграфическому письму, может быть, по подготовленным им учебным прописям. Но ни один из почерков не достиг той степени совершенства и профессионализма, изящества и изысканности, как почерк учителя^{271}. Он был «книжным мастером, не только писцом, но и оформителем. Возможно, он оформлял и парадные грамоты, исходящие из посольского ведомства. Насколько можно судить по имеющейся фотокопии, грамота великого князя Василия III императору Максимилиану (1514 год), хранящаяся в Венском государственном архиве, написана и оформлена представителем его каллиграфической школы, его круга»^{272}.

Среди известных рукописей, вышедших из мастерской Медоварцева, четыре связаны с деятельностью Максима Грека, притом со всеми тремя ее направлениями. Это Послание об афонских монастырях в рукописи Софийского собрания (№ 1498), вторая часть Толковой Псалтыри Овчинниковского собрания (№ 63), сплошная правка богослужебной рукописи известной Триоди Шукинского собрания (№ 329) и Житие Богородицы Симеона Метафраста.

Толковый Апостол, Толковая Псалтырь, Евангельские беседы Иоанна Златоуста — это самые крупные переводы первого периода. К ним присовокупляются переводы меньшего объема. Мы уже упоминали в итальянской главе византийский энциклопедический сборник «Суда», вероятно, путешествовавший вместе с Максимом сначала из Италии на Афон, а потом в Россию. «Суда» — одна из византийских «энциклопедических компиляций» X века, который называют веком энциклопедий; вдохновителем этого течения культурной жизни Византии называют императора Константина XII Багрянородного. Словарь «является едва ли не самым значительным памятником византийского энциклопедизма» и вместе с тем, как подчеркивал исследователь этих переводов Д. Буланин, — «одним из немногих сочинений не сугубо церковного характера, которые были под руками писателя в России».

Наряду со статьями, посвященными библейским персонажам и событиям священной истории, в «Суде» присутствуют статьи о лицах и сюжетах Античности. Статья о Прометее («Промифее») и его братьях

Эпиметее («Епимифее») и Атланте («Атласе») связывает с каждым из них какой-либо вид знания или искусства, сообщает некоторые мифологические сведения. Прометей — мудрец, первым обретший «грамматическую философию»; о нем также говорят, что он первым создал человека, а потом неких «невеж» научил премудрости, Эпиметей изобрел музыку, а Атлант «показал астрологию». «Многоочитый Аргус», «преизящный мудрец», умыслил первым «художественную философию». В статьях «Финикс — плодовитое дерево и птица» изложены разные версии ее истолкования. В статье «Ликаон, Пелазгов сын, царь Аркадский» рассказано, как он пытался обмануть Зевса, накормив его мясом убитого отрока, но был испепелен молнией. Встречаются и другие мифологические сюжеты^{273}.

Статьи из лексикона «Суда», точнее, комплексы статей различного состава сохранились в рукописных сборниках разного времени. Вероятно, автор не успел собрать их в единый свод. К ним проявляли большой интерес разные лица. Одним из них был В. М. Тучков, тот самый, который интересовался смыслом типографского знака Альда Мануция, увиденного им в печатной книге в келье Максима Грека. Отправляя ему комплекс своих переводов, Максим пишет: «Эти повести об Оригене, Аврааме, Иове и Мелхиседеке переведены мною ис книги греческой философской, называемой Суидас. Если полюбишь их, государь-князь Василий Михайлович, прикажи списать их дня тебя в чистую тетрадку, а ту черную отошли ко мне Бога ради, потому что и другие также пытаются такие вещи»^{274}.

Другим памятником византийского энциклопедизма X века были жития святых Симеона Метафраста, многие из которых тоже были переведены Максимом. Некоторые из них включены в Софийский сборник, созданный штатом писцов Михаила Медоварцева и правленный им собственноручно. Среди них «Житие Богородицы», «Слово воспоминательно на праздник святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова», «Слово воспоминательно о святом апостоле Фоме», при этом названо имя не только автора, но и переводчика: «Переведено с греческой книги Максимом греком, иноком святогорским»; «Мучение святого Дионисия Ареопагита» (тоже с обозначением имени переводчика). Особо следует назвать перевод «Слова Симеона Метафраста о чуде святого архистратига Михаила, иже в Хонех», написанное, надо полагать, специально для Чудова монастыря, посвященного этому празднику.

Переводы других житий из сборника Симеона Метафраста находятся в

многочисленных рукописях в виде самостоятельных комплексов. Автор, вероятно, тоже не успел собрать их в единый свод. Максиму Греку принадлежат также переводы отдельных сочинений других церковных писателей^{275}. Почти неизвестно, где он находил оригиналы, хранились ли они в библиотеке московских митрополитов, в царской книгохранильнице или же он привез с собой рукописи и приобретенные им печатные издания.

Перечень переводов, сделанных Максимом Греком, пытались составить книжники-библиографы еще в конце XVI века, но он очень краток и неполон, хотя и весьма ценен, так как в этом перечне-списке определены как переводы Максима Грека некоторые тексты, включенные в более ранние рукописи без обозначения имени переводчика^{276}. Особый интерес представляют цитируемые Максимом Греком, иногда в большом объеме, фрагменты из сочинений Отцов Церкви в полемических сочинениях, совокупность которых можно назвать антологией по двум темам: полемика с латинянами по догматическим вопросам и «самовластие человеческое» (свобода воли).

Еще один важный перевод Максима Грека, хотя и небольшой по объему, связан с темой Крещения Руси. Его интерес к истории проявился в Италии, когда он переписывал Фукидида, а теперь, в России, ссылался на него в одном из полемических сочинений. Ему было известно имя Дмитрия Донского (не рассказывал ли ему Вассиан о своем славном предке?). «Историческая» аргументация используется им в полемических сочинениях. Можно предполагать, что он привез с собой в Москву греческую «Хронику» Иоанна Зонары (XII век), содержащую некоторое количество известий по ранней истории Руси. Его заинтересовало известие Зонары о раннем Крещении Руси, поскольку об этом же писал и константинопольский патриарх Фотий в «Окружном послании», которое Максим тоже переводил. Комплекс переводов сочинений патриарха Фотия был включен в 30-е годы XVI века в Великие Минеи Четвы новгородского архиепископа Макария.

И у Зонары, и в «Окружном послании» Фотия речь шла о Крещении Руси в IX веке. Максим Грек, надо полагать, интересовался и русскими известиями об этом историческом событии. Его сотрудники рассказали ему о князе Владимире, хотя у Зонары факт крещения 988 года был не отмечен. После этого Максим на основе контаминации трех известий составил краткое сочинение с названием «От летописца Иоанна Зонараса, толковника Правил, о крещении русского языка, бывшем при

благочестивом царе Василии Македонском и Фотии патриархе»^{277}. Здесь контаминированы три известия разного происхождения о Крещении Руси. Переводчик высказал упрек в адрес хрониста Зонары, который не сообщил («утаил») о князе Владимире, не написал о том, что при нем было Крещение Руси, при нем была взята («пленена») Корсунь.

Будучи человеком эпохи Возрождения, Максим Грек обладал самым широким спектром знаний и способностей. К его качествам богослова, писателя, полемиста присоединялись не только поэтический дар, но и способности историка зари Нового времени.

Полемика: пространство свободы

Однажды, когда Федор Карпов стоял в церкви Святого Николая на своем обычном месте, к нему внезапно подошел священник этой церкви Стефан, и между ними состоялся диалог, начавшийся вопросом Стефана:

— Знаешь ли ты, какое послание отправил Максим Николаю?

— Нет.

— Смотри. — И он подал Карпову бумагу, а в ней написано суждение о трех лицах Троицы.

— Что это значит? И что смущает тебя?

— Как же он пишет, что Отец «ни от Себя, ни от иного бытие имеет»?

— Перестань, Стефане, ты не сможешь одолеть Максима словом, я знаю Максима, он не пишет без свидетельства от Святого Писания, а заимствуя, раздает нам.

Хотя Карпову и удалось «утолить надмение» священника, тем не менее вопрос показался ему серьезным, и он сохранил «бумажку» у себя. На великокняжеском дворе он встретил случайно толмача Власия, который, как мы помним, принимал участие в переводческих трудах Максима Грека, и показал ему «бумажку». Власий не стал давать разъяснений, но рекомендовал посоветоваться с самим Максимом. Карпов возразил: «Чего ради я буду утруждать его из-за попа, давшего бумажку, я не принял ее всерьез, подумал, что он хочет спорить с Максимом о богословии».

Власий, в свою очередь, продолжил цепочку и рассказал о случившемся самому Максиму Греку, который направил Карпову полное укоризны письмо, объясняя, что догмат, о котором идет речь в «бумажке», принадлежит не ему, а Григорию Богослову, а также сказал, что богословствовать следует со знанием дела. Карпов ответил тоже с упреком: «Не подобало тебе, о философ, осуждать до суда, и укорять нас, не услышав из наших уст». Далее он рассказал, как все произошло, передал тот диалог, который произошел между ним и Стефаном и с которого мы начали, и клятвенно заверил, что он не говорил о Максиме ничего злого ни прежде, ни в настоящем. Максим ответил ему любезным и примирительным письмом^{278}.

Так состоялось знакомство двух выдающихся личностей русского общества того времени — ученого греческого монаха и образованного русского дипломата, одного из немногих светских публицистов XVI века. «Бумажка», о которой шла речь, — это послание Максима Грека

католическому богослову Николаю Булеву, который вел пропаганду соединения Церквей; она находилась в том же русле, что и активные попытки папства добиться возобновления условий Флорентийской унии^{279}. Послание сохранилось и дошло до нас^{280}; оно посвящено догматическим разногласиям между православием и католичеством и было первым в серии полемических посланий Максима Грека, многие из которых направлены Ф. И. Карпову, который интересовался этими вопросами не только по долгу своей дипломатической службы (он участвовал в переговорах с западными послами по вопросу о присоединении к антитурецкой коалиции, а с ним были сопряжены и предложения о «соединении Церквей», о чем уже подробно говорилось ранее). Карпов был весьма любознательным человеком; подробнейшие разъяснения Максима Грека в его пространственных полемических посланиях направлены знающему человеку, знакомому с вопросом и способному, в свою очередь, оценить эрудицию Максима. Вместе с тем это были послания, адресованные не только Карпову лично, но и предполагаемому потенциальному читателю, тоже интересующемуся вопросом. Неслучайно обращения к Федору Карпову постоянно перемежаются с обращениями к Николаю Булеву и к «латинянам» в целом, это полемика скорее с ними, чем с русскими читателями, которые были в большей степени «слушателями и зрителями», чем «хвалителями» (так разделял автор посланий категории своих читателей). В главе, посвященной пребыванию Максима Грека в Италии, были показаны и итальянские составляющие этой полемики. Можно предполагать, что автор мог иметь в виду и возможность распространения посланий в латинской среде.

Другим объектом его полемики в переписке с Карповым послужили астрологические предсказания, распространявшиеся в Москве и других городах России тем же Николаем Булевым. Одно из них было основано на неоднократно издававшемся в Венеции в 1508–1523 годах астрологическом «Альманахе», в котором предсказывалось предстоящее близкое всеобщее «пременение» в феврале 1524 года по сочетанию планет в созвездии Водолея. Оно было истолковано как ожидание нового Всемирного потопа. Впрочем, страх сопровождался ожиданием некоего всеобщего «обновления», которое понималось и толковалось по-разному: то как преобразования в Церкви, то как победа над турками (это было время турецкой угрозы, попыток организовать новый крестовый поход и т. д.).

Николай Булев, именуемый в сочинениях Максима Грека «Немчин», распространял сделанные, повидимому, им самим переводы отдельных фрагментов «Альманаха», присоединяя к ним в ряде случаев и другие

предсказания, относящиеся к турецкой опасности, предстоящему «разорению» турок. Одно из «турецких» предсказаний пространно процитировано Максимом Греком в первом послании Ф. И. Карпову против предсказательной астрологии, написанном около 1523 года^{281}. Можно полагать, что оно явилось ответом на официальный или скорее полуофициальный заказ. Послание сохранилось уже в той форме, которую приобрело при включении его в русло рукописной книжности в виде полемиического трактата под названием «Слово против тех, кто тщетно пытается звездозрением предсказывать будущее, и о свободной воле человека». Такое изменение жанровой природы (превращение эпистолярного жанра в риторический) свидетельствует об общественной потребности в теме.

Автор подробно изложил повод к написанию ответа — полученную им «бумагу» Немчина (надо полагать, Булева), которую он цитирует достаточно подробно. В ней говорилось о «начале турков», их возвышении, скором «разорении», а также о предстоящих переменах силою звезд: «И будет ново преобразование и нов закон и чисто съжительство как у клириков, так и в народе... Тогда Зевс с Аррисом озлобят отомщением противящихся Церкви и ее воинам... и возмездие примут турки от рассеянного стада христианского». Неоднократно упоминается и «Альманах», его предсказания злых дней и часов. В ответе Максим счел излишним говорить о будущих судьбах «безбожных турок», он строит свой ответ как опровержение не какого-либо конкретного предсказания (потопа или «разорения» турок), но самого принципа, самой возможности по расположению звезд предсказывать судьбы людей или определять «злые дни и часы». Астральному детерминизму он противопоставил свободную волю человека («самовластие человеческое»).

Сочинения Максима Грека, посвященные «самовластию человеческому», были написаны в Москве в 1523–1524 годах, когда в Западной Европе напряженно следили за диалогом между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером. Диатриба Эразма «О свободе воли» была опубликована в сентябре 1524 года, ответ Лютера «О рабстве воли» — в декабре 1525-го^{282}. Эти издания не могли быть известны Максиму Греку. Но с высокой степенью вероятности можно предполагать, что он знал памятник итальянского гуманизма, посвященный этой же теме, а именно «Речь о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола, опубликованную в 1496 году, уже после смерти автора (1494). Михаил Триволис мог познакомиться с ней в замке Мирандола, на службе у

Джованни Франческо Пико.

Ученый афонский монах в Москве защищал свободу воли, свободный выбор, основываясь на других, нежели Пико, традициях и источниках, черпая аргументацию по преимуществу из сочинений восточных Отцов Церкви. Но выбор темы, способа полемики, характер ответа на вызовы оппонента обнаруживают влияние его итальянского прошлого.

Ответ вышел далеко за рамки стоявших перед автором задач.

Предложенные Булевым условия полемики сами по себе не требовали и не предполагали постановки вопроса о человеческом самовластии. Максим Грек доказывает, что фатализм астрологов, по существу, отрицает такую важную часть христианского вероучения, как свобода воли; также из астрологических выкладок «звездоблазнитель» следует, что Бог, сотворивший звезды, оказался бы и творцом зла. В сочинениях Максима Грека на эту тему появляется проблема, которая в дальнейшем будет обсуждаться как теодицея, «оправдание Бога».

Слово «самовластие» является калькой греческого «autedzousia». По словам русского богослова В. Н. Лосского, это «свойственная человеку свобода, его способность внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий»^[283]. Данное определение находится в разделе «Образ и подобие», где приведены разнообразные утверждения и толкования, имеющиеся в святоотеческой традиции по поводу сотворения человека по образу и подобию Божию, о котором говорит Откровение. В. Н. Лосский следовал за определениями преподобного Анастасия Синаита, писавшего, что «на сей счет экзегетами высказываются многие и различные мнения. Одни говорят, что под [выражением] «по образу и подобию Божию» подразумевается начальствующее и самовластное положение человека [в мире], другие — что умное и незримое начало души [человеческой], третьи — нетленное и не греховное начало, [имевшееся тогда], когда появился на свет Адам, и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении»^[284].

Главная мысль и основная аргументация изложены в самом начале «Слова», а затем проходят через все сочинения на эту тему: именно человеческое самовластие является главным свидетельством, проявлением, основной манифестацией того, что человек сотворен по образу и подобию Божию, и именно его по существу отвергает фатализм астрологов, подчиняя его влиянию звезд: «Все, что было заложено Создателем в человеке, созданном по образу Божию, — самовластная свобода разума,

благодаря которой он больше, чем по какой-либо другой причине, является образом и подобием Божиим, — губительный дракон^[51] возлагает звездам и оттуда ведет самовластие добродетелей и злобы. И до такого бесстыдства дошел и поднялся богоборный отступник, что [утверждает], будто пошатнувшееся благочестие и честная жизнь вскоре снова введутся^[52] в Церкви Христовой Зевсом и Аррисом, и будет обновление и новый Закон, по расположению планет и зодиев... [Если] мудрствовать так, то что будет сегодня или впоследствии более нечестивое!» И далее: «Создатель всего не подчинил человека никому, но пустил его свободным и почтил Своим образом, и создал его благим по естеству, а не по звездному устройению»; «...изначально создал человека по образу Божию и по подобию, что знаменует [существо] самовластное и не обладаемое никем, а потом дал ему силу наступать на змия и скорпионов и на всю силу вражью».

Изложив обличаемые воззрения, автор сразу излагает основные тезисы своего опровержения: «Если по движению звезд и их взаимному расположению нам подаются и обновляются (если они обветшали) божественные дарования, и если разум наш и изволение душ наших ведутся и переходят то к добродетели, то к злобе [на основе] свойств зодиев, то [окажется, что] суетна апостольская проповедь, суетна и вера наша, да пусть извержется Закон, да престанет Евангелие, да упразднятся молитвы, жертвы и посты, излишне это все и бесполезно для тех, кто насильствуем такими насильниками и силою привлекаем к злобе, или Афродитой к блуду, или от Ареса к убийству и разбою, или от Гермеса к воровству, или к гневу и непрестанной вражде от тяжкогневливого Кроноса^[53].

Никто уже тогда ни в добродетелях не будет постоянным, ни злобы избежит, но узнав о своем жребии, каков он есть, будет ждать для себя возрастания блага, если его жребий у благого владыки, а если у злого — да не станет все отказываться от рабства у своего владыки и не освободится его никогда, если и будет стараться. И не убоится такой страшных испытаний Праведного Судии, найдет тогда достаточным ответ: насилие злого владыки своего, из-за которого, и не желая [того], к различным злобам привлечен. А также и воссиявший в добродетелях не ждет награды от Судии правды и истины, потому что его исправления были не по своему произволению, но от насилия владыки, на которого пал его жребий, и от него по правому пути пошел, как некое подъяремное животное, уклонившись от пропастей зла, [окружающих его] с обеих сторон».

Для способа его аргументации характерно привлечение и тех текстов

Священного Писания, в которых нет термина «самовластие» и аналогичных, но автор толкует их именно как свидетельства «свободной воли». Ограничимся одним примером.

Для доказательства тезиса «Судия наш обещал венчать благие дела, [совершенные] по произволению, а не понуждением» автор приводит стих Евангелия от Матфея: «Если кто хочет последовать за мной, да откажется от себя» (16:24). Тем самым, толкует автор, явственно показал Создатель нашего естества, что добродетельные и злые дела находятся в нашей власти, ибо сказал: «если кто хочет, да откажется от себя», и прибавляет, подчеркивая: «а не владеющие им силы». Продолжение толкования: «Если бы знал, что не в нашей власти стоять на этом, то сказал бы яснее: если кому лепо есть ^[54] последовать за мной. Поэтому и вопросившему Его, как получить вечную жизнь, Он, отвечая, сказал: «Если хочешь быть совершенным», и прочее (Мф. 19:21). И не сказал «если можешь», что знаменует, не в своей воле находится добро и зло, но сказал: «Если хочешь». И этими [словами]: «хотети» и «не хотети» проповедует, что каждый есть господин своих дел — или злых, или благих». Автор толкует модальный глагол как выражение волеизъявления.

В качестве аналогии можно привести рассуждение Эразма Роттердамского из сочинения «О свободе воли», где он цитирует многочисленные места из Ветхого и Нового Завета, толкуя их в пользу свободы выбора. В экзегезе стиха из пророка Исаяи Эразм использует возможности того же модального глагола «хотети»: «Если вы захотите и послушаете Меня, будете вкушать блага земли; если же не захотите и не послушаете Меня, то меч поглотит вас» (Ис. 1:19); комментарий таков: «Если человек никоим образом не имеет свободы воли для свершения добра или же, если, как некоторые говорят, ни для добра, ни для зла, то что означают эти слова «если захотите», «если не захотите»? Тогда больше подходило бы: «если Я захочу», «если Я не захочу». И так как грешникам говорится много такого, то я и не представляю, как можно избежать того, чтобы не приписать им при избрании добра хоть сколько-нибудь свободной воли, если только мы не предпочитаем ее называть помышлением или движением души, а не волей, потому что воля определена и рождается из рассуждения» ^{285}.

В сочинениях разных авторов, посвященных свободе воли, важное место занимает экзегеза 30-й главы Второзакония, а именно стиха о выборе пути следования добру (30:15). Но он используется по-разному. Это особенно наглядно при сопоставлении соответствующих фрагментов у

Эразма Роттердамского и Пико делла Мирандола. Эразм цитирует стихи 15–20 из 30-й главы довольно полно и точно, но в собственной композиции, переставляя стихи и их отдельные части, разрывая текст комментарием других библейских фрагментов. А завершает цитату приведенный почти дословно стих 19: «В свидетели Я сегодня призываю небо и землю. Я предложил вам жизнь и смерть, благословение и проклятие. Так избери жизнь, чтобы жили ты и потомство твое». Далее следуют комментарии, аналогичные тем, которые сопровождали стих из пророка Исая: «Здесь ты опять слышишь слово «предложил», слышишь слово «избери», слышишь слово «отвратится», которые не употреблялись бы постоянно, если бы воля человека не была свободна творить добро, а могла творить только лишь зло»^{286}.

Для Пико текст Второзакония послужил лишь отправной точкой, формой для изложения собственных идей о неограниченности возможностей человека в его свободном выборе: «Тогда согласился Бог с тем, что человек — творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю <...> Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, бессмертный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»^{287}.

Едва ли следует делать из этого вывод о том, что Пико отрицал тезис о человеке как образе и подобии Божию. Он его просто обошел, опустил. В другом сочинении («Гептапл») он пишет об «образе и подобии» и цитирует текст книги Бытия («Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему»), но далее снова говорится, как и в «Речи», о безграничности и «полноте» возможностей: «В человеке мы ищем нечто особенное, открывающее и свойственное ему достоинство, и образ божественной субстанции, не присущий более никакой другой твари... Человек... объединяет и связывает в полноте своей субстанции любую имеющуюся в мире природу»^{288}.

Значение «Речи о достоинстве человека» Пико в истории европейской мысли, в учениях Нового времени о свободе бесспорно. Современный исследователь отмечает, что «идеи и начинания Пико имели огромное

влияние на гуманистическую и религиозную мысль Европы»^{289}. Не менее бесспорно и то, что его вдумчивый читатель, каким был Михаил Триволис, наш Максим Грек, не мог не обнаружить изъян и уязвимые места концепции Пико и противопоставил ей антропологию восточных отцов.

Как сам Максим Грек понимал 30-ю главу Второзакония?

У него нет цитат из нее.

Это может вызвать некоторое удивление, но оно проходит, когда в конце первой части «Слова» он четыре раза обращается к другим сюжетам и образам Второзакония, из них три раза — к 32-й главе, к «Великой песни Моисея», входящей в набор «библейских песней» — поэтических текстов из Ветхого Завета, используемых в библейской герменевтике и богослужебной практике. Давая свои собственные толкования, Максим Грек во всех четырех случаях вводит терминологию свободы воли, свободы выбора. Во всех цитируемых фрагментах речь идет о воздаянии и отмщении; включение их в контекст сочинения о «самовластии человеческом» придает ему новый, дополнительный смысл, акцентируя ответственность человека за результаты его дел и действий, особенно в тех случаях, когда выбор уже совершен — и не в пользу добра.

Максим Грек, несомненно, знал о возможности экзегезы речи к Адаму из 30-й главы Второзакония для учения о свободной воле, но не воспользовался ею. Однако он тоже решился сконструировать речь Творца, используя стих из 28-й главы Второзакония о «болезнях и язвах египетских», которые «Правитель всех» навел на «сынов Израилевых» (Втор. 28:60–61). Приведя их в сокращении, автор составляет речь, которая могла бы последовать после этих слов, сам «Создатель всех» мог бы возопить («видится вопити») через своего угодника

Моисея. Речь должна стать преградой для «звездослужителей» («заградятся уста их»), В эту речь, подражающую стилю ветхозаветной книги, автор ввел терминологию, используемую для утверждения самовластия и обличения астрологии: «Не обманывайтесь, о человеки, приписывая звездам и зодиям различные скорби, наносимые вам для вашего блага Моим непостижимым Промыслом, когда вы не изволяете (то есть не хотите по своей воле) последовать Моим повелениям и принимать бесчисленные благие Мои дарования ради вашего спасения. Я, побеждаемый любовью к вам, начинаю обращать вас скорбями, которыми эту службу [несут] служат не звезды, бездушные и глухие по своим качествам, но святые Мои ангелы, словесные и разумные, которыми исцеляют вас как праведными Моими орудиями. Иногда же попускают промыслительно и борьбу с вашими супостатами, чтобы, победив их, вы

получили венцы нетленные. Вот что говорит Творец и Правитель всего, чтобы последовали ему те, кто воспитан Церковью в благоразумии»^{290}.

Максим Грек не удовлетворился этой составленной им самим речью и в следующей части сочинения привел уже подлинные слова из песни Моисея в 32-й главе Второзакония о тяжких наказаниях за прегрешения, притом здесь, на земле, а не в загробной жизни: «И увидел Господь и возревновал и разгневался гневом на сынов и дочерей своих, <...> и сказал Господь: «отвращу лицо Мое от них». Автор поясняет: «Лицо же Божие понимаем как отеческое попечение, которым он печется о нас и покрывает, как птица своих птенцов», и продолжает: «Они разгневали Меня не Богом, но идолами своими <...>, разгорелся огонь ярости Моей, разгорится до ада преисподнего, уничтожит землю и произрастающее на ней, попалит основания гор; соберу все зло их, и стрелы мои скончаю на них, будут истощены голодом и поеданием птиц <...>, меч лишит их чад, и в домах их страх <...>» (Втор. 32:19–25). Достаточно этого, чтобы показать наше самовластное произволение, как и праведное Божие негодование на нас и то, что зло наводится на нас мановением и советом Владыки, а не восходом и закатом звезд и зодиев».

В третий раз он цитирует Второзаконие (32:34–35), чтобы напомнить о воздаянии и возмездии, и повторяет аргументацию самовластия. Придавая особое значение отдельным выражениям, он самостоятельно дает собственные толкования и пояснения, и снова в пользу своей главной мысли: «Перечислив сокрытое у Бога, пророк говорит как бы от лица Божия: собрано ли это все у Меня и запечатлено (то есть запечатано) в сокровищах моих? В день отмщения воздам, во время, когда поколеблется нога их, потому что близок день гибели их»^{291}.

Слова об отмщении Максим Грек противопоставляет утверждениям адептов астрологии: «В день отмщения, — сказал, — воздам, а не в день восхода Кронаса или другой планеты, по вас, подчиненной бесам» («бесобоязливый»). Слова «во время, когда поколеблется нога их» он толкует как отступление от прямого (правого) пути («преступающе заповеди Мои»), Повторенные дважды слова об отмщении и воздаянии взяты из Второзакония, чтобы акцентировать идею ответственности, но они имеют и более узкое значение, показывая и литературное мастерство автора. Он вспомнил их, комментируя предсказания «о турках», о грядущем отмщении, которому предстоит совершиться силою звезд («Зевс с Аррисом озлобят отомщением», «возмездие примут»). Автор противопоставляет им библейские слова о промыслительном характере воздаяния. Общий вывод

автора: «Уразумели ли, что Бог попускает промыслительно, чтобы раны наносились нам для нашего исправления, когда мы совершаем преступления, когда Бог восхощет, и не когда Кронос и Арес восходят».

Утверждения о возмездии и воздаянии выходят у Максима Грека за пределы традиционных представлений о бедствиях, несчастьях как каре за грехи, потому что они находятся в контексте учения о человеческом самовластии, о свободной воле, в рамках критики астрологического детерминизма, тем самым они приобретают дополнительный смысл, как и само учение о самовластии, подкрепленное этими аргументами. В учение о самовластии вводится (и акцентируется) тезис об ответственности человека за плоды его выбора, особенно если он уклоняется от пути добра и жизни, избирая путь зла. В этом главное различие между гуманистической концепцией человека у Пико и в антропологии восточных Отцов Церкви, которой следует наш герой (хотя у него встречаются ссылки и на блаженного Августина).

В «Слове о самовластии» Максим Грек дал своего рода антологию высказываний Отцов Церкви на эту тему, она занимает значительную часть сочинения. Надо полагать, на Афоне у него была возможность проверить гуманистическую концепцию человека учением восточных отцов. Он размышлял о границах человеческого самовластия, о пределах, которые нельзя преступать, и ответ не вызывал сомнений, не допускал двойственности или двусмысленности. Самовластие-свобода предполагает и включает промыслительное воздаяние-ответственность. Этот ответ имел общечеловеческое значение. Пределом пространства свободы является ответственность.

Тема не была случайной в творчестве ученого монаха. Он направил второе послание Карпову, из которого очевидно, что русский дипломат и публицист написал ответ, не дошедший до нас. В этой полемике мы знаем позицию лишь одной стороны. Если бы послания Карпова сохранились, наши представления о полифонии общественной мысли были бы более полными и целостными. По второму посланию мы можем судить о некоторых возражениях Карпова Максиму.

Русский публицист не различал астрологию и астрономию, ценил их за практические знания о мироздании, восхищался красотой и гармонией («благочинным движением») небесных светил. Карпов воспринял инвективы Максима Грека в адрес предсказательной астрологии как отрицание науки; сам дипломат разделял распространенную тогда точку зрения о необходимости астрологии для царей и правителей. Ответ Максима показывает, что в Москве он столкнулся с тем же явлением,

которое наблюдал и обличал в Италии, усмотрев в «эпистолии» оппонента «хитрословия лакедемонские», характерные для людей, «во всяком нечестии воссиявших». Он вновь вспомнил «училища италийские», царящие там «недуги», скрываемые из страха перед папой, и определил их как «совершенное безбожие»^[292].

Филофей Псковский, обличая те же предсказания нового Всемирного потопа в астрологическом «Альманахе», писал, что истинной угрозой является «поток неверия», которому является преградой «Ромейское царство Третьего Рима». Максим Грек тоже часто использует терминологию «потопления», но говорит уже о «потопе безбожия», которому может противостоять нравственный императив самовластного достоинства человека как образа Бога. Во втором послании святогорский ученый вновь и вновь внушает оппоненту, что следует разграничивать науку и использование ее для разрушения вероучения. В выступлениях против астрологии он берет в союзники Платона, «верховного среди внешних философов», не оставляющего этой науке места в «законоположении» им «философском гражданстве».

Сочинения Максима Грека будут вызывать интерес и в следующие века, читаться и перечитываться. Он обогатил русскую мысль обстоятельной разработкой христианского учения о свободе воли и свободе выбора в их нерасторжимой связи с ответственностью. Его учение, основанное на антропологии восточных отцов, отличалось и от протестантской доктрины Лютера, и от гуманистической позиции Пико делла Мирандола.

Кажется, арест застал его за разработкой темы самовластия. Это уже было другое самовластие — самовластие политической власти, то самовластие, об обломках которого будут мечтать еще в XIX веке.

Глава пятая

ЧАША

Еще, отошед в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя.

Евангелие от Матфея, гл. 26, ст. 42

Первый суд

Суды над Максимом Греком 1525 и 1531 годов упоминались уже неоднократно, и у читателя, конечно, возникал вопрос — за что? За что судили — к тому же дважды — монаха, поглощенного учеными трудами, которые переписывались во многих списках, рассылались по монастырям и епархиям? Афонский инок уже с декабря 1522 года просил отпустить его к Святой горе, но вместо этого оказался в заточении. В чем он провинился? Были ли справедливы обвинения? Хотел ли он поднять на Русь турецкого султана, как говорили некоторые свидетели, был ли он турецким шпионом, как считали даже некоторые современные исследователи?

О судах над ним нам известно из двух основных источников и ряда отдельных упоминаний, но их информация неполна, тенденциозна и часто противоречива. Современны событиям материалы следственного дела, светского судебного разбирательства — протоколы допросов, очных ставок, показания свидетелей и обвиняемых. Но они сохранились не полностью, в отрывках на 22 листах, находившихся в архиве Посольского приказа, так как среди обвиняемых были лица иностранного происхождения^{293}.

Другой большой источник — «Судные списки» церковных Соборов, рассматривавшие еретичество Максима Грека и другие его «вины». Ранее этот источник был известен также в неполном виде (без окончания), оставались неизвестными решения судов, приговоры, и исследователям казалось, что разрешение загадок и тайн, ответы и развязки заключены в этой, неизвестной тогда части. Исключительное значение имела находка Н. Н. Покровского, обнаружившего в далеком алтайском селе полный текст «Судных списков», где содержится итоговый документ одного из Соборов и ряд других ценных сведений^{294}. Однако после этого возникли новые вопросы, не менее сложные, чем прежние. «Судные списки» сохранились в составе рукописного сборника конца XVI века (ранее известные относились к XVII веку), среди повествовательных произведений разных жанров и представляют собой, в отличие от предыдущего дела, не подлинные документы, но их обработку (с включением документов или их цитированием), ее цель станет ясна далее.

Однако в архиве Посольского приказа хранилось большое количество и подлинных документов (ныне утраченных, за исключением упомянутых отрывков следственного дела). В описи этого архива, в разделе «Рознь греческая», упомянуты два комплекса документов. Первый — «выписка

перечневая и обличенье в еретичестве на старца Максима Грека, и ссылка его в Осифов монастырь в 7033 году» (то есть в 1525 году). Едва ли составители описи могли назвать «перечневой выпиской» грамоты 24 мая 1525 года митрополита и великого князя в Иосифо-Волоколамский монастырь, подводящие итоги Собора и излагающие его решения. Это скорее какой-то заключительный, итоговый документ работы Собора, в котором названы главная вина — «еретичество» — и решение о «ссылке». Значит, существовали какие-то документальные материалы Собора 1525 года, сохранявшиеся в Посольском приказе (поскольку осужденный был иностранцем, греком).

Второй — комплекс материалов («связка»), без даты, относящийся, вероятно, уже к суду 1531 года: «Связка, а в ней сыски, и вопросы, и обличенье, и ответы против Максима Грека о вере христианстей»^[295]. В архиве Посольского приказа сохранялся большой комплекс документальных материалов о судах над Максимом Греком, о его доказанной («обличение») и главной, с точки зрения судей (и составителей Описи), вине — еретичестве. Это гораздо более широкий комплекс документов, нежели тот, который назван в более ранней описи (1614 года), где, впрочем, назван особо «довод» на Максима Грека»^[296]. Это слово имеет либо более нейтральное значение (аргумент, доказательство), либо более одиозное (донос, поклеп).

Отрывок следственного дела представляет собой расклеенный столбец, его листки сшиты и склеены по левому полю. Он содержит всего 22 листа и состоит из двух частей — на л. 1—14 и 15—22, частично совпадающих по содержанию. Каждая из них имеет правку (стилистическую и смысловую), притом правка второй части учтена в первой, так что часть на л. 15—22 кажется правленным черновиком, а часть на л. 1—14 — копией, которая первоначально мыслилась как беловая, но потом в нее была внесена новая правка; при этом в ней имеются фрагменты, отсутствующие в ее оригинале, поэтому очевидно, что использовался также и третий, более полный текст.

Уже сама структура документа и обширная правка показывают, что следствие шло непросто. Составители протоколов стремились «выправить» его ход, снимая некоторые первоначальные показания и оставляя вторичные, удаляя некоторые критические высказывания, в частности, в адрес персоны великого князя, чтобы он не выглядел при совпадении показаний свидетелей «гонителем и мучителем нечестивым». Бесспорно и то, что судили «речи» обвиняемых, слова, мнения, а не дела и поступки. В

распоряжении следствия не было никаких явных улик, кроме показаний обвиняемых и их взаимных обвинений, а признательные показания давались подчас не на первом допросе, а на вторичном, и факт какого-то давления не исключен. Неясно, с чего началось следствие, в каком качестве к нему был привлечен Максим Грек. С первого взгляда кажется, что он лишь свидетель, а не обвиняемый. Никакие обвинения ему напрямую не предъявляются (по крайней мере в дошедшей до нас части следственного дела), но выясняется, что следствие еще до начала разбирательств весьма интересовали его «вины», которые хотели обнаружить. Это следует из показаний и полупризнаний одного из обвиняемых, Федора по прозвищу Жареный. Другой обвиняемый, Берсень Беклемишев, сообщил, что Федор говорил ему: «Велят мне Максима клепати. А мне его клепати ли?» Федор признался лишь в том, что сообщил Берсеню обращенные к нему слова игумена Троицкого: «Только мне скажи на Максима всю истину, и яз тебя пожалую». В тексте сделана правка: «скажи» заменено на «солжи», «всю истину» зачеркнуто. Но от последнего Федор отказался: «А лжи [то есть про призыв солгать] Берсеню не говаривал». Даже если слова о лжи были действительно поклепом на самого Федора, но и из того, в чем он признался, следует, что от него требовали каких-то показаний против Максима в пользу следствия. Это происходило уже после того, когда Максима «изымали», то есть арестовали, что случилось около 15 февраля.

Сохранившаяся часть следственного дела начинается с допросов и показаний 20 или 22 февраля: «...на Берсеня Максимова сказка Грека, и Федка Жареного речи с Максимом и с Берсенем» («сказка» здесь — «показания»). Первоначально Максим не хотел давать показаний, для Берсеня неблагоприятных, и отвечал, что единственным предметом их разговоров были «книги» и «цареградские обычаи», «а иных есми речей с ним не говаривал». Последние слова зачеркнуты (случай смысловой правки, призванный показать однолинейность хода следствия). Следствие, повидимому, настаивало, так как Максим назвал еще два пункта бесед. Если эти показания Максима были неблагоприятны для Берсеня, то в такой же степени они были неблагоприятны для него самого; он передает не только слова Берсеня, но и свои собственные ответы, и их прямой смысл или подтекст показывает его критическое отношение к порядкам, о которых говорил Берсень. Так, Берсень спрашивал Максима, как греки «проживают» при «бесерменских» «царях-гонителях», в «лютые времена». Ответ Максима записан в следующей редакции: «Цари у нас злочестивые, а у патриархов и митрополитов в их суд не вступаются». Подтекст очевиден: «а у вас в Москве вступаются». Берсень продолжал: «Хотя цари у вас

злочестивые, а ходят так, ино у вас еще Бог есть», Максим как будто хочет сказать судьям: «а здесь нет».

Свое собственное мнение Максим высказывал и на других этапах следствия, притом такое, что составители окончательной редакции могли не включить его в текст. Так, перед началом второй части документа (напомним, что она отражает более раннюю версию), на л. 15 имеется зачеркнутый, но легко читаемый текст (вероятно, он относится к тому моменту следствия, когда Федор Жареный признал свои «речи» о том, что «государь пришел жесток и к людям немилостив», и судьи спросили что-то по этому поводу у Максима). «Да Максим же говорил: истину, господине, вам скажу, что у меня в сердце, ни от кого есми того не слышал и не говаривал ни с кем, а мнением есми своим то себе держал в сердце. Вдовицы плачут, а пойдет государь к церкви, и вдовицы плачут и за ним идут, и они (вероятно, великокняжеские слуги, стража) их бьют, и яз за государя молил Бога, чтобы государю Бог на сердце положил и милость бы государь над ними показал»^[297].

После отказа Максима подробно рассказать о содержании его бесед с Берсенем следствие привлекло еще одного свидетеля, Максимова келейника Афанасия. Его показания записаны очень лаконично, но они изменили ход следствия, и Максим начал давать показания, для Берсеня неблагоприятные. Был ли он принужден к этому угрозами или согласился добровольно, сказать трудно. Афанасий сообщил следствию круг лиц, которые приходили в келью Максима с целью «спиратися (то есть спорить) о книжном», и эти разговоры велись открыто; но их беседы с Берсенем происходили иначе: «Когда к нему придет Берсень, и он тогда нас всех вышлет вон, а с Берсенем сидят долго один на один». Хотя эти беседы и происходили с глазу на глаз, келейник, вероятно, много рассказал о них следствию. Показания Максима против Берсеня многочисленнее, чем показания Федора Жареного, но последние были не менее тяжелыми для Берсеня, как и наоборот — показания Федора против Берсеня. Необходимо помнить, что, во-первых, к показаниям против Берсеня (по крайней мере к их части) Максим был принужден (это очевидно из изменения характера показаний после допроса келейника); во-вторых, противоречивые показания других лиц, не поддающиеся верификации, как и изменения ими своих показаний вызывают сомнения в их достоверности.

Далее шли обычные в тогдашнем судопроизводстве следственные действия. Берсень отрицает факт его бесед с Максимом, Максим подтверждает свои показания, Берсень изменяет свои, признавая часть своих речей, очная ставка Максима с Федором Жареным, который сначала

«запрелся» (то есть стал запираяться), потом признал свою вину: «те речи» говорил (в их числе о том, что «государь пришел жесток и к людям немилостив», вероятно, с этим связаны и приведенные выше зачеркнутые показания Максима Грека о великом князе).

Оценивая материалы следствия, надо учитывать, что полный объем следственного дела нам неизвестен. Важно установить, что каких-либо более или менее серьезных обвинений в адрес Максима Грека предъявлено не было, предосудительными (с точки зрения судей) выглядели лишь его собственные признания, вызванные излишней доверчивостью к следствию. Каких-либо его вин следствию установить не удалось.

Продолжение и окончание следственного дела отсутствуют. Из других источников (летописных) известно, что Иван Никитич Берсень Беклемишев был казнен, «крестовому дяку» Федору Жареному вырезали язык, еще два обвиняемых (не упоминавшиеся в отрывках следственного дела), архимандрит Савва и Петр Муха Карпов (родственник уже известного нам Ф. И. Карпова), также были подвергнуты наказанию^{298}.

Максим Грек и архимандрит Савва предстали перед церковным судом, Освященным Собором. Он начался в великокняжеской палате в мае 1525 года. На Соборе присутствовали «сам князь великий Василий Иванович всея Руси и с отцом своим Данилом митрополитом всея Руси», младшие братья великого князя князь Юрий и Андрей, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены, духовенство московских соборных храмов, старцы из многих монастырей, а также светские лица («вельможу и воеводы»)^{299}.

В полном тексте «Судных списков», опубликованном в 1971 году, одной из самых ценных составных частей новой информации являются грамоты митрополита Даниила и Василия III в Иосифо-Волоколамский монастырь, куда Максим Грек был отправлен в «ссылку». Пространная грамота подводит итоги Собора и перечисляет «вины» осужденного^{300}. Их всего две — значит, по официальной версии, Собор считал доказанными лишь их. Это неправомерная и ошибочная правка священных книг и распространение еретических взглядов, а также высказывания по поводу практики поставления московских митрополитов и автокефалии Русской церкви. Одно из самых тяжелых обвинений — в «измене», в изменнических связях с турецким послом — не имело под собой документальной базы, не было доказано и в официальный итоговый документ, каковым были грамоты митрополита и великого князя, не вошло.

В начальной части «Судных списков», в информации о Соборе 1525

года очень кратко описана «еретическая» правка Максима, а также сообщено о распространении им своих еретических взглядов, что усугубляло вину («Максим Грек говорил и учил Михалю, что...»)^{301}. Приведен пример правки в очень ответственном месте, в тексте, входящем в Символ веры: «Где было в здешних книгах написано «Христос взыде на небеса и седе одесную^[55] Отца», а инде^[56] «седей одесную Отца», и он то зачеркнул, а иное выскреб, и вместо того написал «седев одесную Отца», а инде «сидевшаго одесную Отца», в ином месте написал: «сидел еси одесную Отца»». Это была грамматическая правка, изменение глагольных форм при переводе и сравнение с оригиналом. Современному читателю трудно постигнуть тяжесть такого обвинения. Мы не будем разбирать его лингвистические и богословские тонкости, ограничившись суждением Е. Е. Голубинского о том, что это была «мнимая ересь». Историк Русской церкви даже, кажется, предполагал (не формулируя этого прямо), что в записях судебных дел могли быть неточности в передаче высказываний; дважды он замечает: «...если бы и действительно дело было так, как замечает запись о Соборе...»; «...за свое упорство, если оно действительно имело место...»^{302}.

Можно добавить, что отношение к правке текста богослужебных книг как таковой со стороны судей (на обоих Соборах) имело в своей основе существовавшее тогда так называемое «субстанциальное» понимание текста: «слово само по себе равняется обозначаемой субстанции, предмету»; «между содержанием слова и его внешним оформлением имеется прямая и непосредственная связь, так что нарушение внешнего оформления влечет за собой нарушение содержания». Максим Грек был сторонником другой теории перевода, «грамматической»^{303}. Он не признал своей вины («не повиновался») и был обвинен в ереси: «Демонского нечестия и ереси и пагубы исполнен есть».

Вторая «вина» — отношение к практике поставления русских митрополитов: «...и о поставлении митрополитов развращал множество народа, [говорил, что] неподобно есть поставляться митрополиту на Руси своими епископами». «И это, — излагает митрополит точку зрения Собора, — он говорил по высокоумию и гордости, чтобы не ходить ставиться в митрополиты в бесерменскую Турецкую державу от патриархов в неверном и безбожном царстве». Это же обвинение будет повторено и на втором суде, в 1531 году; наш герой признает его лишь частично — потому что изложит свою подлинную, неискаженную позицию и обстоятельства, при которых он высказывал свое суждение по этому поводу.

Условия содержания узника в Иосифо-Волоколамском монастыре подробнейшим образом предписаны митрополитом Даниилом в грамоте, датированной 24 мая. Самым тяжелым для святогорского инока было лишение причастия. В грамоте утверждается, что его призывали к признанию вины — ставили единожды, и дважды, и трижды перед Священным Собором и перед великим князем, чтобы испытать, какие он имеет «мудрования». Когда же уразумели, что он исполнен «демонского нечестия, и ереси, и пагубы», то осудили его, чтобы он не жил свободно, дабы не стал причиной «душевного повреждения любомудрствующих», и повелели отвести его в Иосифов монастырь. Условия были крайне тяжелыми: «И заключену ему быти в келье молчательно, и не выходить из нее, чтобы не распространился от него какой-нибудь вред ни на одного человека, чтобы не беседовал ни с кем — ни с церковными, ни с мирянами, ни с мнихами того же монастыря, ни с другими; не писать послания, не получать их, не учить никого, ни с кем не иметь дружбу, в молчании сидеть и каяться о своем безумии и еретичестве». Причаститься ему разрешалось лишь в болезни или при смерти, а по выздоровлении пребывать без причастия. Был строго ограничен и круг чтения узника, включающий лишь богослужебные книги, жития святых и сочинения нескольких церковных авторов.

Сказания о Максиме Греке конца XVI века рассказывают о том, что его пытались «дымом уморить» в его келье, что он написал углем на стенах темницы Канон Святому Духу Утешителю. За его терпение ему явился ангел и изрек: «О калугере! Этими муками избудеши вечных мук»^{304}.

Дело о разводе великого князя

Среди обвинений, предъявлявшимся Максиму Греку, упоминается еще одно, впрочем, в единственном источнике не вполне ясного происхождения, содержащем сведения как достоверные и даже уникальные, так и фантастические. В частности, там сообщается о позиции святогорского старца в событиях, вызвавших большой общественный резонанс и разнообразные отклики. Речь шла о намерении великого князя развестись с Соломонией Сабуровой, не имевшей детей уже в течение двадцати лет, и вступить в новый брак ради рождения наследника. Вассиан Патрикеев занял в этом вопросе резко отрицательную позицию, Максим Грек был его единомышленником, что и послужило причиной их осуждения, хотя они исходили из канонических норм. Осуждение здесь представлено как превентивная мера: «Чтобы изложения и обличения их не было про совокупление брака».

Об этом сообщает «Выпись о втором браке Василия III». Насколько она достоверна, можно ли доверять этой информации о Максиме Греке? Ответ зависит от оценки «Выписи» в целом, от определения времени и обстоятельств ее создания. По этому поводу высказывались разные точки зрения^[305]. Постараемся далее показать, что в ее основе находится достаточно раннее, не дошедшее до нас сочинение, возникшее вскоре после Собора 1531 года и связанное с кругами, близкими Вассиану Патрикееву. Позже оно было переработано, может быть, даже не один раз, а дважды, и известный нам вид появился не ранее конца XVI века. К аргументам А. А. Зимина в пользу поздней датировки можно добавить аргумент терминологического характера. Русский Освященный Собор называется неоднократно «Вселенским» — этот термин появился уже после учреждения патриаршества в России в 1589 году.

Оценка осуждения Максима Грека как превентивной меры, данная в «Выписи», подтверждается по крайней мере хронологией событий: суд мая 1525 года предшествовал разводу и браку зимой 1525/26 года. Мы помним, что путь великого князя к трону не был усыпан розами. Василий III прошел через соперничество с племянником, его насильственную смерть, давление на отца угрозой отъезда в Литву, чтобы вынудить его провозгласить наследником сына византийской царевны. Но все эти усилия оказывались тщетными, так как столь желанную власть было некому передать. Великому князю исполнилось уже 46 лет. Ситуация в семье становилась

государственным делом, и оно обсуждалось достаточно широко, при этом сохранилось несколько версий событий. Одна из них представлена и в «Выписи».

Официальная версия изложена в летописи лаконично. В ноябре 1525 года князь великий Василий Иванович постриг великую княгиню Соломонию по согласию («совету») с ней, из-за ее «тягости и болезни бездетства, а жил с нею 20 лет, а детей не было. Той же зимой, января 21, князь великий Василий Иванович женился второе, а выбрал невесту себе княжну Елену, дочь князя Василья Львовича Глинского, а венчал их Данило митрополит»^{306}.

Повести «О пострижении великой княгини Соломонины» и «Совокупление второго брака» содержат почти панегирик супруге великого князя; «видя неплодство чрева своего», она начала умолять великого князя повелеть ей «облечься во иноческий образ», но он и слышать того не захотел. «Я, — отвечал он, — государь благочестив, правдолюбив, исполнитель заповедей и закона». Видя его непреклонную волю, Соломония умолила митрополита Даниила убедить государя, он в конце концов согласился. Она приняла пострижение с именем София в Девичьем монастыре, называемом «на Рве», а затем, тоже добровольно, удалилась в суздальский Покровский монастырь. Великий князь остался в унынии и сетовании, но митрополит Даниил, младшие братья, поместные князья и бояре уговорили его вступить в брак, а когда он согласился, радостно решили взять грех на себя. Великий князь послал во все грады и веси его самодержавного государства своих бояр и вельмож, «да изберут девицу лепу, доброзрачну и разумну», и они обрели Елену Глинскую. Митрополит Даниил и Преосвященный Собор «радостно государя благословляют браку совокупитися и прощают в сей век и в будущий»^{307}.

Диссонансом этой благостной картине звучит информация вездесущего Сигизмунда Герберштейна. Хотя он ошибочно, по созвучию, назвал Соломонию Саломеей, но знал много ходивших в Москве слухов и толков об этом деле. Говорили, что Василий насильственно заточил свою жену в некий монастырь в Суздальском княжестве. «В монастыре, несмотря на ее слезы и рыдания, митрополит сперва обрезае ей волосы, а затем подал монашеский кукуль, но она не только не дала возложить его на себя, а схватила его, бросила на землю и растоптала ногами. Возмущенный этим недостойным поступком Иоанн Шигона, один из первых советников, не только выразил ей резкое порицание, но и ударил ее плеткой, прибавив: «Неужели ты дерзаешь противиться воле государя? Неужели ты медлишь

исполнить его велеие?» Тогда Саломея спросила его, по чьему приказанию он бьет ее. Тот ответил: «По приказу государя». После этого она, упав духом, громко заявила перед всеми, что надевает кукуль против воли и по принуждению и призывает Бога в мстители столь великой обиды, нанесенной ей <...> Вдруг возникла молва, что Саломея беременна и скоро разрешится. Этот слух подтвердили две почтенные женщины <...> и уверяли, что они слышали из уст самой Саломеи признание в том, будто она беременна и вскоре родит <...> Государь сильно разгневался <...> Затем, желая узнать дело с достоверностью, он послал в монастырь, где она содержалась... советника и секретаря, поручив им тщательно расследовать правдивость этого слуха <...> некоторые клятвенно утверждали, что Саломея родила сына по имени Георгий, но никому не пожелала показать ребенка. Мало того, когда к ней были присланы некие лица для расследования истины, она, говорят, ответила, что они недостойны видеть ребенка, а когда он облечется в величие свое, то отомстит за обиду матери. Некоторые же упорно отрицали, что она родила. Итак, молва гласит об этом происшествии двояко»^[308]. Есть ли здесь зерно истины или звучат фольклорные мотивы кары неверному мужу, возмездия правителю — сказать трудно.

Версия «Выписи о втором браке» главное внимание уделяет позиции Вассиана. Сначала рассказывается о глубоком расположении к нему великого князя, что не только не требуется основной идеей «Выписи», но даже как будто противоречит ей, но затем оказывается, что со стороны великого князя это — средство получить благоприятный ответ. Великий князь, будучи скорбен и печален по поводу «чадородия», задумался о «разлучении» с супругой, чтобы второму браку «сочетатися заради всыновления». Он держал «заради беседы душевные» в обители Симонова монастыря старца, нарицаемого Вассианом Косым, знатного, из королевского рода, и ничего от него не скрывал. И вот он открыл ему свою мысль, обратился с речью, сказал, что все «величие и все успехи его царства не во утешение, но скорбь, и печаль, и стенание сердца»: «Но ты, великий старец, будь мне опорой, дай мне из уст своих слово истины, не учини мне прекословия, нет у меня такого собеседника, как ты, ты опора державе моей, и умягчение сердцу моему, и умоление гневу моему, веселие беседы моей, помощь душе моей, ветер [уносящий] скорби мои, любовь нелицемерная, наставник мой, учитель братолюбия. Скажи, ответь на то, что изъявит мой вопрос».

Как видим, великий князь не сразу задает свой вопрос, но, по законам жанра, как будто готовит собеседника, располагает его к себе. Но не все так

просто. Вассиан предупреждает, как будто предвидя вопрос: если мой ответ и будет «вопреки», то «не вопреки тебе, государю», но лишь в соответствии с «учением книжным»: «Расскажи мне словами дело, о котором ты мне претил и запрещал». Значит, какие-то беседы уже происходили ранее. Упоминание о предыдущем запрете, как и высказанная ранее просьба великого князя «не учини мне прекословия», свидетельствует о каких-то предшествующих разногласиях, и теперь правитель делает последнюю попытку получить благоприятный для него совет, даже как будто уговаривает собеседника сказать то, что он хотел услышать. Предшествующий «запрет» не был чем-то новым для Вассиана, не выходил за рамки обычаев того времени, так как ранее великий князь запрещал Иосифу Волоцкому выступать против Вассиана^{309}. Великий князь мотивирует вопрос-просьбу идеей «Сказания о князьях владимирских»: «Заради чадородия и чтобы семени Владимирского прародителя нашего не извелось».

Ответ Вассиана гласит: «Писание, великий государь, пишет: Бог сочетал, человек да не разрушит. Ты спросил меня о таком великом деле, а я в законном браке не бывал (намек на насильственное пострижение?) и не знаю, что тебе впредь говорить о таком великом деле. А если хочешь знать, то собери («учини») Собор с отцом своим Данилом митрополитом о таком превеликом деле. И если они умом поколеблются, то повелят тебе сотворить по твоей воле. А я скажу не так, но по Правилам святых отцов Карфагенских и в Труле Полатнем: Не повелеваю! Ибо ты нарицаешься по дару Святого Духа от прародителей твоих держателем царской хоругви и стоишь против варваров за веру святую и за православие. И если отлучишь от себя первый брак и второму совокупишься, то наречашься прелюбодей. Но и о другом не умолчу. Если за наши грехи Бог наведет на христиан варваров, то из-за наших грехов сила действия Святого Духа не поможет воинству твоему воевать против них. Если тебя окружают в стенах града и разрушат стены, куда деться твоей царской главе? Ведь Правила не повелевают, чтобы даже церковного порога коснулись стопы ног твоих. А если, государь, гнев Божий придет на твой град, или нападением варваров, или пожаром, или громогласным землетрясением, но застанет тебя в первом браке, то тебе, государю, поведено итти в царские церковные двери, взяв свой царский скипетр и царскую диадиму (то есть багряницу), и сердоликовую крабицу, и шапку твоего прародителя Владимира Мономаха, и сесть на престоле и отдаться в руке Бога Живаго. И ты останешься наследник царства и вечных благ в бесконечные веки».

После этого великий князь «исполнился ярости и гнева, изринул

Вассиана» и отправил его под стражу в Чудов монастырь. Архимандрит Чудова монастыря Иона^{310} выступил как свидетель, в «поречении» на старца Вассиана сообщил имена его «единомысленников» и «единогласников»: Максим Грек и Савва «святогорцы», «доброписец» Михаил Медоварцев и Селиван чернец. Великий князь отослал «речь» архимандрита Ионы митрополиту Даниилу, и тот созвал Собор, осудивший всех указанных лиц.

Решение Собора изложено в «Выписи» в соответствии с той информацией, которая в «Судных списках» дана о Соборе 1531 года (о ней речь пойдет далее), но в сокращении до объема одного абзаца, хотя имеются и новые сведения. Главная вина — несанкционированное («по своему изволению») исправление книг. Именно здесь осуждение определено как превентивная мера («чтобы изложения и обличения их не было про совокупление брака»), причем она относится не только к Максиму и Вассиану, но ко всем пяти названным лицам.

Можно сделать вывод, что составитель «Выписи» (в ее изначальном варианте) имел в качестве письменного источника часть «Судного списка» Собора 1531 года, без преамбул 1525 года и без грамот того же года с решениями первого Собора. Первого Собора он не знает, развод контаминирует со вторым. Второй источник составителя, сообщающий о позиции по поводу второго брака и некоторые другие сведения, отсутствующие в Судном списке, — скорее всего устный, исходящий из кругов, близких Вассиану (если не от него самого). Этот источник знает о двух этапах обсуждения вопроса великим князем и Вассианом. Первый остался за рамками повествования и отражен лишь в глухих упоминаниях «прекословия» в просьбе Василия III и «запрета» в первом ответе Вассиана, а второй этап — уже в развернутой умоляющей просьбе великого князя и во втором категорическом ответе Вассиана «Не повелеваю!». Правдоподобность этой информации подтверждается тем, что аналогичная категорическая приказная формула встречается и в другом совете Вассиана великому князю, по поводу землевладения. В «Прении с Иосифом Волоцким» он пишет: «Аз велю великому князю села у монастырей отнимати!»^{311}

Вторая часть «Выписи» напрямую с Максимом не связана, имени его не называет, но в ней подробно описано обсуждение проблемы развода и брака на Афоне, и прежде всего в Ватопеде, где состоялся Собор всех святогорских старцев, в чем можно усмотреть влияние дела Максима Грека. При этом позиция Святой горы противопоставлена позиции четырех

патриархов и зловещему предсказанию, исходящему от одного из них, патриарха Иерусалимского Марка.

«Выпись» отражает тот пласт исторического сознания или исторической психологии, который аккумулирует потребность в предсказаниях, чудесах, вмешательстве высших сил и авторитетов, потребность в предопределенности судеб царств и их правителей, знатных и выдающихся персон в переломные исторические эпохи, событий, привлекающих всеобщее внимание.

Рассказ о событиях, изложенный в «Выписи», показывает, как в эпоху, когда в России жил Максим Грек, воспринимались современниками сам святогорский монах, его роль и место, а главное — актуальность афонской темы, ее сопряженность со всем комплексом отношений в Восточном Средиземноморье, на православном Востоке, в условиях расширения завоеваний и роста значения Османской империи. Уже вставал «восточный вопрос», который будет одним из стержней международной политики в следующие века.

«Выпись» сообщает, что после Собора, осудившего тех, кто мог бы выступить с обличениями намерений великого князя, он направил «епистолию» четырем патриархам по поводу своих семейно-державных дел — факт, не подтверждаемый другими источниками и едва ли достоверный. Получен отрицательный ответ: «Не подобает». Патриарх Марк дополнительно «восписал свирепство»: «Если ты отвергнешь первую и совокупишься со второй, то блюдися, и еще раз скажу: «Блюдися!» Если и даст тебе Человеколюбец чадо и ты скажешь: Вот мой наследник, государь державы царствия моего, — но не тако. За прелюбодеяние воздается царям чадо, разрушение царству их, боярские роды и стратеги в страхе будут притесняемы, презрит все и будет грабитель чужого имения. Моль поест ризы, а он истребит все имение и свое и чужое, и наполнится твое царство страсти и печали, и будут тогда убийства, не будет щадить юношей, одних сажая на кол, а другим отсекая головы без милости, и будут попораны многие города». Некоторые исследователи видят здесь намек на опричнину, но набор «свирепостей» слишком традиционен и лишен конкретности, на что обратил внимание М. Н. Тихомиров.

После послания от патриархов государь впал в великую скорбь и продолжал колебаться, даже не сразу принял готовность митрополита и Собора взять грех на себя. Между тем из Крыма пришел посол Иван Колычев (реальное лицо), с ним старец афонского Ксиропотамского монастыря Гавриил, который привез «писание» от прота и монастырей Святой горы, первым среди них назван Ватопед. В «писании» выразалось

сожаление, что государь обратился к четырем патриархам, а не к Святой горе, где помнят постоянную помощь и милостыню русских правителей. Рассказано о соборе в Ватопеде с участием 12 тысяч монахов, о вопросе Гавриила, на который ответил прот, призывая монахов: «Скажите, скажите, господие, на пользу такому великому государю, чтобы неподвластно было его царство другим наступающим на него царям, чтобы был ему наследник, держатель царской хоругви по их благочестию». Ответ подсказан, но все же он выражен сложно, не сразу и к тому же не является прямым, лишен категоричности.

Проту отвечал Феодорит, эконоом монастыря Дохиара, рассказал, как он был в послушании у великого старца Симеона Декаполита и старец перед смертью поведал Феодориту предсказание, что будет «поиск» по поводу дела великого князя и некоторые «спротив вещати восстанут, потому что Писание и мирской чади не повелевает тако творити, а не только таким превеликим вседержавным государям». «И я, — продолжал Феодорит, — начал искать совета, учителя разуму моему, и с трудом нашел великого старца, а великий старец Варсонофий беседовал с ученым старцем великим Антонием о том, как Святая гора проживает» (это слово точнее перевести как «выживает»), терпя насилие «от нечестивых царей бусурманской веры».

Великие старцы в своем отношении к делу великого князя исходят, говоря современным языком, из соображений государственной пользы и необходимости, они панегирически воздают похвалы церковной политике православного царя и вместе с тем проявляют к нему снисходительность: «Бесерменский царь такое насилие творит Святой горе, всем обителям установил тягчайшую дань. И если бы великий государь не давал нам подмогу, и если бы не его к нам великое жалование, то мало было бы иноков во Святой горе, все были бы изгнаны». И заключительный аргумент: «Племена нечестивых плодовицы, а у нашего государя наследника нет, супружница его неплодна, и об этом государю великая скорбь, и хочет разлучиться первого брака и второму сочетаться. Повелевает ли тако ему творити или нет? И есть ли сочетание второму браку?»

На этом речь великого старца заканчивается. Ответ ясен, но автор присовокупляет иносказательную моральную сентенцию — (от имени Иоанна Златоуста) о «залоге душевном» и «залоге телесном», о двух типах или способах поведения. Первый «залог» — это свойство, способ поведения совершенных людей: если кто ударит тебя в ланиту, обрати ему и другую, и прочее; терпеть вред от всех — «святых дело есть и выше

естества». «Залог телесный» предписывает: как вам делают люди, так и вы делайте им. Автор добавляет и о двух других возможных типах поведения: а если кто и сам никому не вредит, и от других не получает вреда — это соответствует «естеству». А вот если всем вредить, это уже не по естеству, но зверское и бесовское.

Лишь великие афонские старцы нашли ответ, который долго искали и не могли найти другие. Существовали ли эти старцы в реальности? Представители «скептической школы», конечно, усомнятся в этом, приверженцы «реалистической типизации» ответят, что если их и не было, то они могли быть. Мы же будем надеяться на новые находки в архивах.

Достоверна ли информация «Выписи» об отношении Максима Грека к делу о разводе? Обратим внимание еще раз, что в отличие от Вассиана («не повелеваю») его позиция не обозначена безапелляционно, не сформулирована определенно, так же как — добавим — и ответ великих святогорских старцев. О причине осуждения Максима Грека «Выпись» говорит как о превентивной мере, а что он на самом деле думал и говорил — «Выпись» реконструировать не решается.

Если «следственное дело» первого суда обнаружило, что судили не дела и поступки, а мнения и разговоры, то «Выпись» идет еще дальше и по существу констатирует, что осудили будущее преступление, к тому же потенциальное. Разумеется, не исключено, что Максим Грек вел с Вассианом или другими лицами какие-то разговоры по поводу развода, об относящихся к нему канонических нормах, но эти разговоры могли быть неправильно поняты, истолкованы, пересказаны, переданы — и была выстроена потенциальная позиция. С аналогичными явлениями мы встретимся и на втором суде.

Кто был автором «Выписи», точнее, ее первоначального вида? Она имеет название, указывающее на ее святогорское происхождение: «Выпись из Святогорской грамоты, что прислана к великому князю Василию Ивановичу о сочетании второго брака и о разлучении первого брака чадородия ради. Творение Паисия, старца Серапонского монастыря» (искаженное название монастыря Ксиропотама). К вопросу о вероятности святогорского происхождения документа мы вернемся, говоря о втором суде.

Второй суд

Если первый суд вызывает вопрос «за что?», то второй — «зачем?». В самом деле, зачем было вторично судить уже находящегося в заточении узника, лишённого общения с людьми и причастия? Чтобы усугубить наказание? Но для этого нужны были весьма серьёзные новые обвинения. Прежние и новые «вины» Максима Грека в «Судных списках» изложены вперемешку, и исследователи потратили много усилий, чтобы их разделить и тем самым выяснить содержание и тяжесть новых обвинений. При всем многообразии трактовок ясного и определенного ответа не находилось. Введение в научный оборот нового источника, хотя и лаконичного, позволило приоткрыть завесу тайны второго суда.

В описи Посольского приказа 1626 года среди «грамот греческих» упомянута грамота, которая не сохранилась, но имеет следующее описание: «Грамота на харатье (то есть на пергамене) к великому князю Василю Ивановичу всея Руси прота Святые горы Анфима иеромонаха, писана лета 7039-го году, за рукою и за печатью прота Святые горы иеромонаха»^[312]. Содержание грамоты в описи не раскрыто, но совпадение ее даты — 1531 год (точнее, период с сентября 1530 года по август 1531 года) с датой второго суда над Максимом позволяет предполагать, что судьба святогорского инока занимала в ней какое-то место. И еще одно хронологическое совпадение — в августе 1530 года родился долгожданный наследник престола, и Святая гора не могла не направить своему покровителю великому князю поздравления по этому радостному поводу. Напомним, что в 1515 году соединились две просьбы Москвы к святогорским властям — о переводчике и молении о наследнике; теперь в грамоте святогорских властей уместно было заговорить о переводчике, подтвердив то, о чем сам Максим Грек писал князю Василию еще в 1522 году — на Святой горе его помнят и ждут. Судьба афонского ученого монаха с самого начала оказалась в сопряжении с жизнью великокняжеской семьи. И еще одно совпадение — имя прота, отправившего грамоту 1531 года, совпадает с именем игумена Ватопедского монастыря Анфимия, пославшего в Москву в 1516 году брата Максима. Может быть, к 1531 году он стал протом?

Если мы правильно реконструировали содержание грамоты, упомянутой в описи, то можно предполагать, что целью судебного Собора была выработка ответа на грамоту прота (в части, касающейся «брата

Максима»). Эта гипотеза снимает и разрешает многие недоумения и вопросы, которые выдвигали «Судные списки».

Как изложены в них причины и обстоятельства начала Собора?

Оказывается, еще до начала рассмотрения дела с участием обвиняемого происходило соборное совещание, о котором рассказано без имен участников. Оно предварительно установило новые вины («хулы») Максима Грека, что предопределило исход Собора и его ответ. По «совету» Собора великого князя Василия Ивановича и митрополита Даниила собрались «все соборне» и обнаружили («изообретоша») «ко многим прежним хулам новейшие хулы на Господа Бога, и на Пречистую Богородицу, и на церковные уставы и законы, и на святых чудотворцев, и на монастыри, и на прочая Максима инока грека святогорца. Когда он был в затворе и в темнице в Иосифове монастыре ради обращения, и покаяния, и исправления, и запрещено было ему учить, писать, или писания составлять и посылать к кому-либо, и принимать от кого-либо, он же покаяния и исправления не проявлял и говорил, что ни в чем не виновен, и мудрствовал запрещенное, и послания писал. И так, рассмотрев и рассудив не только его необратный нрав, но и новейшие прибылые (вновь обнаруженные. — Я. С.) хулы», за ним послали в Иосифов монастырь и поставили перед Собором^{313}. Этот Собор, в отличие от первого, проходил уже без участия великого князя, названы лишь митрополит Даниил, епископат, Священный Собор. Месяц, когда состоялся Собор, неизвестен, но некоторые его заседания проходили совместно с заседаниями, на которых перед судом предстал Вассиан Патрикеев. Суд над ним начался 11 мая 1531 года^{314}. Вероятно, близко этой дате и начало суда над Максимом, но, может быть, оно имело место несколько ранее названной даты. Вступление к соборным заседаниям показывает, что «вины» и «хулы» были установлены до начала судебного разбирательства, возникла своего рода презумпция виновности. Главным в перечне было, конечно, отсутствие покаяния и «исправления», потому что условием прощения, снятия обвинения было прежде всего покаяние. И это становилось главным аргументом в отрицательном ответе проту — в соединении с обвинениями в ереси.

Именно эти предварительные заседания (и, может быть, первое соборное заседание) имел в виду владыка Досифей, начиная допрос Максима и говоря о Соборах апреля — мая, под которыми подразумеваются именно события 1531 года, а не «удвоенные» Соборы 1525 года^{315}. Неточная расстановка знаков препинания, членение текста

породили историографическую путаницу. Допрос Досифея начинается с сообщения, что митрополит поручил ему «вспрашивать Максима» о двух группах «хул». Можно предложить следующее членение текста (исходя из дважды повторенного дополнения о «хулах»): «вспрашивать Максима о хулах прежних Соборов (что было взыскание и Соборы на Максима Грека и на Савву у великого князя в палате, та же потом Соборы многие были у митрополита в палате его, лета 7033-го), на того же Максима о тех же хулах и о иных, которые прибыли и обнаружилась месяца апреля и месяца мая, а сам митрополит ту то же был на Соборе со архиепископами, епископами и со всем Священным Собором». Бесспорно, речь во второй части фразы идет уже о тех Соборах апреля — мая, которые происходили лишь в митрополичьих палатах в 1531 году.

Почему суд исходил из презумпции виновности, почему ответ заранее предполагался отрицательным? С достоверностью ответить трудно. Может быть, отчасти был прав Берсень Беклемишев, когда говорил: «Ты здесь увидел наша добрая и лихая»^{316}. Но лишь отчасти. Обвинения, которые были ему предъявлены, касались весьма острых вопросов, однако их тяжесть значительно превосходила доказанность.

Обвинительная речь митрополита начинается с повторения обвинения 1525 года в изменнических сношениях с Турцией, причем оно обращено также к греку Савве, осужденному в 1525 году. Но чем обвинение располагало в реальности? Упомянуты грамоты: «И вы с Саввою... посылали грамоты к пашам турецкого [царя], поднимая его» на Василия III и его державу. Но при рассмотрении вопроса, на допросах и очных ставках «свидетели», сообщившие о «затвореных грамотах»^{317}, явно запутались. Сначала Арсений Сербии и келейник Афанасий Грек сообщили, что будто бы некий старец Федор, отправлявшийся в Царьград, говорил Арсению, что Савва (обвинявшийся вместе с Максимом) будто бы послал с какими-то купцами («гостями») к султану «затвореные грамоты». При этом содержание «грамот» Федор Арсению не сообщил («не смею говорить»). Но дальше келейник Афанасий рассказывает по-другому: грамоты писали уже вместе Максим и Савва, но не к султану, а «к паше кафинскому» (турецкому коменданту Кафы, нынешней Феодосии), и «послали ту грамоту с дьяконом Федором», «и я, — сообщает келейник, — у него ту грамоту видел». Но келейник не читал грамоту, ее содержание (компрометирующую часть содержания) он узнал от какого-то старца Окатея. Все это было столь запутано и маловероятно, что дальнейшее разбирательство прекратилось. Окатея разыскивать и

допрашивать не стали. Максим лишь заметил: «Душа, брате, твоя подимет». Он часто давал такой ответ.

Единственной реальностью, которая могла послужить поводом для обвинений в изменнических сношениях с Турцией, была имевшаяся у Максима Грека грамота — перевод послания турецкого султана Сулеймана I Кануни, называемого в Европе Великолепным, к венецианскому дожу Антонию Гримани от 28 января 1522 года. В ней сообщалось о завоевании

Турцией острова Родос, прежде принадлежавшего католическому ордену иоаннитов^[318]. А. И. Плигузов, опубликовавший грамоту, полагал, что «здесь находим основные подробности, которые в устной передаче могли вырасти в устрашающие подробности» показаний Максимова келейника Афанасия: султан, переписка с неизвестным «венецийским князем», войско, море, корабли. Мотивы совпадают, и их вполне достаточно для того, чтобы плести нити устных известий, «слухи и толки», «пересказ грамоты» и т. д. Перевод мог быть сделан самим Максимом Греком, как предполагал Б. М. Клосс, или какимто образом получен от турецкого посла Искандера Саки (Скиндера), как считает А. И. Плигузов. Как эта грамота соотносилась с тем, что Окатей, с одной стороны, и дьякон Федор — с другой, рассказывали то ли Арсению, то ли Афанасию, сказать, конечно, невозможно.

Другие связанные с этой темой обвинения тоже имели в своей основе лишь разговоры, показания свидетелей об услышанном и их вольные интерпретации. Обвинение утверждало: «Да вы же говорили, что великий князь воюет с Казанью, да будет ему неудача («сором»), потому что турецкий ему не смолчит». Но мы знаем подлинную позицию Максима Грека именно в вопросе о Казани из послания (может быть, неотправленного) Василию III, где он призывал великого князя к активной внешней политике в этом направлении. Кому-то из собеседников он мог говорить о том, что русский правитель встретит отпор от турецкого. Что же в этом уголовно наказуемого?

В обвинительной речи повторяется и обвинение 1525 года о том, что святогорец называл великого князя «гонителем и мучителем нечестивым». Но ответ Максима, повидимому, именно на это обвинение в следственном деле, как мы помним, зачеркнут, осталось лишь само обвинение Федора Жареного. Кстати, такая же особенность характерна и для «Судных списков»: обвинения изложены полно, подробно, в деталях и нюансах, а ответы Максима сведены к минимуму, в большинстве случаев к двум-трем строкам. Так, обвинительная речь митрополита, занимающая почти шесть страниц в источнике, в рукописном сборнике, заканчивается двумя

строчками ответа обвиняемого, который говорит, что «хулы» на Бога, Богородицу и православную веру «не говаривал, и не писывал, и не веливал писати». Что касается других лаконичных ответов обвиняемого, то мы располагаем таким убедительным способом их верификации, как собственные сочинения, которые будут написаны в 1530—1540-е годы специально с целью показать несправедливость выдвинутых против него обвинений по всем пунктам.

В обвинительной речи вспоминается и ситуация 1521 года во время «крымского смерча», когда великий князь покинул Москву (по Герберштейну, бежал и спрятался в стогу сена), и это снова увязано с турецкой темой. Якобы Максим говорил: «Князь великий Василий выдал землю крымскому царю, а сам, изробев, побежал. И коли он от крымского бежал, а от турского как не бежати?» Разговоры на столь острые темы всегда имеют ту особенность или опасность, что при их пересказе-передаче изменение мелкой детали, нюанса может придать им другой смысл, обернуться против говорящего. Максим Грек действительно мог говорить о той реальной опасности, которая таилась в военной мощи Турции, известной и России, и Европе. В другой части соборного разбирательства он объяснит, что говорил это «береженья для», чтобы князь великий «берегся» (остерегался), то есть вел осторожную и обдуманную политику^{319}.

Максим и Савва упрекаются в том, что они знали о намерении турецкого посла Искандера «поднимати» турецкого царя на державу великого князя, а Максим, зная это, не сообщил великому князю и его боярам. В конце обвинительной речи повторено уже применительно к одному Максиму: «Посылал грамоты к турецкому салтану и пашам его, поднимая его и призывая на разорение православной веры, и на святые церкви, и на христоролюбивого царя нашего, и на все православное христианство, и на всю землю Русскую». Но могло ли быть так, что святогорский монах-грек мог желать победы завоевателя и угнетателя своего народа, турецкого султана, над православным царем?

Тот факт, что на первое место в обвинительной речи митрополита Даниила выдвинута турецкая тема, объясняется ее актуальностью и для России, и для Афона. И если цель Собора состояла в том, чтобы обосновать отрицательный ответ на просьбу прота, то аргументы, дискредитирующие афонского брата, были — с точки зрения этой цели — подобраны очень удачно, так как для Святой горы православное Русское царство было своего рода гарантом в их отношениях с подчинившей их мусульманской державой. Это убедительно и выразительно засвидетельствовала «Выпись о

разводе Василия III», первоначальное ядро которой было, вероятно, святогорского происхождения.

Другой важный пункт обвинительной речи митрополита Даниила, повторяемый затем по ходу разбирательства, также призван доказать невозможность прощения, снятия осуждения: настойчивое и неоднократно подчеркивание упорства обвиняемого, сохранение еретических мнений, а главное — отсутствие «покаяния и исправления». Именно оно могло стать основанием для «прощения», и именно его отсутствие настойчиво акцентируется.

Третьим крупным пунктом обвинительной речи 1531 года была позиция Максима Грека в вопросе об автокефалии Русской церкви, осужденная еще в 1525 году, но вновь подвергшаяся обсуждению. Максим якобы говорил, что «здесь в Москве великому князю кличут многолетие и еретиков проклинаяют. А они сами себя проклинаяют, потому что чинят ни по Писанию, ни по Правилам: митрополит поставляется своими епископами на Москве, а не в Царегороде от патриарха». К этому обвинению епископ Досифей присовокупил суждения Максима: «...а все то из гордости, не приемлют патриаршего благословения, ставятя собою, своими епископами самочинно и бесчинно».

Это обвинение — одно из немногих — Максим Грек признал, но признал лишь частично, поскольку он разъяснил (во всяком случае, пытался разъяснить) свою подлинную, неискаженную позицию, которая — забежим на несколько десятилетий вперед — возобладает при учреждении патриаршества в России. Максим сообщил, что он действительно спрашивал («пытал»), почему русские митрополиты не ставятя у царегородского патриарха в соответствии с «прежним и старым обычаем». Оказывается, ему отвечали (не сообщается, кто именно), что константинопольский патриарх дал русским митрополитам «благословенную грамоту» «поставитя им вольно своими епископами на Руси». Значит, кто-то из русских иерархов понимал, что право на поставление должно быть получено от Константинополя. Максим пытался найти эту грамоту, но «до сих пор не видел ее». И тогда он сказал: «Если у них нет грамоты царьградского патриарха, значит, они от гордости не ставятя по прежнему и по старому уставу и обычаю».

Учреждение патриаршества в 90-е годы XVI века произошло по модели, аналогичной той, которая лаконично излагается Максимом Греком: он считал бы вопрос исчерпанным, если бы грамота, о котором ему говорили, нашлась. Уложенная грамота 1589 года сообщает, что патриаршество было учреждено «Собором нашего великого Российского и

Греческого царства» при участии константинопольского патриарха Иеремии II и греческого духовенства. Акт Константинопольского Собора 1593 года подтвердил деяние Московского Собора 1589 года.

Возможно, тем лицом, с которым в Москве Максим Грек обсуждал этот вопрос, был Герасим Замыцкий, архимандрит Симонова монастыря, где пребывал Вассиан Патрикеев: именно на «достоинствах» архимандрита Герасима и некоего Арсения Сербина построено это обвинение, которое Максим признал: «В том есмь виноват, говорил есмь те речи, что то все за гордость поставляются здесь митрополиты своими епископами на Москве, в том яз виноват».

Оба вопроса — о поставлении митрополитов и о «турецких» обвинениях — рассматривались в 1531 году вторично, но трудно определить, какая часть информации в «Судном списке» повторяет происходившее в 1525 году и какая является новой. А. И. Плигузов писал о «фрагментах 1525 года» в деле.

Признавая свою вину, Максим Грек не мог, конечно, предвидеть события конца века. Пока же он винится перед Собором, а ноги его испытывают облегчение, освобожденные от оков. Из Волоколамского монастыря его везли в оковах, на Соборе их сняли, а потом снова заковали. Он напомнит о них позже, в послании митрополиту Даниилу (уже после его «извержения»): трижды падал ниц перед Священным Собором, просил прощения за случайные «малые описи»; они были допущены, как он отвечал Священному Собору, «не по ереси, не по лукавству или дерзости — Бог свидетель — но случайно, или по забвению, или по скорби, смутившей тогда мою мысль, или по излишнему винопитию»^{320}. Этот ответ Максима Грека (как, вероятно, и многие другие) в «Судных списках» отсутствует, он опущен, поскольку основная тенденция и цель «Списков» — доказать, что обвиняемый не проявлял раскаяния, необходимого для его «прощения» и освобождения.

Еще одна группа обвинений касалась правки книг, в которых обнаружили «еретические строки», и позиции Максима Грека по поводу церковной и монастырской собственности, его отношения к русским чудотворцам. Они оказались в связи, поскольку в 1531 году к суду был привлечен также Вассиан, Кормчую которого переписывали те же писцы, которые сотрудничали с Максимом Греком. В ней проблема «села» занимала большое место. Собственное сочинение Вассиана, включенное в Кормчую, посвящено монашескому «обещанию» об «отвержении мира» и всего мирского.

Хотя обвинительная речь митрополита Даниила начиналась с

турецкого вопроса, но на последовавшем за ней допросе первой обсуждалась «еретическая» правка, в частности, в Житии Богородицы Симеона Метафраста, переведенном Максимом Греком. Более того, выясняется, что главным поводом для его вызова были не разнообразные «хулы», о совокупности которых говорил митрополит Даниил, а Житие Богородицы. Об этом митрополит прямо сказал Михаилу Медоварцеву на его допросе: «И ныне его из Иосифова монастыря привезли лета 7039-го на Москву и перед нами его на Соборе поставили о тех хульных строках, что написаны в Житии Пречистые». О них сообщалось в списке руки Вассиана Рушанина, который говорил, что обращал внимание и Максима, и Вассиана Патрикеева на «хульные строки»; но последний не подтвердил этого и отказался давать показания по этому поводу: «Мне до Максима дела нет никакого, и не говоривал есми с ним ничего, а Васьян Рушанин вольный человек, что хочет, то говорит и что хочет, то пишет. А яз ему и с Максимом и без Максима не говоривал ничего, и дела мне до них нет»^[321].

Из показаний привлеченного к суду каллиграфа Михаила Медоварцева видно, что Вассиан Патрикеев не просто был причастен к работе группы помощников Максима Грека, но фактически руководил ею, и Медоварцев боялся послушаться его. На вопрос о том, кто велел Медоварцеву «заглаживать» тексты, то есть заменять написанные первоначально новыми, он отвечал: «Велел мне Максима слушати, и писати, и заглаживати князь Васьян старец, так, как Максим велит. И яз, господине, по их велению так и чинил, а блюлся есми, господине, преслушати князя Васьяна старца, занеже был великой временной человек у великого князя ближний, и яз так и государя великого князя не блюлся, как его боялся и слушал». О страхе перед Вассианом («уморит меня») Медоварцев говорил и на другом допросе.

Что касается позиции Максима и Вассиана, то они сообщили такую важную деталь: поручение о правке книг Максиму и о работе над новой Кормчей Вассиану было дано митрополитом Варламом, Симеоном, владыкой Суздальским и Досифеем, владыкой Крутицким. Однако первых двух уже не было в живых, а Досифей на вопрос митрополита ответил категорично: «Яз, господине, с Варламом митрополитом и Семионом владыкою Суздальским в том совете не бывал, ни со князем Васьяном старцем, не приказывал есми того никому, ни Максиму, ни Васьяну, ныне то и слышу»^[322].

На этом, кажется, разбор обвинения завершился — во всяком случае, в «Судных списках» его продолжение отсутствует, — но к вопросу о правке

вернулись еще раз. Рассматривалась «запись», которую дали протопоп Афанасий, Иван Чушка и протодиакон Василий, которые затем говорили Максиму на очной ставке: «Ты здесь нашей земли Русской святых книг никаких не похвалишь, но паче укоряешь и отметаешь». Максим Грек снова уточняет свою позицию, которая в устных беседах была им выражена, может быть, более эмоционально, но имела в своей основе реальность; констатировалось действительное наличие описей, ошибок и т. д.: «То... вы на меня лжете, яз того не говаривал, а молвил есми, что книги здешние на Руси не прямы, иные книги переводчики перепортили, не умея их переводити, а иные писцы перепортили, их тоже надо переводить». Гораздо более категоричны были высказывания Вассиана; его свидетели передавали такие слова: «Правила писаны от диявола, а не от Святого Духа» — и упрекали его: «А правило зовеши кривило, а не правило»^{323}. Едва ли мы согласимся с тем, что некий Иван по прозвищу Чушка мог по достоинству оценить труды, выполненные по нормам и на уровне филологической практики Нового времени; он услышал лишь хулу и укор, а естественная реакция ученого-филолога и его искреннее желание выправить текст остались за пределами его восприятия. К тому же влияние оказывали и более эмоциональные высказывания и восклицания Вассиана, отражавшиеся и на восприятии суждений Максима, гораздо более взвешенных.

Группа обвинений, касающихся церковных и монастырских стяжаний, а также «хулы» на русских чудотворцев, имела в своей основе лишь устные показания старцев Федора Сербина и Арсения Сербина. Обобщенно обвинения звучали в обвинительной речи митрополита Даниила: «...церкви и монастыри укоряеши и хулиши, что они стяжания, и людей, и доходы, и села имеют... Да ты же, Максим, святых великих чудотворцев Петра и Алексея и Иону, митрополитов всея Руси, и святых преподобных чудотворцев Сергия, Варлаама и Кирилла, Пафнутия и Макария укоряеши и хулиши, а говоришь так: Ведь они держали города и волости, и села, и людей, и судили, и пошлины, оброки и дани брали, и многое богатство имели, а потому нельзя им быть чудотворцами».

Из этих обвинений Максим признал лишь одно, касающееся высказываний в адрес Пафнутия: «Про чудотворцев про Петра, и про Алексея, и про Сергия, и про Кирилла не говаривал ничего. А про Пафнутия есми молвил, того для, что он держал села, и на деньги росты брал, и людей и слуг держал, и судил, и кнутъем бил, так как же ему чудотворцем быти?»^{324} Вопрос, возникший в ходе судебного

разбирательства, относился к актуальной в то время теме канонизации святых, о нормах и обычаях, на основе которых происходило причтение к лику святых. Высказывания Максима и особенно Вассиана отличались резкостью, но сам факт появления сомнений соответствовал духу времени, имел аналогии в реальных событиях. Е. Е. Голубинский, исследуя канонизацию святых в Русской церкви, отметил, в частности, относящиеся к этому же времени (к 1539 и 1544 годам) два случая «отклонения высшею церковною властью ходатайств о причислении двоих умерших к лику святых, так как ходатайства найдены были церковною властью не подлежащими удовлетворению»^{325}.

Собор 1531 года не мог не осознавать, что показания по такому ответственному вопросу двух сербов (к тому же показания устные, в отличие от разного рода «записей» по другим «хулам») не могут быть основанием для принятия каких-либо решений, тем более что и Максим, и Вассиан отрицали свою вину. Тем не менее Собор 1531 года ее подтвердил.

В конце «Судных списков» решения двух Соборов изложены вперемешку. Сначала были прочтены «свидетельства» Собора 1525 года относительно главного обвинения (в ереси): «о сидении Христове одесную Отца». Затем было прочитано заключительное общее суждение Соборов на Максима, Вассиана и их «единомысленников» 1531 года относительно лишь одного пункта обвинения, подтверждалась правомерность причисления чудотворца Пафнутия к лику святых: «А Максим и Вассиан туто же на Соборе и со единомышленники своими. И после этого прочли свидетельство о чудотворце Пафнутии, что многие святые чудотворцы села имели у святых церквей и у монастырей, слуги и всякие люди работные и свободные, и судили, и управляли, бесчинных же и непокоривых и в темницы затворяли ради их исправления и спасения»^{326}.

Далее прочитано постановление 1525 года о «поставлении митрополитов на Москве» (уже известное нам) и об отправлении Максима и Саввы архимандрита в Иосифо-Волоколамский монастырь (в предшествующей части «Судного списка» никакой информации о наказании Саввы в 1525 году не было, она известна из других источников, но отправлен он был в Боровский Пафнутьев монастырь), вслед за ним идет перечисление монастырей и епископских дворов, куда были отправлены многие свидетели обвинения, которые оказались осужденными (без перечисления их вин); их надлежало держать «в крепости великой неисходно»: Савву архимандрита — в Левкеин монастырь, Вассиана Рогатую Вошь — в Рязань, к владыке Рязанскому Ионе, Михаила

Медоварцева — в Коломну, к владыке Вассиану, Исака Собаку — в Новгород в Юрьев монастырь. Келейник Афанасий Грек и Вассиан Рушанин оставлены в Москве, на митрополичьем дворе (тоже «в крепости великой неисходно»).

Постановляющая часть, как сказано, не обладает полнотой, ограничивается указанием мест заключения, не называя его причин, «вин» осужденного. Главную функцию выполняет самая последняя часть, относящаяся к одному Максиму Греку и включающая уже подробно охарактеризованные грамоты 24 мая 1525 года митрополита Даниила и великого князя.

Такое неожиданное завершение материалов 1531 года вполне логично и объяснимо с точки зрения основной цели и задачи суда: во-первых, подтвердить правомерность осуждения и заключения 1525 года; во-вторых, невозможность прощения, условием которого могло бы стать раскаяние обвиняемого (мы наблюдали умолчание о нем). Вина была, по логике «Судного списка», настолько очевидной и бесспорной, что даже не требовала нового соборного постановления; и Собор ограничился повторением решений Собора 1525 года.

Хотя о Максиме — главном обвиняемом — специально не сказано, куда он был направлен в 1531 году, но перед перечнем мест ссылки других лиц в 1531 году кратко изложена та часть грамоты митрополита 1525 года, где говорится о том, что он был послан в Иосифо-Волоколамский монастырь (несколько далее грамота приводится уже полностью). Поэтому можно полагать с достаточным основанием, что он был отправлен в этот же монастырь и снова был заключен в кандалы. «Выпись о втором браке» сообщает об отправлении узника в Тверь к епископу Акакию, но эта информация может отражать второй этап формирования «Выписи» и восходить к биографическим «Сказаниям». В настоящее время о «Выписи» можно сказать лишь то, что в основе ее исходного варианта находится информация о Соборе 1531 года. Какие-то записи о нем мог сделать тот святогорский монах, который привез в Москву грамоту прота и не располагал точными данными о Соборе 1525 года, о хронологии событий в целом.

Тенденция дальнейшей обработки «Выписи» — продемонстрировать благожелательно-снисходительное отношение святогорских иноков к озабоченности православного правителя, а в отношении Максима Грека — отделить его позицию от позиции Вассиана, гораздо более отчетливой и непримиримой, хотя о их осуждении сообщено слитно.

Глава шестая **ОСВОБОЖДЕНИЕ**

...Худоумный и нищий богомолец твоей богохранимой державы, аз принесу ей с надеждой мал поминок, словес тетрадки, из которых станет известно твоей державе, каков аз грешный был изначала богомолец и служебник благоверной державе Русской, и есмь, и буду до скончания моего.

Максим Грек. Послание Ивану Грозному

После суда: ответ обвинителям

Распространено мнение, что после суда 1531 года Максим Грек был отправлен в Тверь, в Отроч монастырь, где благодаря покровительству тверского епископа Акакия его положение улучшилось. Но источники не сообщают, что это произошло сразу, непосредственно после суда, а собственное сочинение узника, написанное в следующем после суда году, исходит из темницы, где он «затворен и скорбит»: «Сия словеса сотворил есть инок, в темнице затворен и скорбя, этими словами он себя утешал и утверждал в терпении, в 7040-е лето» (период с сентября 1531 года по август 1532 года)^{327}. Значит, в этом промежутке времени он еще испытывал тяготы заточения, тем не менее некоторая «ослаба» уже произошла, просьба прота удовлетворена частично: он получил возможность писать, что для ученого, конечно, значило очень много.

Как уже говорилось, Максим редко датировал свои сочинения, лишь в тех случаях, когда хотел отметить какой-либо рубеж своей жизни или крупное событие более широкого значения. Этим, видимо, объясняется и появление даты в лаконичном «Плаче». Вместе с тем это была и дата возобновления литературного творчества. В «Предисловии» к некоторым рукописным собраниям его сочинений, восходящим к прижизненным, имеется приписка о том, что он начал составлять «сию книгу» в начале 7040 года, то есть осенью 1531-го, еще находясь в заточении, испытывая «скорбь» и «тоску». С определенностью можно говорить о том, что в 1537 году он, бесспорно, находился в Твери, так как написал сочинение по поводу опустошительного тверского пожара 22 июля этого года, а также похвалу тверскому епископу по поводу «обновления церковного украшения»^{328}.

«Плач» построен как обращение автора к собственной душе; такой способ выражения будет характерен для многих сочинений этого периода («Беседы Души и Ума»). Он пишет: «Не скорби, не тужи, не тоскуй, о любезная моя Душа, о том, что страдаешь несправедливо от тех, кого ты питала духовной трапезой, толкованиями песнопений Давида, переведенными тобой с греческого на славный русский язык. А другие душеполезные книги либо переведены тобой, либо исправлены, если в них вкрались чуждые, ошибочные слова». И в «Плаче», и в других сочинениях он скорбит о неблагодарности тех, кому он служил, о несправедливости обвинений, пишет о том, как восстановить свое доброе имя. Эта мысль не

покинет его. Адвоката у него не было. Защита прота не помогла. Значит, защиту надо выстраивать самому.

Максим пишет «Исповедание православной веры», доказывая чистоту своей веры и отсутствие «еретического порока», он «извещает о Христе Иисусе всякого православного священника и князя, что во всем есть истинный православный инок»^{329}. Это ответ, обращенный к церковным и светским властям, судам и судьям, притом заявляемый публично: «Поскольку меня, невинного человека, не страшатся называть еретиком, а также врагом и изменником богохранимой Русской державы, то я счел необходимым и праведным отвечать о себе»; «Молю всякого благочестивого священника и князя выслушать ответ мой»; «ведомо да есть вам, боголюбивейшим епископам и пресветлым князьям и боярам»; «я творю этот мой ответ к благоверным православным судьям и князьям». Вместе с тем он обращается и ко всем православным: «Молю вас, православные, не слушайте такую несправедную клевету». Мы помним, что ранее он тоже обращался ко всем «православным христианам, россиянам, сербам и болгарам», но по другому поводу (перевод «Евангельских бесед», выполненный Селиваном).

Конфессиональная часть, изложение Символа веры, занимает начало «Исповедания», остальная часть является ответом на два главных обвинения — в ереси и государственной измене. На судах он был лишен возможности дать столь подробный, обстоятельный ответ. Поскольку главным поводом для обвинения в ереси были книжные исправления, то о них он пишет достаточно подробно. Вместе с тем он открыто заявляет (точнее, задает вопрос) о том, что, возможно, главной причиной обвинения в ереси являются его обличения таких сторон социальной практики русских монастырей, как ростовщичество («лихоимство», «росты»), взимание «чужих имений и трудов». «Не из-за этого ли я тяжек являюсь вам и наричуся еретик?» Но он и в этом вопросе осознает свою правоту, поскольку его обличения-советы вполне соответствуют учению Евангелий и всего Священного Писания.

Максим Грек призывает своих бывших судей: «рассудите прю мою» — и просит, если он виновен в государственной измене, представить доказательства. Вместе с тем он заявляет, что подсуден только суду Вселенского патриарха, и ссылается на Правило I Вселенского Собора, запрещающего святителям судить вне пределов своей области. Однако в последующих посланиях мы такого заявления уже не встречаем.

Возможность написать «Исповедание» появилось у автора лишь после

смерти великой княгини Елены Глинской в апреле 1538 года^{330}, что косвенным образом свидетельствует о ее недоброжелательном отношении к осужденному и подтверждает версию «Выписи» о причастности Максима к делу о разводе. О враждебности Елены говорит и иносказательный намек в послании П. И. Шуйскому (1542 год), представителю боярской группировки, причастной к низложению митрополита Даниила в 1539 году, которое также не могло не повлиять благоприятно на положение Максима. Шуйский посетил его, зная о роли митрополита в его осуждении. В этом послании Максим Грек представляет случившееся с ним как аналогию истории библейского Иосифа (хотя он и пишет, что не решается уподобить себя «оному праведному»), Иосиф сначала был продан в рабство своими братьями, а потом, по клевете злой блудницы, был заключен в темницу. Имена здесь не названы, но «византийский» намек легко мог быть прочитан. Визиту Шуйского Максим Грек склонен придавать то же значение, которое имел в судьбе Иосифа некий «славный муж». Когда сбылся разгаданный ранее Иосифом сон этого «мужа», он, получив «первый у царя сан и честь его», рассказал об Иосифе фараону, который возвысил Иосифа (книга Бытия, гл. 30–39)^{331}.

Максим Грек надеялся на помощь П. И. Шуйского в возвращении причастия, поскольку Шуйские были связаны с новгородским архиепископом Макарием, с 1542 года митрополитом. Однако изменение политической ситуации, падение Шуйских расстроило эти намерения, и следующий этап связан с именем митрополита Макария.

Время его предшественника, митрополита Иоасафа (1539–1542), было периодом существенной «ослабы» для Максима Грека. Первая, напомним, состояла в разрешении писать после 1531 года, вторая — в переводе в Тверь под покровительство епископа Акакия (между 1532–1537 годами), еще большее послабление наступило при митрополите Иоасафе, после 1538–1539 годов. Об этом сообщает одно из достаточно авторитетных «Сказаний» о нем, составленное в конце XVI века (в ряде собраний его сочинений этого времени оно помещается в начальной части как биография автора): «...ослабу улучи во граде Твери от тверского епископа Акакия, по благословию Иоасафа митрополита»^{332}.

В этот же период Максим Грек приступает к главному делу второго периода его жизни в России — к составлению собрания своих сочинений, как тех, которые были написаны ранее, так и новых, необходимость которых возникла в связи с новыми обстоятельствами его жизни и новой общей ситуацией периода 1530—1540-х годов. Сначала замысел этого

собрания концентрировался вокруг задачи оправдания в связи с несправедливыми обвинениями, но очень скоро вышел за рамки этих задач, расширился и приобрел широкие масштабы.

Ему помог итальянский опыт. Покидая Венецию и отправляясь на Афон, он не мог предполагать, что ему пригодится та часть его опыта, его наблюдений, которая относится к ситуации, казалось бы, для него невыносимой — к типу поведения в условиях обвинения в ереси. Ему были известны два таких прецедента, связанные с личностями Пико делла Мирандола и Савонаролы.

Еще до приезда Максима Грека во Флоренцию, в марте 1487 года, назначенная папой Иннокентием VIII комиссия признала еретическими 13 тезисов Пико по вопросам христианской теологии. В их защиту Пико написал «Апологию». 25-летнего Пико ждал инквизиционный процесс. Он пытался уехать в Париж, по дороге был арестован, и его спасла лишь защита Лоренцо Великолепного^{333}. Конечно, пример не слишком подходящий для подражания. Но Максим Грек знал и другую «Апологию», которую написал и издал в 1497 году Савонарола, после того как была подписана булла об отлучении его от Церкви. «Торжество креста», последнее произведение Савонаролы, открывалось «Исповеданием веры», за которым следовали сочинения, в которых обличались различные ереси, отступления от христианства, рассматривались другие религии; он опровергал иудейское и магометанское учения, астрологию и идолопоклонство, «религии, переданные философами». Они должны были, по замыслу автора, доказать «чистоту и правильность» его веры.

Аналогичный по структуре и близкий по составу и многим темам труд был задуман и Максимом Греком. Б. И. Дунаев еще в 1916 году обратил внимание на общность тем в «Торжестве креста» Савонаролы и в ряде сочинений Максима Грека и предположил, что «такое совпадение едва ли случайно»^{334}. Но даты создания соответствующих сочинений Максима Грека были неизвестны, как и конкретные поводы их написания.

В ходе исследования рукописной традиции и классификации многочисленных рукописей XVI-XVII веков, целиком состоящих из сочинений Максима Грека, но различных по составу и структуре, были выявлены собрания его сочинений, не только сформированные непосредственно им самим, по собственному выбору; они были представлены рукописями с его собственноручной авторской правкой. В начальной части многих собраний находится устойчивый комплекс сочинений (первые 12 глав), открывающийся «Исповеданием веры» и

завершающийся «Словами отвещательными об исправлении книг русских». Между ними находятся тексты, о сходстве тематики которых с «Торжеством креста» писал Б. И. Дунаев. Сходство обнаруживается в следующих темах: «Слово о Рождестве... Иисуса Христа, в нем же и против иудеев» (глава пятая), «Слово обличительное на еллинскую прелесть» (глава шестая), «Слово обличительное против агарянской прелести» (магометанства) (главы восьмая и девятая). Имеются и другие полемические сочинения («против трех главных латинских ересей», против апокрифического «писания Афродитиана»)^[335].

Показательно, что самые большие по объему сочинения в составе этого комплекса посвящены тем вопросам, которые примыкают к обвинениям на судах. Это исправление книг, которому посвящены две главы, и критика магометанства, тоже занимающая две главы. Две последние вызваны, конечно, обвинениями по поводу якобы имевшихся у подсудимых намерений поднять на Русь мусульманского правителя и даже уверенности в его победе, но они приобретают и самостоятельное догматико-полемическое значение. Вместо случайных, вне контекста показаний «свидетелей», обрывков услышанных фраз и их услужливых интерпретаций, не понятых или искаженных высказываний автор предлагает более широкий подход, доказывая принципиальную, даже, если позволительно такое выражение, концептуальную невозможность для него того типа поведения, тех намерений, которые вменялись ему в вину. Обвинения в измене, как и в еретическом характере исправления книг, казались ему, надо полагать, самыми несправедливыми, может быть, даже оскорбительными, и лишь монашеское смирение помогало выдерживать рассудительный тон и сохранять свойственный ему стиль.

«Слова отвещательные» написаны ученым-филологом, находившимся на самой вершине образованности того времени, и то, что обвинение в ереси строилось именно на этом пункте, в этом направлении, вызывало, надо полагать, самую глубокую скорбь и тоску, о которых он поведал в «Плаче», написанном сразу, как только его рука вновь обрела перо. Когда был составлен комплекс из двенадцати глав, ядро будущих собраний? Хотя «Исповедание» (в том варианте, в котором оно включено в собрания) написано после апреля 1538 года, но это не значит, что следующие за ним сочинения писались после него; они могли готовиться и заранее. Такое продуманное, логически аргументированное сочинение, как «Исповедание», тоже требовало времени для подготовки. Пометы на некоторых рукописях сообщают, что автор начал «составлять сию книгу»

уже осенью 1531 года^{336}. Ее заключительные главы, «Слова отвещательные», были написаны в 1540 году, но затем неоднократно направлялись разным лицам, и указанное в них число лет, в течение которых автор терпит «лютые невзгоды», могло изменяться (от 15 до 20)^{337}. Целиком комплекс из двенадцати глав был завершен в конце 1530-х годов или на рубеже 1530—1540-х годов в период, когда Русскую церковь возглавлял митрополит Иоасаф^{338}. Постепенно к нему присоединялись новые сочинения.

Царское венчание и освобождение

То же «Сказание», которое сообщает об «ослабе», полученной Максимом Греком от тверского епископа Акакия по благословению митрополита Иоасафа, продолжает: «А потом благословением митрополита Макария — и к церкви хождение и животворящих тайн Христовых причащение». Но этому предшествовали большие усилия, предпринятые самим Максимом Греком, а также ходатайство за него патриархов — на православном Востоке его знали и помнили.

К митрополиту Макарию он обращался в 1542 году, указывая те же 17 лет лишения причастия, что и в послании П. И. Шуйскому^{339}. В другом послании митрополиту (условно назовем его вторым) Максим Грек цитирует его слова, сказанные в ответ на просьбу об освобождении: «Узы твои целуем, как одного из святых, а пособить тебе не можем»^{340}. Послание митрополита в полном объеме неизвестно, но уже эта сохраненная в ответе Максима фраза весьма многозначительна и показательна. Из ответа становится очевидным, что митрополит надеется на возможность положительного решения дела. Почему же тем не менее он отвечает, что не может (или пока не может) помочь тому, кого удостоил знака святости?

В соответствии с каноническими правилами, право «вязати и решати» грехи принадлежит тому, кто наложил наказание. В данном случае разрешение, отпущение грехов мог совершить лишь бывший митрополит Даниил. Поэтому, получив ответ Макария, Максим Грек обращается с примирительным посланием к Даниилу, «уже изверженному»^{341}. В нем он, как уже говорилось, выражает сожаление и раскаяние по поводу ошибок, «описей», допущенных случайно при переводе книг, сообщает о своем публичном покаянии перед Собором, то есть в письменном тексте выполняет то, что было необходимо для его прощения и снятия отлучения.

Одновременно с посланием митрополита Макария Максим Грек получил послание его протосинкела (чиновник, должностное лицо) Алексея, который просил разъяснений по поводу слухов, ходивших о нем в Москве^{342}. Вопрос Алексея был вопросом самого Макария, вызвавшим «недоумение и страх»: «Лучше мне оглохнуть и смириться и молчать». Тем не менее он отвечает. Во-первых, в Москве говорили и советовали разрешить Максиму Греку причащаться тайно или «с притворным недугом», однако он отвергает такую возможность: «Аз тайно и с ложью

причащаются божественных тайн несмы учен». Вовторых, говорили, что он якобы требует нового Собора, который может признать его невиновность и дать разрешение приступить к причастию. Он ссылается на свое «Исповедание веры» и полагает его достаточным без нового разбирательства: «Милость просил и ныне прошу, а не суд и не рассужение соборное». Максим снова говорит Макарию о несправедливости и необоснованности отлучения, сожалеет, что он не может вернуться на Святую гору и лишен своих греческих книг.

Послание митрополита, в котором он называл Максима святым, но не мог помочь ему, доставил некий Андрей Семенов, слуга митрополичьего чиновника (протосинкела) Алексея. Семенов передал осужденному «денежное благословение», которым Макарий сопровождал свое послание, а главное — что-то «сказывал пространно». Повидимому, обсуждались возможности «разрешения», снятия отлучения. В грамоте Алексея содержался также «приказ» Максиму прислать свои сочинения. «Хвалиши зело худые мои списания и повелеваешь мне послать их тебе», — отвечал Максим. Он отправил митрополиту десять тетрадей своих сочинений и одну дополнительную «тетрадку» для передачи «самому великому властелю» Ивану Грозному.

Десять тетрадей сочинений Максима Грека, отправленные митрополиту Макарию, были близки по составу комплексу из двенадцати сочинений, составленному с целью оправдания. В послании митрополиту содержание «десяти тетрадок» охарактеризовано в самой общей форме (догматическое учение и «слова душеполезные»), а также названо сочинение против магометан («на Моамефа»). В послании митрополичьему чиновнику Алексею, написанном одновременно с посланием Макарию, дана более развернутая характеристика: «А я, отче, и тетрадку ту приготовил, по твоей грамоте и по твоему приказу, да еще и 10 других тетрадок посылаю к государю нашему митрополиту и к тебе, вещи, по моему суду (то есть суждению. — Н. С.), не худы: учение о нравах, и вооружение сильно на латинские ереси, и злочестивое упрямство еврейское, и на еллинскую прелесть, и на звездочет... а тетрадка, содержащая 27 глав, написана мною мудро добре к самому великому властелю» (это, как установил В. Ф. Ржига, «Главы поучительные начальствующим праверно», содержащие именно 27 глав)^[343].

«Учение о нравах» — понятие достаточно широкое («практическая мораль»), которое может объединять сочинения, излагающие нравственные нормативы для разных групп общества. Еще более обширный перечень

содержит «Ответ вкратце к святому Собору о том, в чем оклеветан»^{344}. Вероятно, возможность нового Собора Максим Грек не исключал и подготовил «Ответ», но он не потребовался, остался в авторском архиве и известен в единственном экземпляре («списке»), не входя ни в одно из собраний сочинений. Максим дает еще более широкий перечень своих сочинений, который может доказать его невиновность, отсутствие у него «еретического порока». Это — тот ответ, который не был выслушан на Соборах 1525 и 1531 годов с их «свидетелями». После догматико-полемиических сочинений он называет сочинения «о добродетели и злобе, правде же и на неправду, о целомудрии же и на нечистоту, о покаянии же и иноческом житии, о нестяжании же и многоимении и на различно, изложение бывшего тверского пожара...». «Словес тетрадки» он посылал также и к Ивану Грозному, и его словами мы открывали эту главу^{345}.

Комплекс посланий с упоминанием «тетрадок» и других сочинений показывает, что наступил новый этап, перелом в деле об осуждении Максима Грека. Глава Церкви заинтересовался подлинными сочинениями Максима Грека, его подлинными взглядами. Еще будучи новгородским архиепископом, он знал и сочинения, и переводы Максима Грека и включил их в Великие Минеи Четьи — грандиозный свод «всех книг четьих, чтомых на Руси» (в основном житий святых, но также и других оригинальных и переводных памятников), составлявших годовой круг чтения на каждый день^{346}. Последний из двенадцати месячных томов, августовский (год тогда начинался с сентября), имел дополнительную часть, в которой нашлось место для двух сочинений тверского узника (второе послание Ф. И. Карпову против латинян и первое против предсказательной астрологии), а также комплекса переведенных Максимом Греком полемиических сочинений патриарха Фотия, связанных с историей отношений между западной и восточной Церквями в IX веке^{347}.

Актуальность полемиических сочинений Максима Грека, потребность в его переводах были столь велики, что их включили в эту грандиозную энциклопедию, несмотря на то, что их автор был обвинен в ереси и находился в заточении в Твери. Архиепископ Макарий, включая сочинения Максима в Минеи, вероятно, понимал надуманность обвинений в его адрес. Рассказать об образованности Максима Макарию мог Димитрий Герасимов, переводивший в 1530-е годы в Новгороде Толковую Псалтырь Брунона Вюрцбургского, также включенную в Минеи Четьи. Для столь образованного иерарха, как будущий митрополит, были очевидны и высокая образованность Максима Грека, и его филологический опыт, и

знание византийской литературы. Можно даже высказать предположение, что он, еще будучи архиепископом, способствовал облегчению его участи и даже, может быть, переводу в Тверь.

Готовя сочинение для передачи «великому властелю», Максим мог руководствоваться программой, изложенной и предложенной митрополитом, но мог основываться на собственном знании византийских «княжеских зеркал». «Главы поучительные начальствующим правоверно», написанные для Ивана IV, — сочинение того же жанра, что «Изложение совещательных глав» диакона Агапита к царю Юстиниану, хотя их разделяет тысяча лет. «Симфония священства и царства» сохраняла свое значение; Максим Грек не был священником, он представлял монашество, но факт передачи «Глав» через митрополита придавал им в какой-то мере официальный характер.

Ранее включение перевода «Глав» Агапита в Кормчую Вассиана, вероятно, не имело особого эффекта, так как Вассиану было отказано в праве самостоятельно изменять состав Кормчей: «Ни ты апостол, ни ты святитель, ни ты священник»^{348}. Максим, однако, понимал значение поучений, включенных в «рекомендательный список» в ее составе, и советовал Ивану IV чаще обращаться к упомянутому в нем посланию патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому^{349}.

«Главы» Максима уступают «Главам» Агапита в широте охвата темы и задачи. Они больше соответствуют конкретным задачам момента. По словам В. Ф. Ржиги, из всех попыток нравственного воздействия на молодого царя «Главы» Максима выделяются решительно. Нигде вопрос о власти не ставился на такую идейную высоту и не получал такого освещения... Именно здесь, в «Главах» Максима, полагались идейные основы для первых лет царствования Грозного^{350}. Не случайно начальные «Главы» предлагают борьбу со страстями, может быть, имея в виду те черты характера молодого царя, которые как-то удавалось сдерживать Макарию, но которые расцвели в период опричнины после смерти митрополита.

Просьба Макария к Максиму прислать свои сочинения, присоединение к ним «Глав», предназначенных для царя, свидетельствует о намерении главы Церкви изменить судьбу Максима Грека, облегчить его положение. Когда возникло это намерение? «Главы» Максима, как и послания Макарию и Алексею, с которыми они связаны, традиционно датировались (вслед за В. Ф. Ржигой) «около 1548 года», то есть временем уже после царского венчания в январе 1547 года^{351}. Однако весьма приемлема и

возможность отнести их ко времени, предшествующему царскому венчанию и царской свадьбе. Такая версия обусловлена грамотами восточных патриархов с просьбой о прощении Максима Грека.

В грамоте от 4 апреля 1545 года александрийский патриарх Иоаким направил Ивану IV грамоту с пожеланием побед над врагами и с просьбой освободить Максима, пришедшего от Святой горы Афонской, «дать ему волю и свободу итти, куда захочет, а прежде всего к месту его пострижения. Иоаким называет узника «учителем православной веры». «Царствие твое, царь, — пишет он адресату, — по действию диавола и по козням злых людей опалился на него и вверг в темницу и дал нерешимые оковы, и не может никуда ходить и учить, а такой дар Бог дал ему. Мы слышали о нем и письменные свидетельства получили от многих находящихся здесь великих людей и от Святой Горы Афонской, что этот человек по имени Максим несправедно связан и пойман властью царства твоего»^{352}. В июне следующего года константинопольский патриарх Дионисий II, сообщая Ивану Васильевичу о своем поставлении в патриархи, просит освободить Максима Грека, обращаясь к царю не только от своего имени, но и от лица иерусалимского патриарха Германа и всего Собора^{353}.

Едва ли возможно допустить, что такие грамоты могли остаться без ответа. В Москве признавали авторитет патриархов восточных Церквей, что проявилось, например, в утверждении царского титула в 1556–1561 годах. В январе 1557 года Иван IV направил грамоту константинопольскому патриарху Иоасафу II с просьбой о присылке грамоты с соборным благословением царского венчания, совершенного митрополитом Макарием в 1547 году^{354}. Уложенная соборная грамота константинопольского патриарха Иоасафа II (ноябрь — декабрь 1560 года) утверждала царский титул Ивана Грозного^{355}. Более раннее общение с главами восточных Церквей, грамоты 1545–1546 годов имели своим результатом практические действия митрополита по освобождению Максима Грека.

Мы едва ли ошибемся, если предположим, что приход к нему Андрея Семенова с митрополичьим посланием и денежным благословением последовал за этими грамотами, может быть, даже за первой из них. Какое облегчение они принесли его истрадававшейся душе! Митрополит готов был целовать оковы тверского узника, признавал его святым! Огорчало, конечно, то, что Макарий не мог помочь ему сразу, но появилась надежда. Максим быстро подготовил комплексы своих сочинений, выделив

«тетрадку», специально обращенную к «великому властелю», вскоре написал и другие сочинения для правителя. «Главы поучительные» он написал либо по заказу — просьбе митрополита, либо по собственной инициативе.

Именно 1545–1546 годы стали тем временем, когда получил конкретное практическое применение оправдательный комплекс, созданный на рубеже 1530—1540-х годов и постепенно оброставший новыми текстами. Его освобождение могло быть приурочено к венчанию Ивана Васильевича на царство (16 января 1547 года) или к царской свадьбе (3 февраля 1547 года). К 1547 году ведет и указание уже неоднократно цитировавшегося «Сказания» о двадцати двух годах его заточения.

Получив свободу, Максим Грек пишет новое послание царю, в котором уже не говорит ни о темничном заточении, ни об отлучении. Единственная его просьба — возвращение к Святой горе. Послание примыкает к «Главам поучительным» не только по содержанию и предназначению, но и по месту, занимаемому в ранних рукописных собраниях его сочинений. Оно включается в эти собрания с разными названиями («Слово к начальствующему на земле» или «в Руси») в качестве главы 24-й, а глава 25-я — «Главы поучительные»^{356}. В другой рукописной традиции оно имеет более пространное название в торжественном стиле.

Задачи царской власти охарактеризованы здесь гораздо шире, чем в «Главах», советы имеют государственный характер. Он пишет о божественном происхождении царской власти (чего не было в «Главах»). «Самим Вышним» вверен тебе «скипетр царства преславного», — обращается он к царю. Новый элемент появляется и в традиционном предписании «симфонии». Царь должен почитать духовную иерархию, внимать советам митрополита и епископов (Максим сохраняет верность своей излюбленной мысли о «мудрых советниках»). Но он расширяет круг сил, которые являются залогом могущества державы, ее опорой. Царь должен с уважением относиться к боярству и воинству, щедро награждать их за службу: «Почитай и береги и обильно даруй пресветлых князей, бояр, преславных воевод и доблестных воинов; их обогащая, ты укрепляешь и ограждаешь твою державу».

В. Ф. Ржига характеризовал его позицию как «точку зрения координации политических сил, причем состав их он не ограничивает духовенством и боярством, но вводит сюда молодую силу, только что начинающую заявлять о себе — воинство (то есть духовенство, военно-служилых людей)»^{357}. Эту мысль развила Н. А. Казакова, полагая, что

Максим Грек рисует контуры сословной монархии: «Мысль об обязанностях царя заботиться о трех феодальных сословиях — духовенство, боярство и воинство — соответствовала, на наш взгляд, социальному содержанию сословной монархии, когда дворянство не превратилось еще в главную опору власти монарха... Совещательному началу, присущему сословной монархии, отвечал и настоятельный призыв к царю выслушивать мудрые советы. Политические идеи Максима Грека, несмотря на присущее морализирование, обосновывали тенденцию развития России по пути сословной монархии»^{358}. Эта интересная мысль требует дальнейшего исследования. Можно добавить, что это было время начала деятельности Земских соборов, которые ведут свое происхождение от Соборов церковных, на что обращал внимание Л. В. Черепнин^{359}.

Активность Максима Грека в его советах «начальствующему в Руси» позволяет признать достоверной информацию «Сказаний» о роли царя в его освобождении. В уже цитированном «Сказании» после информации об «ослабе» узнику при митрополите Иоасафе и о благословении митрополита Макария («к церкви хождение и пречистых и животворящих тайн Христовых причащение») следует рассказ о написании им серии сочинений, контуры которой близки к комплексу из двенадцати глав. Хотя последовательность событий была иной, но составитель знал о связи между освобождением и созданием комплекса «оправдательных» сочинений. После того как автор сообщил о снятии церковного наказания митрополитом Макарием, он пишет о роли царя в освобождении из заточения (функция государственной власти): «Милостивым царем... великим князем Иваном изведен был из Твери, и жити ему повеле в Троице-Сергиевом монастыре».

Другое «Сказание» (в составе Миней Четых Иоанна Милютина) сообщает, что еще до перевода в Троицу Максим жил в Москве (царь «повелел взять его к себе на Москву»), что, повидимому, справедливо^{360}. Но составитель ошибается, говоря, что это произошло «по молебному слову» игумена Артемия: он стал игуменом гораздо позже, в 1551 году. Достоверно, вероятно, то, что по просьбе Артемия Максим Грек был переведен в Троицу уже из Москвы (а не из Твери). Но обстоятельства жизни самого Артемия составителю Жития были известны плохо: он пишет, что Артемий скончался ранее Максима, однако на самом деле он бежал в Литву и там еще долго продолжал свою деятельность. Это «Сказание» сообщает также некоторые детали пребывания Максима в Твери, неизвестные по другим источникам. Оказывается, «премудрый

Максим Грек был у тверского владыки в великой чести, и ему было дозволено сидеть на трапезе вместе со святителем и «ясти с единого блюда». Однако «Слово о тверском пожаре» оказалось неудобным тверскому владыке — там было высказано слишком много обличений.

Как видим, составители ранних биографий Максима Грека не располагали большим фактическим материалом о последних годах его жизни, допускали неточности, путали последовательность событий. Они писали на базе двух групп источников — его сочинений и устной традиции; документальный материал использован минимально. Но они ценны и тем небольшим фактическим материалом, который сохранили (например, о двадцати двух годах заточения), а также показателем того изменения в отношении к личности Максима Грека, которое происходило в эпоху подготовки к учреждению патриаршества.

Из других событий жизни Максима Грека последнего периода можно сказать о Соборе 1548–1549 годов, судившем Исака Собаку, бывшего сотрудника Максима. Он был обвинен в том, что, будучи отлучен от Церкви, дерзнул получить поставление в архимандриты Чудова монастыря. Вновь подвергались обсуждению детали и подробности работы Соборов 1525 и 1531 годов^{361}. «Судные списки» этих двух Соборов, о которых шла речь в предыдущих главах, дошли до нас в соединении с аналогичной информацией о Соборе 1548 года и могли подвергнуться редактированию в связи с новым обсуждением. Можно также рассказать о том, как Иван IV предлагал Максиму выступить против ереси Матвея Башкина («ко мне писание пришли на нынешнее злодейство»). Царь слышал, что его адресат опасается быть причисленным к еретикам («а чаешь того, что мы тебя сочетаем с Матфеем»), но заверяет: «Не буди того, чтобы верного с неверными сочиняти... ты сомнение отложи»^{362}. Однако в материалах этого Собора имя Максима Грека отсутствует.

Как видим, святогорский ученый инок был лишен и воли, и покоя, да и свобода его была неполной, вернуться к Святой горе он не смог. Его одолевали разнообразные болезни. Датой его кончины «Сказания» называют 7064 год, то есть период с 1 сентября 1555 года по 31 августа 1556 года. Месяц и день — 21 декабря — указаны в Житии XVIII века, но источник сообщения неизвестен. В этом же Житии назван и день памяти — 21 января, совпадающий с днем памяти преподобного Максима Исповедника^{363}.

Прижизненные собрания сочинений

Особенность личности и биографии Максима Грека в том, что события его жизни оказывались сопряженными с ключевыми явлениями русской истории, с основными направлениями внутренней и внешней политики России, русской религиозной мысли и культуры. Его возврат к творчеству, возобновление литературных трудов происходит в эпоху Соборов по канонизации русских святых, Стоглавого Собора, царского венчания московского великого князя в 1547 году. В этот период («начало царства») идеал симфонии священства и царства был близок к воплощению в практике церковно-государственных отношений в большей степени, чем в какой-либо другой период истории Русской церкви и Российского государства. Максим Грек внес большой вклад в обеспечение жизненности этого идеала. Он провозгласил этот идеал уже в послании Василию III в 1522 году, а в правление Ивана IV им были проникнуты многие сочинения святогорского ученого-богослова.

В первый период его творчества в России вкладом в дело духовного просвещения и в духовную литературу были прежде всего обширные переводы, а во второй период — не только новые собственные сочинения, но и собрания сочинений, составленные им самим и правленные собственноручно. Максим Грек — один из первых в истории русской литературы писателей, который сам составлял собрания своих избранных сочинений, сам выбирал и правил их.

Обвинения, предъявленные ему, при всей их неправдоподобности, касались разных проблем — и государственных, и церковных, и культурных, причем таких, у которых было будущее. «Исправление книг» станет одной из важнейших культурных (и не только культурных) проблем XVII века. Вопросы языка и перевода сохранятся еще в XIX веке («Шишков, прости, не знаю, как перевести»). Стоит ли говорить о значении в следующие века турецкого (восточного) вопроса или вопроса о церковных имуществвах? Поэтому сочинения нашего героя, задуманные первоначально с целью оправдания, доказательства несправедливости обвинений, приобретали более широкое значение. Они не только отражали мировоззрение автора, но также давали довольно полную картину жизни того времени, многих ее сторон. Они были яркими памятниками русской религиозной мысли той эпохи, говорили о реальных преходящих явлениях окружающей жизни и вечных истинах.

В ходе исследования обширного рукописного наследия Максима Грека, классификации рукописей, целиком состоящих из его трудов с самым пестрым составом, удалось выделить центральное ядро, к которому восходят остальные. Оказалось, что Максим Грек составил два обширных комплекса своих сочинений, каждый из которых представлен рукописями в несколько сотен листов. Они могут быть определены современным термином «избранные сочинения» или «собрание сочинений». Определение почерка Максима Грека, установление его автографов имело большое значение для изучения его творчества.

При изучении сочинений Максима Грека имеется счастливая возможность понять его тексты, исходя из той иерархии тем, решений и предпочтений, из той классификации, которая предложена им самим. Составленные им собрания своих сочинений — не просто формальное, механическое соединение различных сочинений, но единство, обнаруживающее внутренний замысел и цели, внутреннюю логику в подборе текстов, последовательности их расположения. Составные части этой продуманной структуры, особенно в ее первой, центральной и большей по объему части, находятся в зависимости и связи между собой, поэтому о ней можно говорить как о «Сумме». При этом он не просто объединял написанные ранее тексты, но часто писал заново, в соответствии со своим новым замыслом.

Максим Грек составил два «Собрания избранных сочинений» — в 47 главах (с дополнительными статьями) и в 73 главах (куда вошли все 47 глав предыдущего и новые тексты). Первое собрание получило название Иоасафовского по имени владельца основной рукописи собрания — митрополита Иоасафа (имеется его владельческая помета). Это рукопись из собрания Московской духовной академии (РГБ. Ф. 173, I, МДА 42) — уникальное явление в истории письменности и религиозной мысли русского Средневековья. Комплексы, объединявшие различные произведения церковных писателей и представленные прижизненными списками, известны (сборники с «Преданием» и «Уставом» Нила Сорского, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, «Соборник» («Главник») митрополита Даниила), но они не могут сравниться с Иоасафовским сводом Максима Грека по полноте и разнообразию тем, по характеру их разработки. В известной степени с «Суммой» Максима Грека можно сравнить «Истины показание» Зиновия Отенского, но это уже памятник более позднего времени (сам Зиновий считал себя учеником Максима Грека).

Сборник правлен рукой самого автора. Кроме него работали и другие редакторы, заботившиеся об исправности текста. Особое значение и

актуальность этого собрания подчеркивается тем, что кроме Иоасафовского сборника имеется еще одна рукопись этого собрания, то есть совпадающая с ним по составу (сохранившаяся не полностью) и тоже правленная автором. При этом случаев правки несоизмеримо больше (не только корректорской, но и смысловой). Значит, автор не только составлял собрания, правил текст, продолжал его совершенствовать, но работал с несколькими экземплярами собрания.

Иоасафовское собрание пользовалось большой популярностью; выявлено десять рукописей XVI-XVII веков, повторяющих его состав полностью, и две рукописи краткого вида, включающие лишь 39 глав. На его основе создавались новые собрания с присоединением новых текстов, или же сочинения перегруппировывались в соответствии с новыми замыслами.

Второе прижизненное авторское собрание — Хлудовское в 73 главах. Механизм, ход составления двух систематизированных собраний был достаточно сложным. Хотя более полное было завершено несколько позже, чем собрание в 47 глав, но вместе с тем исследование выявляет некоторый «параллелизм» в работе, не хронологическую последовательность, но функциональные принципы их составления. Самая ранняя рукопись этого собрания состоит из двух частей. Главы 1—25 находятся в рукописи ГИМ, Хлудовское собрание, № 73 (с датой 1564 год), главы 26—73 — в рукописи РГБ, Большаковское собрание, № 285 (без конца). Эта рукопись также имеет собственноручную авторскую правку. Собрание получило название по имени владельца рукописи А. И. Хлудова. На основе этого собрания также возникали новые — как путем перегруппировки его глав, так и с присоединением новых текстов. Как правило, сочинения, написанные в первый период и о которых уже шла речь, в прижизненные собрания автор не включал, но предпочитал написать новые.

Имеется еще одно собрание с автографами Максима Грека, с его авторской правкой — Румянцевское (в составе Румянцевского собрания, РГБ, № 264). Оно уже не отличается единством замысла, свойственного двум предыдущим, будучи основано, повидимому, на архиве автора, который его единомышленники старались бережно сохранить; некоторые тексты случайно переписаны в рукописи дважды. Оно особенно ценно тем, что многие сочинения Максима Грека сохранились лишь в нем, другие их списки неизвестны. Это относится, в частности, к двум сочинениям, упомянутым в предыдущем разделе, — «Ответ вкратце к святому Собору о том, в чем оклеветан» и послание митрополиту Макарию (в котором автор называет Максима святым). Здесь содержится более 20 сочинений, не

вошедших в прижизненные собрания, хотя отдельные сочинения Иоасафовского и Хлудовского включены. Сочинения из трех собраний (в совокупности с ранними) составляют основное ядро его рукописного наследия^{364}. Ряд сочинений вошел в рукописную традицию в составе более поздних собраний сочинений второй половины XVI — первой трети XVII века. В дальнейших собраниях случаи появления новых, неизвестных ранее сочинений единичны.

Изучение (или просто рассмотрение) всего творческого наследия этого автора далеко выходит за рамки задач биографии. Ограничимся некоторыми наблюдениями. В начале обоих собраний находится комплекс тех сочинений, которые были написаны с оправдательной целью. Это первые 12 глав каждого из собраний, своего рода «венки», открывающийся «Исповеданием православной веры» (глава 1) и завершающийся «Словами отвещательными об исправлении книг русских», в которых автор доказывает филологическую обоснованность произведенного им исправления книг (главы 11–12). Его дело продолжают «справщики» XVII века; правка книг будет одной из составляющих в деятельности патриарха Никона; в XVIII веке Паисий Величковский также будет озабочен исправлением книг^{365}. В состав комплекса входят примыкающие к «Исповеданию веры» догматико-полемические сочинения; большое место занимают «Слова» против магометан и обличения эллинского язычества.

Оправдательный комплекс автор не считал завершенным. Еще не было пространственных аргументированных ответов на многие пункты обвинений. Он наблюдал и такие явления, которые не были связаны с судами и обвинениями, но тоже, как ему казалось, требовали его вмешательства. Наконец, многие просто обращались к нему за разъяснениями по разным вопросам. Всё это отразилось в собраниях.

Следующие главы собрания с «оправдательной» темой не связаны и составляют его этическую часть, посвящены вопросам христианской жизни и обязанностям христианина. Главы 13–14 построены как критика астрологических увлечений, но она расширена по сравнению с той, которая высказывалась в первый период^{366}. В этих главах не назван конкретный адресат, для которого предназначены нравственные нормативы, им оказывается все христианское общество в целом и каждый его представитель в отдельности. Автор не включил сюда ранее написанные Послания против астрологии конкретным лицам, например Ф. И. Карпову. Жанровая природа подчеркивает всеобщий характер излагаемых норм. Здесь выдержано единство жанра, тексты лишены каких-либо

своих посланиях черт, не содержат реалий, датирующих примет, не называется конкретный повод для их написания. Это не значит, что связи с лицами, событиями, обстоятельствами не было; автор не находит нужным или возможным об этом писать, избирая иной уровень темы.

Большое место отведено опровержению учения астрологов о том, что «звездное колесо счастья одних возносит на различные власти и владычества, других низвергает оттуда и подвергает крайним бедам и бесчестию... расположение звезд бывает причиной того, что одни получают богатство и славу и начальственный сан, другие — убожество, бесславие и крайнее бесчестие». Главный аргумент критики астрологов состоит в том, что они «лишают нас самовластного дара, которым нас почтил Создатель, а этот дар является свидетельством, что мы сотворены по образу и подобию Создавшего нас». Ставится вопрос, почему самовластный человек избирает иногда добро, иногда зло, каковы критерии выбора. Ответ формулируется со ссылкой на Максима Исповедника: «... некая сила, склоняющая на зло, — не что иное, как пренебрежение по естеству умным деланием» (в другом месте «естественное ума нашего делание»). Результатом такого небрежения является «злоба», то есть «требование соблазненной мысли, за которым следуют непотребные дела». Далее разъясняется специально, что значит «естественное ума нашего делание»; его цель в том, чтобы «словесная часть» человека повиновалась везде божественному слову и держала в повиновении «бессловесную часть», то есть, другими словами, чтобы ум господствовал над бессловесной, плотской частью человеческого существа. На добро человека подвигают три силы: «естественные семена», то есть положительные природные задатки, «святые силы» и «добрая воля» (использован термин «изволение»). К злу влекут также три силы: страсти, бесы, злая воля.

Страстям и их происхождению посвящена следующая, 14-я глава: «Того же инока Максима Грека Беседа Души и Ума, вопросы и ответы о том, как рождаются страсти, здесь же о божественном Промысле и против звездочетцев». Ум выступает здесь как высшее, более авторитетное по отношению к Душе начало, обращающееся с поучениями и наставлениями, но это подверженный страстям человеческий Ум, и собеседники не раз говорят друг о друге «ты да я». Беседа Ума и Души, как и другие сочинения Иоасафовского собрания, касающиеся этой же темы, находятся в русле христианской антропологии. Характеризуя ее место в духовности восточного христианства, Т. Шпидлик выделял проблемы: самопознание (*connaissance de soi*) и его психологический аспект; кротость, внешний и внутренний человек; тело-душа-дух в различных аспектах этой

трихотомии. Все эти темы отражены и в рассматриваемой части собрания Максима Грека, но в разном объеме, в разных разделах и сочинениях^{367}.

Главы 15–16 и следующие могут быть названы аскетическими^{368}. Автор излагает свои взгляды на то, в чем состоит «истинное монашество». Он помнил, конечно, выдвигавшиеся против него обвинения в хуле на русских чудотворцев, но здесь он не вспоминает об этих эпизодах и поднимается на высоту аскетического чувства и мысли, говорит в соответствии с учением Святых Отцов и аскетов. Здесь нестяжательские воззрения Максима Грека изложены во всей их глубине. Его нестяжательство отличалось от страстных полемических выпадов Вассиана Патрикеева: «Аз велю великому князю села у монастырей отнимать». Максим, напротив, ставил на первое место нравственное совершенство иноков и соблюдение аскетических норм.

Центральной в этой части собрания является глава 20 («Того же инока Максима Грека прение (соствязание) о иноческом жителъстве, лица же участников Прения Филоктимон да Акимон, сиречь любостязательный и нестяжательный»)^{369}. В «Прении» нашла самое полное отражение нестяжательская концепция Максима. В отличие от Вассиана Патрикеева он не был сторонником секуляризации и настойчиво рекомендовал царю «не стремиться к хищению чужих имений и стяжаний». Вместе с тем он резко осуждал практику отношений монастырей с крестьянами в их собственных селах, а также постоянные тяжбы с крестьянами соседних сел и их владельцами: «Ради села [он] начинает ходить к судилищу», спорит («сварится зело») со своими соперниками, просит судей «ради малой землицы» назначить «поле с оружием», то есть вооруженный поединок спорящих сторон или их представителей, в котором победитель считался выигравшим дело. Он пишет: «Безмерная бесчеловечность и зверство [проявляются] в том, чтобы не только лишать собственности, но и изводить горчайшими муками самих ее обладателей». Здесь имеются в виду ростовщичество и наказания за невыплаты долга — истязание бичом (правеж), конфискация имущества, сгон с земли и даже обращение в рабство.

Максим Грек осуждает кабально-крепостнические формы эксплуатации и отношение к феодально зависимым крестьянам как к холопам. Он пишет о недопустимости для монахов владеть селами и заниматься ростовщичеством (оно обозначено терминами «лихоимство», «лихоимание», «лихвы», «роста»), Его обличения приобретают более широкую направленность, будучи обращены к разным слоям и социальным

группам. Ум поучает Душу: «Тебе повелено, о несмысленная, твоими трудами питать убогих, а не владеть другими, испивая их кровь лихоимствами, служить другим, а не властвовать над ними». Недопустимо «кровь убогих беспощадно испивать лихвами и всяким делом неправедным». Особое неприятие у него вызывает ростовщичество; предметом обличений становится практика «заемного серебра» и высоких процентов («ростов»): «Морят [крестьян] беспрестанно требованиями тяжелейших ростов и всяческими монастырскими работами».

Максим Грек осуждает монахов, которые вопреки евангельской заповеди в течение всей своей жизни питаются «чужими трудами, потом убогих со всякой неправдой и лихоимством». Понятие «хищение чужих трудов» далее расшифровывается: «Последняя неправда» состоит в том, чтобы не только «скопить на земле путем всякого лихоимства золото и серебро, в следующие годы истязать бедных селян и никогда не оставлять им истину (занятую сумму. — Н. С.), хотя уже и возвращена она за много лет многократным взиманием процентов». Не просто земля как источник богатства, но и ростовщичество вкупе с другими негативными явлениями лежат в основе «хищения чужих трудов и неправды». К той же сфере относится спекуляция хлебом во время голода, осуждаются насильственное удержание крестьян в монастырских селах, ограничение права крестьянского отказа (казус, описанный в 57-й главе Судебника 1497 года).

Нестяжательство Максима Грека сопряжено с концепцией благотворительной функции богатства. Он не отрицает богатство как таковое, но настаивает на его «праведном» использовании. «Любостяжательный» Филоктимон ссылается на библейских героев, угодивших Богу, так как они «праведно» и «добре» распорядились «стяжаниями» и собственностью, которой владели. «Нестяжательный» Акимон в ответ на это соглашается с оппонентом, но и подчеркивает разницу между «праведным» и «неправедным» использованием богатства. Смысл первого — недопущение ростовщичества и, как его противоположность, воплощение заповеди «нищелюбия» («всякому нищему и убогому обильно хлеб свой предлагая и своим серебром щедро его исполняя»), «Неправедное» использование богатства в монастырях — это прежде всего ростовщическая практика, кабальные и крепостнические формы отношений с крестьянами.

Идеал отношений монастыря с «подручными селянами», по Максиму Греку, предполагает предоставление им ссуд без «роста», а в случае необходимости и без возврата занятой суммы: «Было бы им немалым утешением, если бы ты давал им займы серебро без процентов; а того, кто

из-за крайней нищеты не мог отдать ни росты, ни истину (занятую сумму. — Н. С.), не истязал бы его, но ожидал воздаяние в будущем веке». Благодаря сочинениям Максима Грека и других писателей нестяжательского направления (особенно Вассиана Патрикеева) в русской литературе все громче звучала тема «бедных людей», «униженных и оскорбленных»^{370}.

Главы 21 и 22 собрания сочинений продолжают тему христианской жизни и христианских обязанностей с акцентировкой осуждения многостяжания («желание собирания многого богатства»), ростовщичества^{371}. Глава 21 — также диалог, но воображаемый, между тверским епископом Акакием, покровителем Максима, и Господом: «Какие речи произнес бы к Создателю епископ тверской, когда сгорел соборный храм и весь двор его, и все имущество, и сам город, и много иных храмов, и домов, и людей сгорело по Божию гневу в 1537 году июля 22, и как отвечает ему боголепно Господь, и этому подобает внимать со страхом и верой нелицемерной, а составлено Максимом Греком, иноком Святой горы». Глава 22 посвящена этому же сюжету, но значительно короче: «Того же инока Максима Грека краткое сложение о бывшем тверском пожаре, также и похвала об обновлении церковного украшения, сделанном епископом тверским Акакием».

В первом диалоге лишь один вопрос и один ответ, Акакий спрашивает, почему Бог, несмотря на торжественные богослужения, великолепные иконы, ниспослал на город столь лютый пожар. Христос отвечает, что он требует не формального соблюдения обрядов, а праведной жизни и карает нарушение заповедей: «Если вы, люди, приносите мне то, что [получено] от несправедливых (неправедных) и богомерзких процентов, хищения чужих имуществ, ненавидит это душа моя как смешанное со слезами сирот, вдовиц, с кровью убогих». Речь идет, как и в предыдущих нестяжательских главах, о двух видах богатства. Одно из них, не отвергаемое автором, идет на нужды благотворительности, на прокормление нищих. Оно названо собственностью убогих и сирот. Другое богатство имеет источником ростовщичество и другие несправедливые способы накопления, расхищение того, что принадлежит другим, нищим и сиротам: «Серебро на серебре и золото на золоте ненасытно копите на земле незаконными процентами и скверной прибылью».

Этическая часть собрания Максима проникнута атмосферой диалога. Это и внутренний, в подтексте, диалог автора с обвинителями, и диалог как литературная форма. «Лица» участников диалогов — Ум и Душа,

«нестяжательный» Акимон и «любостяжательный» Филокгимон; небесный Владыка беседует с владыкой земным, тверским епископом. Главы 24–25 излагают нравственные нормы для верховного правителя и «начальствующих». Это уже упоминавшиеся «Главы поучительные начальствующим правоверно», написанные Максимом Греком для Ивана IV, по всей вероятности, по заказу митрополита Макария (глава 25), и послание Ивану IV с широким охватом задач царской власти, написанное после венчания (глава 24)^{372}. Глава 26 — одно из лучших произведений Максима Грека («Слово пространнее излагающе с жалостию нестроения и бесчиния царей и властелей последнего века сего»)^{373}.

Дальнейшая часть Иоасафовского собрания тематически примыкает к первой и включает главы, возвращающиеся к некоторым из первоначальных тем (книжные исправления, чистота и адекватность переводов, обличение лихоимства, «любостяжания», звездочетства, критика ересей, апокрифов, суеверий) или относящиеся, по классификации Е. Е. Голубинского и А. И. Иванова, к разделу «истолковательные статьи и сказания по разным недоуменным вопросам богословского, церковно-обрядового и бытового характера».

Особое следует выделить главу 44, тема которой не затрагивалась в первой части собрания. Ее содержание связано с обвинением, касавшимся отношения Максима к автокефалии Русской церкви. Название этой краткой главы подробно излагает ее содержание: «Того же инока Максима Грека сказание к тем, кто отказывается во время поставления и клянется своим рукописанием русскому митрополиту и всему Священному собору не принимать тех, кто будет поставлен на митрополию или епископию Римским папой латинской веры или Царьградским патриархом как находящимся в области поганого царя безбожных турок». Текст такой присяги действительно существовал, его включение было обусловлено появлением на Руси во второй половине XV века митрополитов-униатов, поставленных в Риме и Константинополе. Максим согласен с отказом принимать митрополитов, ставленников Рима, но доказывает сохранение Константинополем своего канонического статуса центра православия. Косвенным образом утверждается несостоятельность ссылки на его осквернение «погаными» (турками) как аргумента для отказа от поставления в Константинополе. Максим Грек не был противником автокефалии Русской церкви, но считал, что ее установление должно иметь каноническую основу, что и произошло в конце XVI века, но уже на новых началах^{374}. К этой же теме автор вернется в Хлудовском собрании (глава

61): «Сказание о том, что не оскверняются святыни нисколько, даже если городами много лет владеют язычники»^[375].

После главы о поставлении митрополитов, важной для уяснения истинной позиции автора в этом вопросе, следует итоговая глава. Будучи краткой, она является заключительным аккордом его учительных сочинений и излагает призыв к покаянию. Первоначально, по замыслу автора, она называлась «Сказание о птице неясыти»^[57], в той же словеса возставлятельна к покаянию» и имела номер 46. Но наличие в ней четырех кратких самостоятельных отдельных глав привело в дальнейшем к расширению нумерации или разделению единой по замыслу главы^[376]. «Сказание о птице неясыти» содержит толкование на 101-й псалом, повествующий о страданиях псалмопевца и взывании о милосердии («Молитва убогого, когда унывает и перед Богом пролиет мольбу свою. Господи, услыши молитву мою, и вопль мой к тебе да приидеть, не отврати лица Твоего от меня» (101, 1–3, 6–7, 9). Автор не цитирует псалом, но дает толкование неясыти как символа искупительной жертвы Христа (змий умерщвляет ее птенцов, но родители исцеляют их своей кровью).

Г. А. Казимовой было установлено, что источником «Сказания о птице неясыти» является дополнительная статья о пеликане (неясыти), содержащаяся в некоторых кодексах «Физиолога» александрийской редакции; толкование Максима Грека принадлежит к числу «догматических» (отличающихся от «морализаторских»), для него их смешение было невозможным. Другие версии этой статьи вводят мотив покаяния, отсутствующий в статье Максима Грека в вербальном выражении, но, повидимому, известный автору, объединившему с этим толкованием «Словеса возставлятельна к покаянию». Г. А. Казимова процитировала выполненный Е. И. Ванеевой перевод с греческого языка «Физиолога» той группы, которая наиболее близка славянским переводам: «<...> Спаситель, пронзив бок свой, источил кровь и воду для спасения и жизни вечной. Кровь — сказав, «взяв чашу, благословил...», воду же — в крещении к покаянию»^[377]. Максим Грек вычленил дополнительный мотив толкования («покаяние») и, оставив его изложение за пределами своего сочинения, сделал темой самостоятельной статьи, посвященной мученикам; она, следуя непосредственно за толкованием птицы неясыти, не имея самостоятельного номера, оказывается как бы частью или продолжением этого толкования.

«Словеса о покаянии» состоят из небольшой вступительной части (менее половины страницы) и четырех текстов о мужестве древних

мучеников. И каждый из рассказов имеет самостоятельное название, включенное во вторичное (дополненное) оглавление. В конце автором отмечено, что предание об этих мучениках сохранил Павел Фивейский, знаменитый воспитанник пустыни, и сообщил его родоначальнику иноков — Антонию.

Заключительные краткие главы, таким образом, оказываются связанными как с начальной частью собрания, одновременно и догматической, и оправдательной, так и с центральной, включившей «Словеса о покаянии». В заключительной части автор ни словом не обмолвился о своих собственных невзгодах, но замкнул оправдательный замысел собрания на возвышенном уровне, аллегорией искупительного значения мученичества и страдания. Теперь уже всё собрание предстает как цикл, открывающийся «Исповеданием веры» и завершённый покаянием и искуплением — история жизни выдающегося деятеля русской культуры XVI века, целиком заключенная в его творчестве.

ВМЕСТО ЭПИЛОГА

Эпилог, как говорят литературоведы, — заключительное сообщение о событиях из жизни героев, происшедших через некоторое время после действий, изображенных в основной части произведения. Эпилог биографии Максима Грека мог бы стать не менее обширным, чем она сама. В него может войти как история освоения наследия ученого, богослова, писателя, переводчика, разная его актуализация в разные эпохи и в разных кругах, так и история изменения оценок его личности и творчества, высшей точкой которого стала канонизация 1988 года. Максим Грек был причислен к лику святых как «чудотворец, монах-аскет и учитель иноческого жития, узник и страдалец многолетнего заточения, духовный учитель, углубивший святоотеческую традицию»^{378}.

Углублению святоотеческой традиции служили и выполненные им переводы творений Святых Отцов, прежде всего Иоанна Златоуста, многочисленных толковников Псалтыри и Апостола, и оригинальные сочинения, вносящие вклад в дело духовного просвещения. В них он излагал христианское вероучение, исходя из потребностей и задач русской жизни, умственных и духовных исканий его современников, развивая те стороны вероучения, которые еще не были здесь освоены или усвоены не во всей полноте. В его сочинениях отразились многие черты русской жизни — государственной, церковно-политической, культурной.

Ученик и участник итальянского Возрождения, сотрудничавший с гуманистами в освоении Античности, язык которой был его родным языком, в России он посвятил себя делу возрождения святоотеческой традиции. В Италии он овладел достижениями гуманистической филологии, приемами критики текста, использовал их и в своих русских сочинениях, и при переводах. В его сочинениях выявляются античные реминисценции, встречаются имена Гомера, Плутарха, Гесиода, Фукидида, Аристотеля; Платона он называл «верховным» среди «внешних философов», ценил «законоположенное» им философское гражданство. Вместе с тем он обличал «языческое еллинское нечестие», иногда сопровождавшее возрождение Античности; он распознал и негативные черты в движениях и увлечениях того времени в Италии. Михаил Триволис стал святогорским иноком Максимом, вступив в Ватопед. В его богатейших книжных сокровищницах он обрел широкие возможности приобщения к христианским древностям, творениям Святых Отцов, в которых

сохранялись и элементы античных достижений, столь ценимых гуманистами. А позже в России посвятил себя делу возрождения на Руси святоотеческой традиции, в которой заключены духовные ценности христианства. Многие его сочинения сохраняют актуальность и сегодня. Новые переводы на современный язык его «духовно-нравственных слов» были изданы недавно в связи с 450-летием его преставления и в рамках подготовки конференции «Россия — Афон: 1000-летие духовного единства» (октябрь 2006 года).

Уникальность Михаила Триволиса — Максима Грека в истории европейской и русской культуры конца XV — первой половины XVI века заключалась в том, что он владел языками всех трех составных частей тогдашнего христианского мира — языком греческого православия и античной культуры, языком латинского мира, церковнославянским языком (в его русском изводе). Речь идет не просто о языке как средства повседневного общения, но о языках культур и проблемах переводимости, которые он решал блестяще в условиях своего времени. При всей важности конфессиональных различий он отдавал должное достижениям каждой из культур, ее «благим начинаниям».

Потребность в его трудах проявилась уже в 1561 году, когда диакон Исая Каменчанин (из Каменец-Подольского) отправился в Москву для поисков и приобретения рукописей в целях их напечатания и распространения в Литве и на Украине. Среди книг, которые его интересовали, были «Евангельские беседы» Иоанна Златоуста в переводе Максима Грека и его ученика Селивана, наряду с Библией и Житием Антония Печерского, которого не оказалось в Киево-Печерском монастыре. В Москве Исая постигла та же участь, что и Максима Грека, он был осужден, но вскоре получил возможность заниматься литературной деятельностью, посвятив ее изучению и собиранию наследия Максима, разысканию сведений и информации о нем, позже сотрудничал в этом деле с патриархом Иовом или книжниками, трудившимися по его поручению. Исая составил (ок. 1591 года) «Сказание вкратце о великом преподобном отце Максиме Греке», которое служило Предисловием к «Канону Святому Духу», написанному Максимом Греком, а также (в несколько ином варианте) — Предисловием к Псалтыри (без толкований), переведенной в 1552 году Максимом Греком и Нилом Курлятевым. Это была одна из первых его биографий, пока еще очень краткая, но не единственная.

На основе этого лаконичного «Сказания» — Предисловия позже было создано «Сказание известно^[58] о приходе на Русь Максима Грека и сколько

он претерпел вплоть до своей кончины»^{379}. В эпоху учреждения патриаршества в России, в конце XVI века происходил взлет интереса и к сочинениям Максима Грека, и к фактам его жизни. Было составлено (ок. 1587 года) «Сказание о Максиме иноке святогорце из Ватопедской обители» (в другом варианте названия добавлено: «который здесь сильно пострадал за истину»)^{380}. В первоначальной редакции его автор еще не располагал сведениями о месте рождения и родителях героя («рождение его не знаю в котором граде»), но во второй редакции уже использована запись из троицкой рукописи о месте рождения и родителях Максима, которой мы открыли главу, посвященную Арте. Это «Сказание» пользовалось большой популярностью, им открывались некоторые новые собрания его сочинений, создававшиеся в эту эпоху на основе более ранних (прижизненных) авторских собраний. Эти «Собрания сочинений» были книгами нового типа, приближались к литературе Нового времени. Открывавшее их «Сказание» выполняло функцию биографического очерка, подобного тем, которые в собраниях сочинений (полных или избранных) авторов Нового времени предваряли их. Более того. В собрания иногда включались миниатюры, изображавшие автора. Они были двух типов — поясные или погрудные изображения в профиль, сначала без нимба, а также изображения Максима Грека пишущего или молящегося. Самым ранним (из сохранившихся) является черно-белый рисунок в профиль, герой без нимба смотрит влево. Возможно, в его основе находится авторский набросок — автопортрет. К нему восходят несколько миниатюр (возможно, кальки, герой смотрит вправо). Позже появляется нимб. Очень любили изображения Максима Грека в старообрядческой среде (с большой окладистой бородой, лестовкой, часто на фоне монастыря).

В этих собраниях, все более полных, читатели следующих веков находили ответы на интересовавшие их вопросы как частного характера, так и более широкие и общие. Он обогатил русскую мысль, русское духовное просвещение разработкой христианского учения о свободе, о самовластном достоинстве человеческой личности («самовластии человеческом»), ее свободном выборе, сопряженном с полной ответственности. И если свобода неотделима у него от ответственности, то и в политическом учении политика неотделима от этики, и даже в его советах и рекомендациях правителю и «начальствующим» политические нормы излагаются как нравственные императивы.

Особенно актуальны были его нестяжательские сочинения. Он не отрицал богатство как таковое, даже рекомендовал верховному правителю

не стремиться к «хищению чужих имений и стяжаний», но настаивал и здесь на приоритете нравственного начала как в способах приобретения богатства, так и в его использовании. Он обличал «хищение чужих трудов», понимая его как использование неоплаченного чужого труда, прежде всего с помощью ростовщических процентов; он писал, что «росты» «лихвы», возрастая ежегодно, превышали уже намного размеры занятой суммы. Объектом его критики становились жадность, алчность, неумное стремление к возрастанию богатства, его накоплению всякого рода предосудительными способами.

Привлекателен был и его образ — обличителя «неправды», мученика и невинного страдальца («любит несчастного русский народ»). Его почитание началось очень рано. Мы помним, что уже митрополит Макарий готов был признать Максима Грека святым и целовать его оковы. В 1588 году патриарх Константинопольский Иеремия II дал «разрешительную («прощальную») грамоту» Максиму Греку^{381}. Возрастал интерес к его творчеству и личности.

В середине XVII века в Четьи-Минеи священника Иоанна Милютина было включено уже упомянутое «Сказание известно». Оставаясь в рамках литературного жанра «Сказания», оно в своем содержании имеет черты, приближающие его к агиографическому жанру, а небольшой фрагмент в центральной части написан с подражанием литургическому сочинению. «Сказание» сопровождается описанием двух чудес, случившихся у его гробницы. Филарет, архиепископ Черниговский, писал, что это «Сказание» указывает на почитание его в Троице-Сергиевой лавре, говоря о «русских церковных чадах», которые «умильными словами» венчают своего отца, учителя и наставника, принося к его мощам.

Известный соловецкий книжник Сергей Шелонин составил в 40-х годах XVII века «Похвальное слово русским преподобным» (между 1645–1647 годами) и «Канон всем святым, иже в Велицей России просиявшим»^{382}. Среди них находится, в ряду святых учителей, в «чине преподобных» и Максим Грек, «новый Богослов», «учитель и делатель истинной любви, достигший ее вершины, ибо Бог есть любовь».

В 1988 году, в год празднования 1000-летия крещения Руси, местночтимый святой преподобный Максим Грек был причислен к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания, а в 1996 году произошло обретение его мощей, ныне покоящихся в Свято-Троицкой Сергиевой лавре.

ХРОНОЛОГИЯ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА МАКСИМА ГРЕКА

Около 1470 — Михаил Триволис родился в городе Арта (Эпир) в семье образованных византийцев Мануила и Ирины.

1492 — отъезд во Флоренцию с греческим ученым Иоанном Ласкарисом.

1492–1494 — обучение у Ласкариса, возможное сотрудничество с ним в издательском деле.

1494—1498 — обучение и труды в итальянских городах (Болонья, Венеция, Падуя, Феррара, Верчелли).

1495—1502 — служба у Джованни Франческо Пико делла Мирандола. Посещение Милана.

1499–1500 — возможная поездка на остров Корфу.

1502, июнь — 1503, апрель — возможное пребывание в монастыре СанМарко во Флоренции в качестве новicia (послушника).

1503–1505 — сотрудничество с издателем Альдом Мануцием в Венеции.

1506 — отъезд на Афон, пострижение в монастыре Ватопед под именем Максима.

1516 — по поручению святогорских властей и просьбе великого князя Василия III уезжает в Россию для перевода духовных книг.

1518 — прибытие в Москву.

1518–1521 — перевод Толкового Апостола.

1521–1522 — перевод Толковой Псалтыри.

1524–1525 — перевод Бесед Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и Иоанна совместно с учеником, троицким монахом Селиваном.

1525, февраль — арест.

Май — первый суд по обвинению в ереси и заточение в Иосифо-Волоколамском монастыре.

1531, апрель — май — второй суд.

1532 — возобновление литературной деятельности.

Между 1532 и 1537 — перевод в Тверь под покровительство епископа Акакия.

1547 — освобождение из ссылки по поручению царя Ивана IV, возможный переезд в Москву.

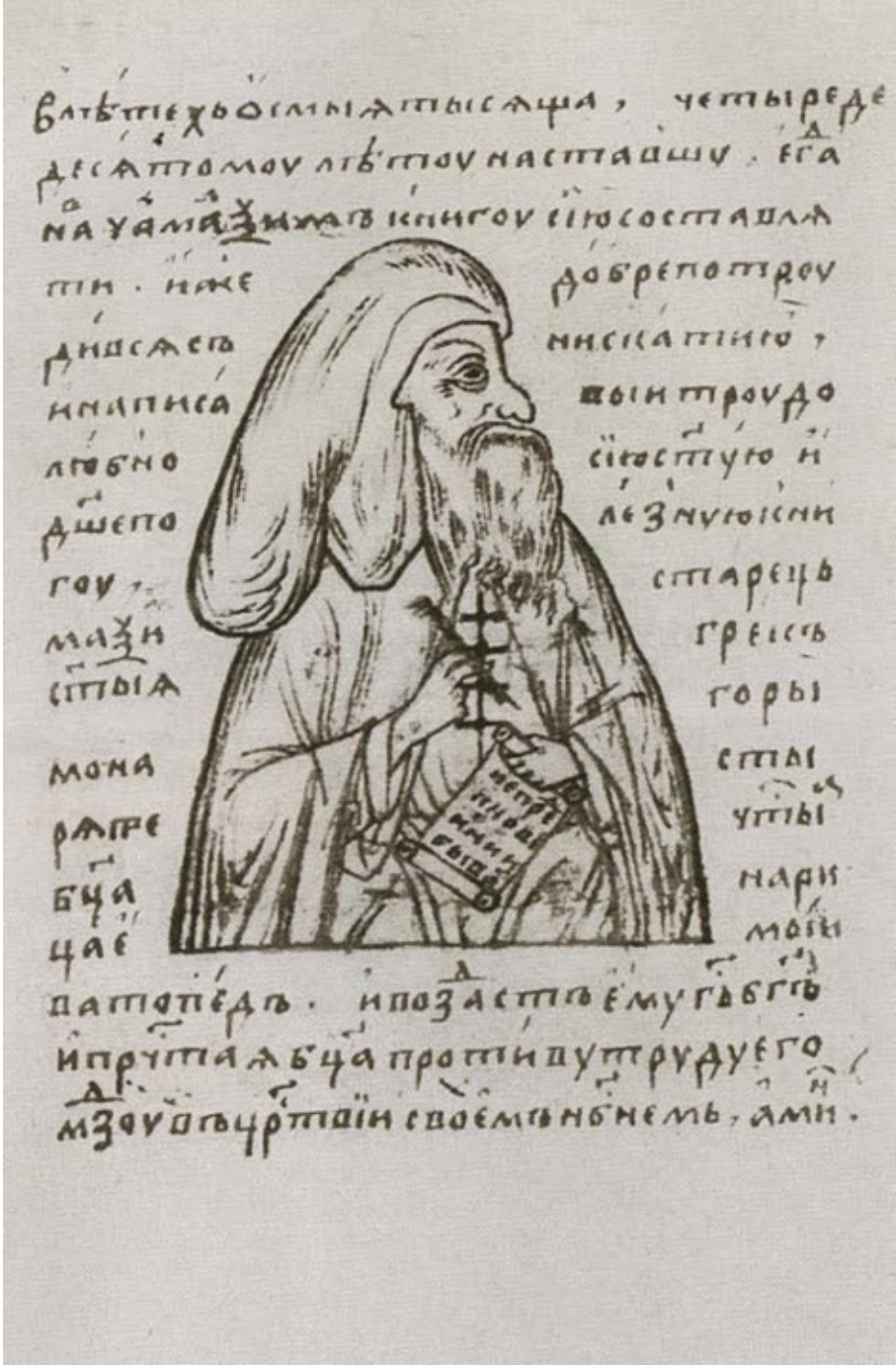
1551 — перевод в Троице-Сергиеву лавру по ходатайству игумена Артемия.

1555, декабрь — кончина Максима Грека.

1988, июнь — канонизация на Поместном Соборе Русской православной церкви.

1996, 3 июля — обретение мощей преподобного Максима Грека, пребывающих ныне в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Преподобный Максим Грек.

Миниатюра из собрания его сочинении конца XVI в.



Церковь Святой Феодоры в городе Арта



Античный театр в Арте



Кардинал Виссарион Никейский



Марк Музурус



Иоанн Ласкарис



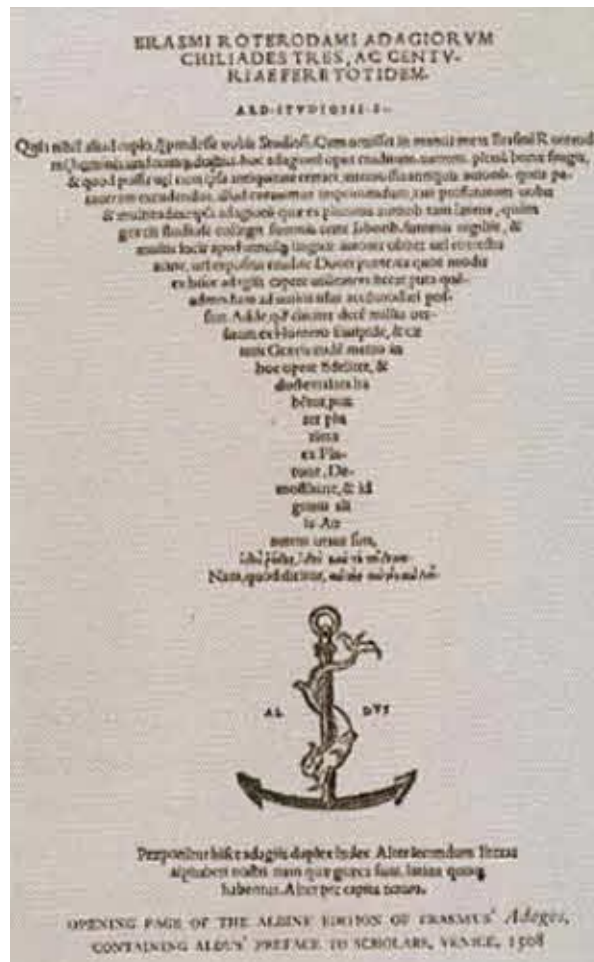
Картузианский монастырь во Флоренции



Казнь Джироламо Савонаролы в мае 1498 года



Венеция. Гравюра 1483 г.



**Титульный лист сочинений Эразма Роттердамского с типографским
знаком Альда Мануция. 1508 г.**

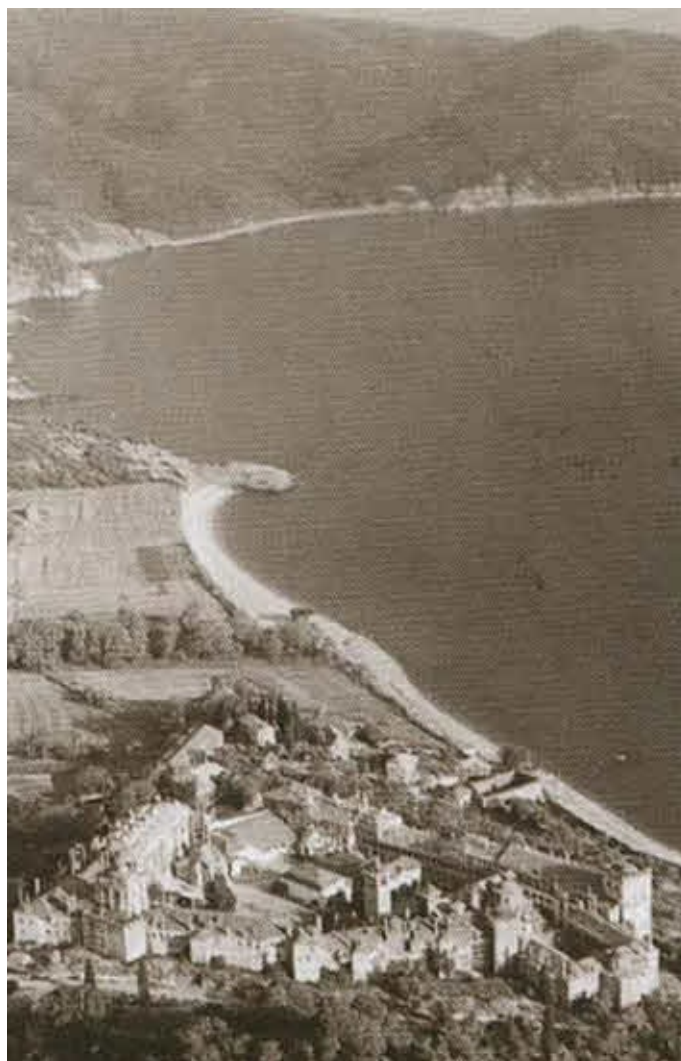


Альд Мануций



Объятие Петра и Павла.

Фреска из монастыри Ватопед



Монастырь Ватопед на Афоне



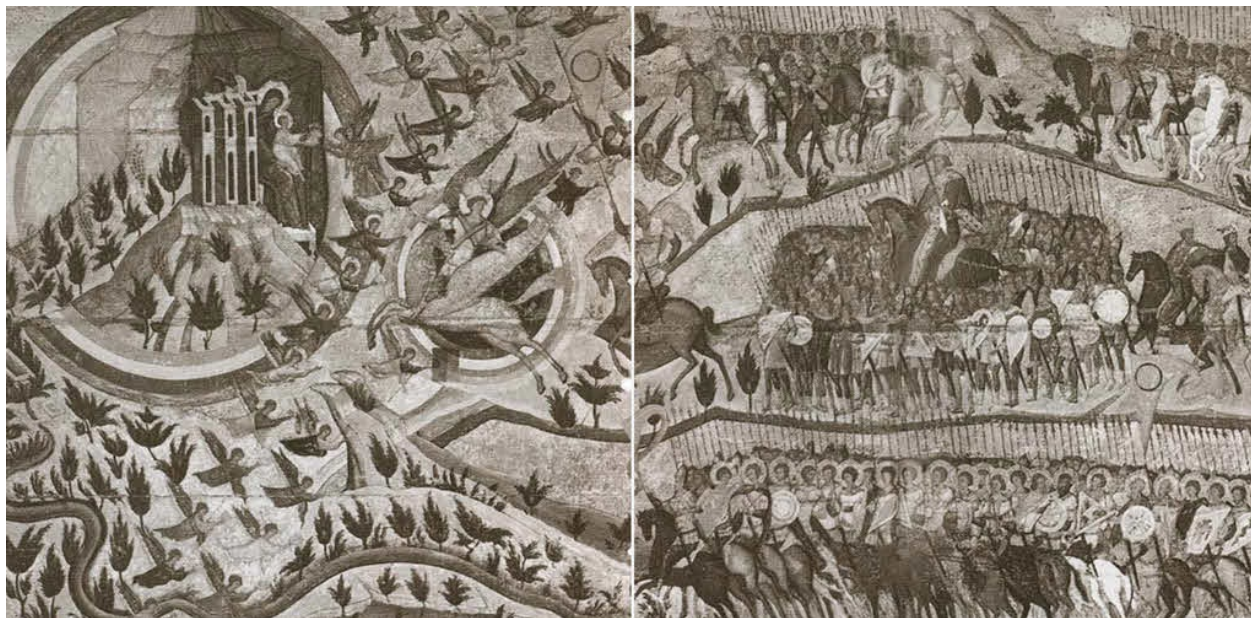
Иван III



Софья Палеолог



Приезд в Москву посольства из Италии для заключения соглашения о браке Ивана III и Софьи. Миниатюра из Лицевого летописного свода



Церковь воинствующая («Благословенно воинство небесного царя»).
Икона середины XVI в., символизирующая освящение Церковью
самодержавной власти московских государей (фрагмент)



Московский Кремль при Иване III.

Картина А. Васнецова



Завершение строительства Архангельского собора.

Миниатюра из Лицевого свода



Прибытие Максима Грека в Москву.

Миниатюра из Лицевого свода



Казнь участников мятежа Андрея Старицкого.

Миниатюра из Лицевого свода



Великий князь Василий III.

Гравюра из «Записок» С. Герберштейна

ΚΩΝΟ ΚΩΝΚ ΕΛΤΟΒΕΡΜΕΝΙΤΟ. Η ΤΡΑΚΚΟΝ.
Τη εὐνοου φωνῶν τῶν σαμνῶν τὸ δαυδία (ὡς ἡ
ἀγγελω οἱ πῖσο ἀναφοῦσμεν. πᾶσι δ' ἰσο
τε τὸν ὑμνῶντα θυτῶν. χαρὴν χαίροισα τῶν θησῶν
εὐαγγέλιον. ὡς ἀρχαὺς ἡρώδης οὐμάς ἀναγγέλει
σοι. χαίρει κ' ἄλλοις μὴν ὡς μὲν ἀναγγέλει·
Πρεῦπεν ἡ τῆς πηκῆν, εὐλοβερμενίας εὐδότητος
κέρνην ἀξοπί μὲν· βεετλοσλοχέννας εὐτο
πάσ εἶτε, ρά φησὶ ρά φησὶ μὴ βούτι βεσινά
κἀκῶν· πρὸς ἀρχαγγέλι βελίκοι βεετλοσλο
τη, ρά φησὶ βεπιτῶντι ἐρηκκὰ κ' εὐετῶν κ' εὐ
(πάσι)· τῶν θησῶν· κ' ἐρηκκῆ ἡ κῆν·
Ἡ μὲν δὲ ἡ πάσας ἡσὶ πολυτιμὸς χυτῶ θυπῶν
πῶν ἀδίοδατος, τῶν ἰστροζον σουλιτῶν
τοῦ θυλοχῶ σήκρον πρὸς τοῦ σabel ἡ δαυδ
πῶντα, ἡ δὲ χαίρει ἀναγγέλει ἡ ὡς·
Ετηκῆ ἡ τῶν ἡ τῶν πῶν δ' ἀναγγέλει ἡ κῆν
ἡ φησὶ κ' εὐροζῶν, ἡ ὡς πᾶσι σλόβαζα τῶν
σλόβαζῶν τῶν σάβρινας εὐλοβετῶν κ' εὐτῶν, ἡ ὡς
ρᾶ φησὶ κ' εὐβίσι τῶν, (προβότῶν)·

«Кондаки Богородице».

Греческий и русский автографы Максима Грека

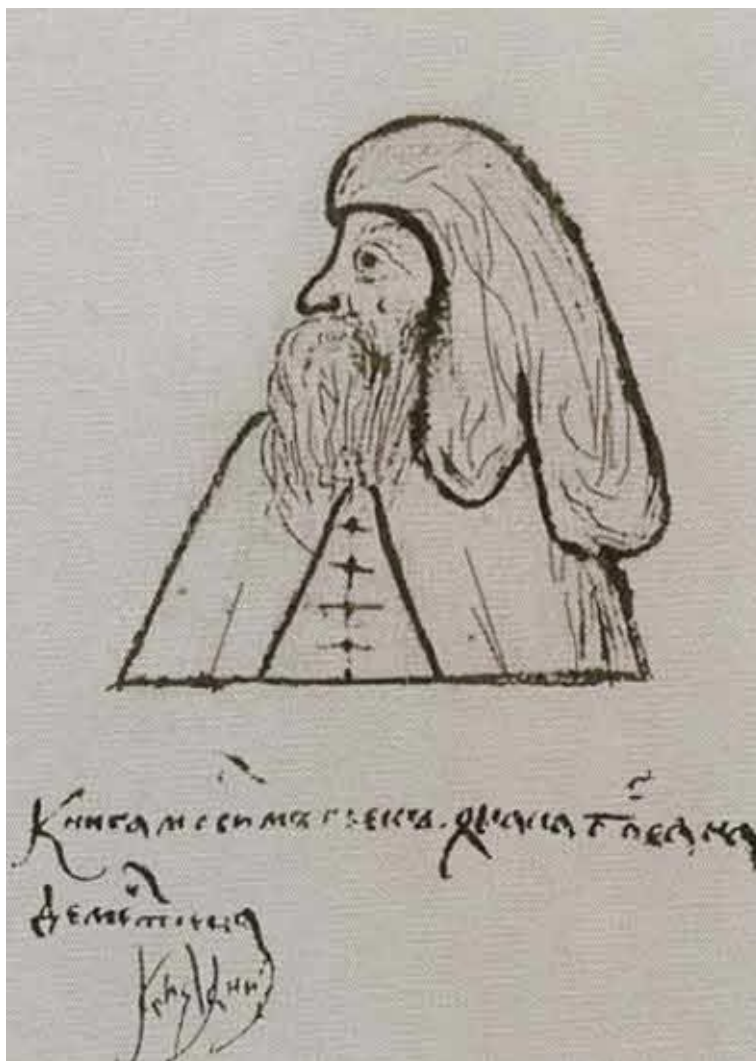


Рисунок из собрания сочинений Максима Грека с его портретом, возможно, скопированным с автопортрета.

Третья четверть XVI в.



Изображения Максима Грека в рукописи XVII века и на старообрядческой иконе



Иосифо-Волоколамский монастырь — место заключения Максима Грека



Трон московских государей



Иван IV Грозный



Венчание Ивана IV на царство.

Миниатюра из Лицевого свода



Максим Грек в келье.

Миниатюра из собрания его сочинении XIX в.



Рака с мощами Максима Грека в Троице-Сергиевой лавре



Преподобный Максим Грек.

Деталь памятника «Тысячелетие России» в Новгороде

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Сочинения

Преп. Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. I. С. 153.

Преп. Максим Грек. Творения. Ч. 1–3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 1–3. Казань, 1859–1862.

Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 1–3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1910–1911.

Литература

Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1987.

Бушкович П. Максим Грек — поэт-«гипербореец» // Труды Отдела древнерусской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Т. 47. СПб., 1993.

Гудзий Н. К. Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского Возрождения // Киевские университетские известия. 1911. № 7.

Дунаев Б. И. Преп. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. Историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией. М., 1916.

Зимин А. А. Россия на пороге Нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. Киев, 1915.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960.

Плигузов А. И. Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // *Byzantinoslavica*. Prague, 1935–1936. Т. VI.

Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1.

Россия и греческий мир в XVI веке. Т. 1. М., 2004.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006.

Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской

средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки / Подг. Н. Н. Покровский; под ред. С. О. Шмидта. М., 1971.

Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.

Синицына Н. В.

С 38 Максим Грек / Нина Синицына. — М.: Молодая гвардия, 2008. — 236[4] с.: ил. — (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1162).

ISBN 978-5-235-03104-3

УДК 27.1(092)

ББК 86.37

Синицына Нина Васильевна
МАКСИМ ГРЕК

Главный редактор **А. В. Петров**

Редактор **В. В. Эрлихман**

Художественный редактор **И. И. Сулов**

Технический редактор **М. П. Качурина**

Корректоры **Т. И. Маляренко, Г. В. Платова**

Лицензия ЛР № 040224 от 02.06.97 г.

Сдано в набор 12.09.2008. Подписано в печать 20.11.2008.
Формат 84x108/32.

Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».
Уч. изд. л. 20,16+0,84 вкл. Тираж 3000 экз. Заказ 84694.

Издательство АО «Молодая гвардия». Адрес издательства:
127994, Москва, Сущевская ул., 21. Internet: <http://mg.gvardiya.ru>.
E-mail: dsel@gvardiya.ru

Типография АО «Молодая гвардия». Адрес типографии:
127994, Москва, Сущевская ул., 21.

notes

Примечания

1

«Римляне» здесь — собирательное обозначение «латинян», как называли представителей католической церкви.

Омонимы — слова, имеющие одинаковое звучание, но разное значение.

Топоним «Палестина» был не только географическим термином, но использовался также для обозначения отечества, родины (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 14. М., 1988. С. 132).

«Нарочитый» — среди значений слова имеются следующие: «известный, знаменитый»; «достойный, почтенный»; «исключительный, выдающийся, замечательный» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 10. С. 220).

5

Латинское название Милана.

Турецкий султан Баязет II (1481–1512).

Король Неаполя Альфонс II (1448–1495).

8

Наиболее поздняя дата (*лат.*).

Патавия — древнее название Падуи.

Одно из значений глагола «зазрети» — «осудить, укорить, поставить в вину» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 5. М., 1978. С. 200).

**«Прелесть» — «соблазн, греховное искушение, прельщение, обман»
(Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 18. М., 1992. С. 259).

Слово «художество» имело ряд значений, среди них: «искусство» («художество разумения», «врачебного ради художества»); «знание» («и нет в них [в народе] художества», *греч.* episteme, *лат.* scientia); «хитрость», «лукавство» («могли бы стати противу художества дьявола») — см.: *Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. СПб., 1903. С. 1415.*

«Прельстити» — «обмануть, ввести в заблуждение; совратить»
(Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 18. С. 267).

К слову «силлогизмы» глосса «слогни»; одно из значений — «способ, манера словесного изложения; слог, стиль» (документировано текстом Ивана Грозного 1573 года по списку XVII века) — см.: Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 25. С. 109. Процитированный текст — более ранний (1521–1522 год, список середины XVI века). В «Материалах» И. И. Срезневского слово отсутствует.

Имеется в виду одно из семи «свободных художеств», то есть «внешних наук» (повидимому, диалектика).

«Беззаконити» — «поступать беззаконно, грешить» — см.: Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 1. С. 110.

Имеются в виду приведенные ранее слова из посланий апостола Павла к колоссянам и галатам.

В оригинале «внешнему диалектику ведению», к слову «диалектику» глосса «стязательному». Автор указывает на диалектику как искусство спора, «стязания» («состязания»), о котором далее будет сказано еще раз с еще более резкой отрицательной коннотацией.

В оригинале «о поставлении верных». Одно из значений слова «поставление» — «отпущение, прощение грехов» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 17. С. 231).

В оригинале «иже вся стражут»; местоимение «вся» здесь употреблено в значении наречия.

В оригинале «словес внешних ведение» — одно из определений «внешних наук», «внешнего наказания» (образования), где слово «внешний» имеет значение «мирской», «светский» (в отличие от церковного) — см.: Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 2. С. 239.

Имеется в виду риторика.

В оригинале «к наощрению разума и очищению», речь также идет о риторике.

К слову имеется маргинальная глосса «словесная», то есть «художества словесного».

Термин неоплатоновской философии, встречается в «Эннеадах» Плотина.

Имеется в виду текст, послуживший основой для многих сюжетов в мировой культуре (вспомним «Пророка» Пушкина) — о серафиме, коснувшемся уст пророка, горящим углем с жертвенника, и о послании его на служение: «[...] видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли серафимы [...] прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен [...]» (книга пророка Исайи, гл. 6, ст. 1–7). Максим Грек имеет в виду мистическое умолчание пророка, он повествовал лишь о том, в каком образе он видел серафимов, но умолчал о их «чине», служении.

Основа и уток — продольные и поперечные нити ткани.

В оригинале — «внешнего стязания», оба слова имеют те же значения, что и в вышеприведенных фрагментах; переводим как «мирской спор». «Малая искра» — явная аллюзия библейского стиха о горящем угле с жертвенника, вспыхнувшая всего лишь от мирского спора.

В оригинале «пострецании» (твор. пад. мн. ч.). «Пострецати» — то же, что «пострекати», в значении «побудить, склонить, подстрекнуть» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 17. С. 256). В ряде рукописей (в том числе ранних и авторитетных) «пострекательство» заменено термином «нужами»; «нужа» наряду со значениями «принуждение, насилие», «нужда, необходимость» имеет также значение «необходимая связь. причин и следствий, необходимость как философская категория» (Там же. Вып. 11. С. 440).

В ряде рукописей (тех же, что в предыдущем примечании) имеется глосса «и злохитрствами», иногда она вносится в текст. В современном словаре термин «софизм» документирован цитируемым фрагментом (Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 26. С. 252). Следует обратить внимание на то, что в тексте Максима Грека слово употреблено в форме «софизмат» (в твор. пад. мн. ч.: «диалектическими софизматами»), а не «софисмъ». Несколько далее встречается прилагательное «софизматский» («подъемы гнусными софизматскими разорити покушался»).

Латинское добавление «и от Сына», одно из важнейших догматических расхождений между православием и католичеством.

Намек на астрологические увлечения.

«Наказание» — слово имеет значение не только «кара», но также «поучение, наставление», «наука, знание», «учение, обучение» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 10. С. 109).

В оригинале «чрез лепаго».

Имеется в виду текст из послания апостола Павла к коринфянам (10:5).

Обращение к латинянам.

Почти не подвергался исследованию вопрос о том, каковы были источники пространных цитат Максима Грека из патриотической литературы. Использовал ли он имевшиеся церковнославянские переводы, давал ли собственные переводы (и в этом случае — где находил греческие оригиналы, привез ли некоторые из них с собой) или же черпал из сокровищницы своей памяти — все эти вопросы встанут перед будущими исследователями творчества этого автора.

Цитата из «Илиады» Гомера (XVII, 514).

Трактат по медицине.

Ради — «из-за, по причине» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 21. М., 1995. С. 122).

Поприще — древнерусская мера длины, приблизительно равная версте (1 142 метра).

Удолье — «долина, овраг» (*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903. Т. 3. С. 1152*).

Слово «сад» имело широкое значение («растение, дерево», «собир. деревья, насаждения», включая ягодные кустарники, «трава, луг»), в «изложении» означает всякие продукты растительного происхождения (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 23. С. 12).

Напомним (см. гл. II), что «имение» в сочинениях Максима Грека означает движимую собственность, деньги.

К а м к а — шелковая ткань.

«Пришел», «пришли» — эти термины употреблялись в летописях и других источниках, когда речь шла о прибытии официальных лиц и других гостей.

То есть с духовенством всех московских соборных храмов.

Не обиняясь — прямо, откровенно, без обиняков; не колеблясь
(Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 12. С. 53).

Гомилетика — раздел богословия, учение об искусстве проповеди;
экзегетика — наука о толковании Священного Писания.

Многие рукописи (к сожалению, далеко не все) сопровождались записями (обычно в конце книги или на нижних полях начальных листов), где сообщались имена заказчиков, писцов, дата завершения труда и ряд других сведений (аналог «выходных данных» современных изданий).

Ранее он назван «начальник и законоположник и отец лжи».

Вариант в рукописях: «возвестятся».

Автор дает греческие имена звезд: Афродита (Венера), Аррис (Марс), Гермес (Меркурий), Кронос (Сатурн).

Л е п о есть — прилично, годится, следует (*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. Стб. 74*).

Одесную — по правую сторону.

И нде — в другом месте.

Неясностью в книжных памятниках того периода называли пеликана; в народе то же название получил один из видов совы. ' -

Прилагательное «известный» (в заглавии в краткой форме) означало не только «известный, распространенный, общепринятый», но также «достоверный, точный» (Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 6. С. 114).

comments

Комментарии

Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 258–267; Nicol D. M. *The Immortal Emperor: the Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*. Cambridge, 1992; Pitsakis C. G. *De la fin des Temps k la Continuit6 imperial: Constructions id6ologiques post-byzantines an sain du partiarcat de Constantinople*. In: *Le Partiarcat oecumenique de Constantinople aux XIV–XVI siecles: Rupture et Continuite. Actes du colloque internationale. Rome 5-6-7 decembre 2005*. Paris, 2007. P. 223. В византийской литературе легенды об императоре были одной из любимых тем: Веселовский А. Н. Опыт по истории христианской легенды. Легенда о последнем императоре // Журнал Министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1875. Ч. 178, 179.

Рассказ содержится в предисловии Курбского к «Новому Маргариту» — сборнику «Слов» Иоанна Златоуста: *Kurbskij A. M. Novij Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbittler Handschrift. Hrsg. von I. Auerbach. Giessen, 1976. Bd. 1. Lfg. 1. S. 4–5.* Перевод был выполнен ок. 1572 года Курбским и помощниками в его литературном кружке и книжном центре в Милянвичах, подробнее см.: *Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя).* М., 1998. С. 32.

Этот фрагмент рассказа Курбский дополнил собственным рассуждением о причинах в виде обширной глоссы на полях рукописи «О книгах учителей наших восточных»: «Западные цари» и сам папа просили книги для переписки у «царей греческих и патриархов», предлагая высокую цену, по золотому червонцу за лист, а некоторые говорят, что «по коруне», которая стоит три червонца, но не получили книг «из-за древнего свару» (то есть ссоры) и «премногой зависти». Курбский излагает собственное мнение, намекая на разногласия между «латинянами» и православными по догматическим вопросам в ходе антилатинской полемики.

Имя названо ошибочно, патриархом был с 1454 года Геннадий Схоларий. Такая же ошибка встречается и в других памятниках того времени, например в сочинениях И. С. Пересветова.

Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976. С. 28; о традиции «преложения книги» см.: Флоря Б. П., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2005.

Другая версия изложена в предисловии к другому переводу А. М. Курбского, и тоже со ссылкой на рассказ Максима Грека, но уже с отчетливой полемической направленностью против латинян; оказывается, латиняне, переведя книги, сожгли греческие оригиналы: *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 118; *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Filrsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583).* Hrsg. von J. Besters-Dilger unter Mitarbeit von E. Weiher, F. Keller H. Miklas. Freiburg, 1995. Исследование этих версий выходит за рамки нашей биографии, так как мы не знаем, принадлежат ли обе из них самому Максиму Греку или же переработку выполнил Курбский ради задач той полемики, которую вели православные круги Великого княжества Литовского в период подготовки и проведения Брестской унии. К этому вопросу мы вернемся в заключительной части книги, как и к другим рассказам Максима Грека, известным в пересказе Курбского (рассказ о Геннадии Схоларии, отраженный также у Пересветова). Эти рассказы перешли также в старообрядческую книжность, стали своего рода бродячим сюжетом.

См. прим. 14.

Преп. Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. I. С. 153.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 77–81.

РГБ. Ф. 173.1, МДА, № 153. Описания рукописи см.: *Леонид*. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилищ Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году, а ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии. Вып. 2. М., 1887. С. 232–233; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 227. Фотовоспроизведения записи см.: *Иванов А. Я.* Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. С. 25.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 78–79, 85.

Дата была предложена в 1915 году на основе сопоставления упоминаний в русских сочинениях: *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. Киев, 1915. С. 81. В 1943 году она была принята и подтверждена (тоже по косвенным данным): *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident. Contribution h l'histoire de la pensbe religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943. S. 138–139.

Синицына Н. В. Сказания... С. 89.

Бушкович П. Максим Грек — поэт — «гипербореец» // Труды Отдела древнерусской литературы (Пушкинский Дом) РАН (далее — ТОДРЛ). Т. 47. СПб., 1993. С. 228, 240; критические замечания по поводу публикации П. Бушковича и новое издание греческого текста см.: *Sevcenko I. On the Greek Poetik Output of Maksim Grek // Cyrillomethodianum. Byzantinoslavica LVIII (1997). P. 40–41; Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ // Thessalonique, 1987, XI. P. 20–21; Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 402.*

Птолемей. География. V.9.13; *Страбон*. География. VII. III. 1; подробнее см.: *Кудрявцев О. Ф.* Примечания. В кн.: Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы. М., 1997. С. 119; о переписке рукописи Страбона см. гл. вторую наст. изд., прим. 25. В том же 1518 году, когда в Москву прибыл Максим Грек, находившиеся здесь же имперские послы С. Герберштейн и Ф. да Колло разыскивали сведения о Рифейских и Гиперборейских горах, весьма интересовавших европейскую науку того времени. Они отождествляли их с Уралом, полемизируя с Меховским, отрицавшим их существование. По мнению Франческо да Колло, с Рифейских гор берут начало многие реки, в их числе Волга, которая «не может впадать в Каспийское море»; «она течет вначале на Запад, потом на Восток, а потом на Юг»; он рассуждал об этимологии вокабулы «Рифео», которая на греческом языке означает «бурный», и «боро» — самый сильный из ветров, дующий в этих краях, и названные горы получили свое название от этого. Гипербореи рождаются от утесов и скал Норвегии и Швеции и несутся в Северный Ледовитый океан, следуя землею названного князя московского, следуя в области Югра, которая простирается вплоть до Ледовитого океана (с. 63–65). См.: *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 138, 161, 327 (прим. 423); *Итальянец в России XVI века.* Франческо да Колло. Доношение о Московии. М., 1996. С. 16–18. Для Максима Грека «гиперборейцы» оставались, конечно, легендой.

Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 24–25.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 76.

Там же. С. 89.

Там же. С. 93.

Там же. С. 78–79.

Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. Prague, 1935–1936. Т. VI. S. 99, 101.

Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident. P. 81–90.

Сочинения князя Курбского. Т. 1. Сочинения оригинальные. Изд. Г. З. Кунцевича // РИБ. СПб., 1914. Т. 31. С. 476.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 84–85.

Там же. С. 98–101.

Там же. С. 345.

РНБ. Соф. 78.

Фонкич Б. Л. Новый автограф Максима Грека. В кн.: Фонкич Б. Л. Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М., 2003. С. 74–79; *его же*. Русский автограф Максима Грека. Там же. С. 80–84.

Амфилохий, архим. Палеографическое описание греческих рукописей XV-XVII вв. определенных лет. М., 1880.

См. гл. вторую, прим. 25.

Denissoff E. Op. cit. P. 84–86.

Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1862. Ч. 3. С. 114; итальянский перевод («Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sul perfetto stile di vita monastico») см. в приложении к статье: *Sinitsyna N. V. Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*. In: *Giorgio la Pira et la Russia*. Firenze-Milano, 2005. P. 265–304.

Преп. Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 288–289, 177.

Там же. С. 345.

Казакова Н. А. «Исхождение» Авраамия Суздальского (Списки и редакции) // ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979. С. 55–66.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. Киев, 1915. С. 114–115; *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986. С. 261, 267–269, 274; *Шастель А.* Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного / Пер. с фр. А. И. Зубкова. СПб., 2001.

Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. Очерк духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008. С. 261; *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident. P. 249.

Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. С. 130–131, 226, 234; *Брагина Л. М.* Этические взгляды итальянского гуманиста Кристофоро Ландино (по его трактату «Диспуты в Камальдоли») // Вестник МГУ. Сер. IX. № 5. С. 48–65.

Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. С. 67, 144–145.

Воспроизведение фрески из Санта-Мария Новелла см.: *Кудрявцев О. Ф.* Указ. соч. (переплет); *Cattelli G.* Demetrio Calcondila. Florence. 1954. P. 56; *Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. С. 123.

Горфункель А. Х. «Диспут» Рафаэля. В кн.: Рафаэль и его время. М., 1986. С. 70–71.

Geanakoplos D. Greek Scholars in Venice. Studies in Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge, Mass, 1962. P. 171.

Об Иоанне Ласкарисе см.: *Knos B.* Un ambassadeur de l'hellenisme — Janus Laskaris et la tradition greco-byzantine dans l'humanisme français. Uppsala-Paris, 1945.

Подробнее см.: *Гарэн Э.* Византийские и итальянские платоники Кватроченто. В кн.: *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. С. 149–172.

Geanakoplos D. Greek Scholars. P. 130.

Knos B. L'histoire de la littérature neo-grecque. La pferiode jusgu'en 1821. Uppsala, 1962. P. 297.

Wilson N. From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance. London, 1992. P. 95.

Там же. Р. 86–97.

Там же. Р. 98—100; *Преп. Максим Грек. Сочинения*. Т. 1. С. 321.

Мальчукова Т. Г. Литературная критика в эпиграмме / Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 319, 327–329; Греческая эпиграмма. М., 1960; Laskaris G. Epigrammi greci. A cura di A. Meschini (Universtia di Padova, Studi byzantini e neogreci, 9). Padova, 1976.

Wilson N. From Byzantium to Italy. P. 98.

Там же. Р. 99.

Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1987. С. 18–19; *его же*. Источники античных реминисценций в сочинениях Максима Грека // ТОДРЛ. Т. 33. Л., 1979. С. 67–79. Греческий текст см.: *Anthologia graeca*. Ed. H. Beckby. Milnchen, 1958. Т. II. S. 54.

Wilson N. From Byzantium to Italy. P. 99.

Буланин Д. М. Переводы и послания. С. 128–190.

Camillscheg E., Harlfinger D., Hunger H. Repertorium der griechischen Kopisten 800—1600. 1 Teil. Handschriften aus Bibliotheken Grossbritaniens. Wien, 1981, № 287; 2 Teil. Handschriften aus Bibliotheken Frenkreichs. Wien, 1989; 3. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. Wien, 1997, № 469; *Harlfinger D.* Codices Cremonenses Graeci. Eine Kurze Neusichtung anlSsslich des V Colloquio Internazionale di Paleografia greca. Cremona. 4—10 ottobre 1998. S. 1—14.

Филипп де Коммин. Мемуары. М., 1986. С. 303–304, 460 (коммент. Ю. П. Малинина); *Сказкин С. Д.* Итальянские войны. В кн.: *Сказкин С. Д.* Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в Средние века. Материалы научного наследия. М., 1981. С. 159–161.

Пирлинг П. Россия и папский престол. М., 1912. Кн. 1.

Brevia Romanorum Pontificum ad Poloniam spectantia. Collegit et edidit
H. D. Wojtyska, 1986. Vol. I. P. 35.

Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 2001. Т. VI. Вып. 1. С. 291; там же. М., 2000. Т. XII. С. 200.

Wilson N. From Byzantium to Italy. P. 100.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 92, 170–172.

См. выше, прим. 57.

Wilson N. From Byzantium to Italy. P. 127–128. Письмо было включено Альдом в одно из своих изданий (1502 года).

Буланин Д. М. Переводы и послания. С. 17; Renouard A. Annales de rimprimerie des Aide, ou histoire des trois Manuce et de leurs Editions. 3 ed. Paris, 1834. P. 5–7.

Иконников В. С. Максим Грек. С. 283; *Буланин Д. М.* Переводы и послания. С. 24–25; *Нахов И. М.* Традиция аллегоризма и «Картина» Кебета Фиванского / Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 61–78; *Кебес. Картина.* СПб., 1888 (пер. А. Алексеева).

Буланин Д. М. Переводы и послания. С. 24. Прим. 54.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. С. 111; *Веселовский А. Н.* Сочинения. III, 345.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 362–363.

Иконников В. С. Максим Грек. С. 113–114; *Denissoff E.* Maxime le Grec. P. 79; *Забугин В. Н.* Юрий Помпоний Лэт. Исторические исследования. СПб., 1914. С. 16.

Иконников В. С. Максим Грек. С. 92, 112; *Denissoff E.* Maxime le Grec. P. 176–178.

Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. О. Ф. Кудрявцев. М., 1996. С. 273–285.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 152.

*Веселовский С. Н. Противоречия итальянского Возрождения. В кн.:
Веселовский С. Н. Мерлин и Соломон. СПб., 2001.*

Баракки М. Отзвуки итальянской литературы в Московии XVI столетия (Сопоставление «Слова» Максима Грека с мотивами и художественными приемами «Божественной комедии»). В кн.: Россия и Италия. М., 1993. С. 62.

Преп. Максим Грек. Творения. Свято-Троицкая Сергеева лавра, 1996.
Ч. 2. С. 134–190, 276–293 («Слова» XII, XIII, XXII).

Сочинения преп. Максима Грека. Т. 1. С. 171–198, фрагмент об «училищах италийских» см.: с. 181–184. Более подробно о контексте сочинения см. гл. четвертую, раздел «Полемика» в наст. изд.

Правила Святых вселенских соборов с толкованиями. М., 2000. С. 616.

Синицына Н. В. Из истории полемики против латинян в XVI в. (о датировке и атрибуции некоторых сочинений Максима Грека // Отечественная история. 2002. № 6. С. 130–141; *Иовий Павел.* Книга о посольстве Василя, великого князя московского, к папе Клименту VII. Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы / Сост., авт. вводных ст. О. Ф. Кудрявцев. М., 1997. С. 258, 261.

Подробнее см.: *Воскобойников О. С., Попов И. Н. Artes liberales // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 468–469; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 354–355; Горфункель А. Х. От «Торжества Фомы» к «Афинской школе» (философские проблемы культуры Возрождения). В кн.: История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 132.*

Иконников В. С. Максим Грек и его время. С. 92.

Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903. С. 202; цит. по: Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962. С. 34.

Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. С. 67; Чаша Гермеса. С. 178–224.

Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1961. С. 78–82, 653.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т 1. С. 200–201. Тенденция связывать антилатинскую полемику с проблемой аподиктического (доказательного, или доказывающего) силлогизма существовала в Византии уже в первой половине XIV века, в период противостояния Варлаама Калабрийского и Григория Паламы. Максим Грек спустя почти 200 лет возродил этот метод и связал свои аргументы с тем, что сам наблюдал в итальянской среде.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 359–372; цитируемый фрагмент: С. 362–364.

Подробнее см.: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 175–178; *Niccoli O.* Profeti e popolo nell Italia del Rinascimento. Roma, Bari, 1987. P. 185–196, 249.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 253.

Горфункель А. Х. От «Торжества Фомы» к «Афинской школе». С. 136, 139 (автор ссылается на труд: *Garin E. L'età nuova. Napoli, 1969. P 147–152*).

Валла Л. О истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 292–293.

Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. М., 1991. С. 109–113.

Публикация письма: Томас Мор — Мартину Дорпу. — В кн.: Томас Мор. 1478–1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981. С. 326–371 (особенно с. 338, 340).

Осиновский И. Н. Томас Мор в истории ренессансного гуманизма. В кн.: Томас Мор. 1478–1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981. С. 19, 29–31; *Fleisher M.* Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More. Genève, 1973. P. 104–108, 151, 171.

Горфункель А. Х. «Новая философия вселенной» Франческо Патрици. В кн.: Проблемы культуры итальянского Возрождения. Л., 1979. С. 42–46 (раздел «Вокруг Перипатетических дискуссий»); *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949. С. 225.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 250.

Cataldi Palau A. La vita di Marco Musuro alia luce di documenti e manoscritti *I Italia medioevale e umanistica*. Roma-Padova, XLV (2004). P. 312–313, 343–345; *Manussacas M. I.* La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia. In: *La Chiesa greca in Italia dall VIII al XVI secolo atti del Convegno storico interecclesiale*. Bari, 30 apr. — 4 magg. 1969. Padova, 1972–1973. Vol. 20. P. 45–78 (*Italia Sacra*, 20–22); *Imhaus B.* Le minoranze orientali a Venezia 1300–1510. Roma, 1997. P. 288–302. После унии Церквей, провозглашенной на Флорентийском Соборе (1439), православные греки получили возможность присутствовать на мессах, которые служили священники-униаты католических церквей; что касается юрисдикции греческой общины, то она признавала главой своей Церкви константинопольского патриарха, однако мнения ученых разошлись по поводу того, был ли это вселенский или латинский патриарх.

Античным реминисценциям в творчестве Максима Грека посвящен большой раздел в уже упоминавшейся работе: *Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. С. 13–29.*

Цит. по: Кудрявцев О. Ф. «Умри, Флоренция, Иуда»: ренессансная Италия в восприятии русской культуры // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 214–222. Название статьи — строка из стихотворения А. Блока, возникшая, возможно, под влиянием драмы Ромена Роллана «Савонарола» (1896), в которой Микеланджело в ответе костра, на котором сжигают Савонаролу, прокликает Флоренцию: «Умри, Италия! Умри, мир! Господи, освободи меня от кошмара жизни!» — цит. по: Тахо-Годи М. А. Ромен Роллан и Данте Алигьери /Дантовские чтения-1982. М., 1982. С. 190.

Гудзий Н. К. Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского Возрождения // Киевские университетские известия. 1911. № 7.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 313.

Точная дата создания «Повести страшной и достопамятной» неизвестна; она включена во второе собрание избранных сочинений Максима Грека из 73 глав в качестве 72-й главы. По совокупности косвенных показаний ее можно относить к концу 1540-х или даже началу 1550-х годов.

Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. М., 2002; *Хорст Х.* Савонарола. Еретик из СанМарко. М., 1982, и др.

Автор «Мемуаров» истолковывал слова пророка-проповедника как предсказание о смерти дофина, наследника престола. Дофин Карл-Орланд умер 6 декабря 1495 года.

Коммин Ф. де. Мемуары. С. 319, 460.

Виллари П. Никколо Макьявелли и его время. СПб., 1914. С. 233;
Макиавелли Н. Государь и Рассуждения на I декаду Тита Ливия. СПб., 1869.
С. 172; *Рутенбург В. И.* Жизнь и творчество Никколо Макьявелли. — В кн.:
Макьявелли Н. История Флоренции. М., 1987. С. 354.

Юсим М. А. Макиавелли и Лютер. Христианская мораль и государство. В кн.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 69–70.

Содержание «Повести» излагалось с небольшими сокращениями и с элементом пересказа, близкого к тексту, с использованием перевода, выполненного в Троице-Сергиевой лавре в 1909–1911 годах. (*Преп. Максим Грек. Творения. Репринтное издание в трех частях. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996. Ч. 3. С. 116–135*).

Denissoff E. Maxime le Drec et l'Occident. P. 250.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. С. 107.

Прокофьева Н. Д. Бруно Картузианец / Православная энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 275. Можно добавить, что один из главных трудов святого Бруно («Толкование на псалмы Давида») переводил в Новгороде в 1535 году Димитрий Герасимов по заказу новгородского архиепископа Макария, будущего митрополита, который включил эту Толковую Псалтырь в Великие Минеи Четьи. Эта Толковая Псалтырь была достаточно распространена в русской рукописной книжности.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. С. 103, прим. 3.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 86–87.

Там же. С. 88–91.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 92–94. Автор ссылается на письмо Антонио Урчео Кодро от 15 апреля 1498 года о возможности приглашения в Болонью молодого лакедемонца по имени Михаил, в котором видит Михаила-Максима. Письмо любопытно тем, что автор обратил внимание на деталь внешности Михаила, сказав о нем: «молодой человек с длинной шеей». Денисов склонен видеть в этом намек и на какие-то черты характера — например любознательность.

Касаткин А. А. Никколо Макьявелли как теоретик языка / Проблемы культуры итальянского Возрождения. Л., 1979. С. 86.

Там же. С. 88.

[Лотман Ю., Успенский Б.] Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры («Происшествие в царстве теней, или Судьбина русского языка» — неизвестное сочинение Семена Боброва) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 358 (Труды по русской и славянской филологии. XXIV Литературоведение). Тарту, 1975. С. 168–322.

Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении.
Казань, 1863.

Geanakoplos D. Y. Grec Scholars in Venice. P. 123.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 93.

Там же.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 217–219.

123

См. прим. 40.

Belloni C. Lettere greche inedite di Marco Musuro // *Aevum* 2002. LXXVI.
P. 649–654.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 93–95.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 222.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 288–291.

Горский А. В. С. 54.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 228–229, 232, 246, 248.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 99; Denissoff E. Maxime le Grec. P. 90.

Там же. С. 269.

Там же. С. 247, 253.

Там же. С. IX.

Denissoff E. L'influence de Savonarola sur l'église russe expliquée par un Ms. inconnu du couvent de S.-Marc à Florence // *Scriptorium*. Bruxelles, 1948. T. II, fasc. 2. P. 253–256; *Кашианов С. М.* Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографах // *Византийский временник*. М., 1958. Т. 14. С. 282–295.

Cataldi Palau A. La vita di Marco Musuro alia luce di documenti e manoscritti // Italia medioevale e umanistica. XLV (2004). Roma-Padova. P. 318; *Geanakoplos J.* Greek Scholars in Venice. P. 132; Исследователи ставили вопрос, включала ли эта должность задачу наблюдения лишь греческих изданий Альда Мануция или же всех выходящих в Венеции греческих книг, отделяя эту задачу от других типов цензорства в Венеции.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 250.

Gherardi A. Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola. Firenze, 1887. P. 334–335. № 28; *Valerio F.* Domenico da Paradiso, profezia e politica in una mistica del Rinascimento. Spoleto, 1992. P. 23.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 265.

Wilson N. G. From Byzantium to Italy. P. 129–130.

Там же. Р. 139–140.

Там же. Р. 141.

Там же. Р. 142.

См. выше прим. 66. Максим Грек часто упоминает колесо счастья как символ переменчивой фортуны.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 345–347, 488–490.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 165–188.

Denissoff E. Maxime le Grec. P. 269.

Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1860. Ч. 2. С. 377; *Иконников*
В. С. Максим Грек. С. 140.

Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1859. Ч. 1. С. 23–39.

См. гл. третью, прим. 17–19.

Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки / Изд. подг. Н. Н. Покровский; под ред. С. О. Шмидта. С. 114.

Geanacoplos J. Greek Scholars. P. 128–130.

Сказкин С. Д. Итальянские войны. С. 162–163.

Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 547.

Иконников В. С. Максим Грек и его время. Здесь собрана большая информация о книжных сокровищах Афона, в частности, Ватопеда, сохранившихся к концу XIX — началу XX века, и указана обширная литература.

Преп. Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 119–132.

Там же. С. 408.

Там же. С. 341–342.

«Двокровный — имеющий два жилья или этажа» (Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 138).

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 108–109; Фонкич Б. Л. Две палеографические заметки к изданию актов Кастамонита. — В кн.: Фонкич Б. Л. Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М., 2003. С. 71–73.

Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident. P. 99—100; Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 83.

Там же. С. 102–103.

Там же. С. 106–107.

Там же. С. 110–111.

Там же. С. 112–113.

Там же. С. 104–105.

Там же. С. 114–115.

О предшествующих связях в начале XVI века см.: Россия и греческий мир. С. 131–136, 142–149, 153 (№ 4–6, 15, 17, 18, 23–29, 35).

Там же. С. 153–158 (№ 36–40).

Там же. С. 336–338.

Там же. С. 307; Сборник Русского исторического общества. СПб., 1895. Т 95. С. 370, 427, 438, 441.

ПСРЛ. М., 2000. Т XIII. С. 28; М., 2001. Т VIII. С. 263 (с лаконичным названием «О митрополите»); М., 2001. Т. 6. Вып. 2. С. 413 (здесь механический случайный пропуск одной строки с именем Максима).

Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подг. Н. Н. Покровский; под ред. С. О. Шмидта. С. 118–119. Здесь записаны показания «свидетелей» на одном из допросов, Максимова келейника Афанасия, Сербян Федора и Арсения, они передавали слова обвиняемого по поводу практики поставления русских митрополитов; среди прочего он якобы рассказывал, что, принимая митрополита Григория, великий князь не принял патриаршеского благословения «и чести ему некоторые не учинил. И митрополит его с иконами не встретил, разве как пришел к нему, и митрополит его через порог благословил». Далее в ходе очной ставки к этому эпизоду не возвращались, во всяком случае, какие-либо записи по этому поводу отсутствуют. Вероятно, это была слишком деликатная тема, касавшаяся особ великого князя и митрополита.

Россия и греческий мир в XVI веке. Т. 1. М., 2004. С. 124–131, 334–340.

Георгиевский Г. Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. М., 1995. С. 409.

ПСРЛ. Т. XIII. С. 29.

Там же.

Там же. С. 30–31.

Там же. С. 29–33.

Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 1. Памятники дипломатических сношений с империею Римскою. СПб., 1851. Т. I. С. 366–388 (далее — ПДС); *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва. Начало сношений Московского государства с папским престолом (1462–1528) // Записки Русского исторического общества в Праге. Кн. 3. Прага Чешская; Нарва, 1937 (С. 91—136). С. 106–107.

Francesco da Collo. Trattamento di Pace... Padoa, 1603. P. 2, 8, 10.

Geremek B. La notion d'Europe et la prise de conscience européenne au bas Moyen Age // La Pologne au XVe Congrès International des Sciences Historiques à Bucarest. Etudes sur l'histoire de la culture de l'Europe centrale-orientale. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1980. P. 70, 71.

ПДС. Т. I. С. 376–377.

Подробнее см.: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

ПДС. Т. I. С. 411, 417–419, 425.

Альберт Кампенский. О Московии. — В кн.: Россия в первой половине XVI века: взгляд из Европы. М., 1997. С. 114–115.

Сборник Русского Исторического общества. Т. 53. С. 79.

Григорович И. Переписка пап с российскими государями в XVI в. СПб., 1834. С. 97–99; *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва. С. 107–108.

Там же. С. 118.

Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4.
Ч. 1.С. 344.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 74.

Горский А. В. Максим Грек Святogорец. — В кн.: Прибавления к изданию Творений святых отцов. Т. 18. М., 1853. С. 190; *Голейзовский Н. К.* Два эпизода из деятельности Новгородского архиепископа Геннадия // Византийский временник. М., 1980. С. 125–140.

Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV Работы в Московском Кремле 40—70-х годов XVI в. М., 1972. С. 13–18 и др.

Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. XV–XVI вв. М., 1977. С. 174–182.

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией имп. Академии Наук. СПб., 1836. Т. 1. С. 141–145. № 172.

Преп. Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 119, 123;
Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1908. Кн. IV. Отд. III. С. 508.

Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье.
М.:Л., 1959. С. 366–369.

Там же.

Там же. С. 322–326. Полемика по поводу Собора 1503 года, факта участия в нем Нила Сорского и т. д. обострилась в 1977 году, когда участники семинара проф. Э. Кинана поставили под сомнение их достоверность и аутентичность (The Council of 1503: Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in sixteenth-Century Muscovy. Ed. by E. L. Keenan and D. G. Ostrowski. Cambridge. Mass. 1977); *Плигузов А. И.* Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 330–386. Предварительные возражения см.: *Синицына Н. В.* Спорные вопросы истории нестяжательства, или О логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв.: Тезисы докл. и сообщ. I Чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. М., 1990. С. 250–254; *Скрынников Р. Г.* Нестяжатели и иосифляне на Соборе 1503 г. — В кн.: Средневековое православие: От прихода до патриархата. Волгоград, 1997; *Синицына Н. В.* Типы монастырей в России и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.). — В кн.: Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М., 2002. С. 139–140.

Фролов А. А. Конфискации вотчин Новгородского владыки и монастырей в последней четверти XV в. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2004. № 4(18). С. 54–62.

Каштанов С. М. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI в. М., 1967. С. 239–274.

Боровкова-Майкова М. С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912; *Синицына Н. В.* Типы монастырей в России и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.). — В кн.: Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М., 2002. С. 128–137; *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 407, 412, 512–516, 527–530, 539.

Там же. С. 151–152; Перевод Максима Грека отличается от древнего славянского перевода в составе Кормчих (*Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. С. 739–740*), от перевода в Стоглаве (*Емченко Е. Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 352, 383–384; Российское законодательство. В 9 т. М., 1985. Т. 2. С. 336*), от перевода (неопубликованного) в Кормчей особой редакции, предназначенной для великого князя, где он помещен в самом начале в виде самостоятельной статьи (Владими́ро-Сузда́льский музей-заповедник, № В-5636/399).

Нарушения нормы, в том числе и грубейшие, не отменяли самого идеала симфонии, осознавались как грех, требующий покаяния (некоторые примеры см.: *Синицына Н. В.* Симфония священства и царства // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2000. № 5–6 (9—10). С. 64–69.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 166.

ПСРЛ. М., 2000. Т. XIII. С. 37–41.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 145.

Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 173.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 418, 430–431.

Ржига В. Ф. Боярин-западник XVI в. (Ф. И. Карпов) // Ученые записки Российской ассоциации научно-исследовательских ин-тов общественных наук Института истории. Т. 4. М., 1929. С. 39–48.

Родословная книга князей и бояр российских и выезжих... (Бархатная книга). Ч. 2. М., 1787. С. 211.

Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 95; ПСРЛ. М., 1963. Т. 28. С. 140; подробнее см.: *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 261–265.

Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966.

Акты Русского государства 1505–1526 гг. М., 1975. С. 183–197, 236 (№ 194). Решение, принятое Ф. Карповым («суд») (он присудил спорную землю помещному селу), было в 1521 году пересмотрено в пользу монастырского села, так как Карпов недостаточно точно обозначил межу, не назвал речку Городечну.

В 1524–1525 годах Федор Карпов вместе с братом Никитой Ивановичем Карповым выступили душеприказчиками П. В. Киндырева, «дали» по его приказу и духовной грамоте сельцо Савастьянов с деревнями игумену Троице-Сергиева монастыря (Там же. С. 238–239. № 236).

Памятники дипломатических сношений Московского государства и Крымом, Ногаями и Турциею. Т. II. 1508–1521 гг. // Сборник Русского исторического общества. Т. 95. СПб., 1895. С. 14–15, 17 (далее — Сборник РИО).

Там же. С. 19, 44–45.

Там же. С. 96, 98—100, 105 и др.

Белокуров С. А. О Посольском приказе. М., 1906.

Сборник РИО. Т. 95. С. 189, 513, 661–666 и др.

Там же. С. 312, 383; *Смирнов И. И.* Восточная политика Василия III // Исторические записки. Т. 27. М., 1948. С. 28. О деятельности так называемой «московской партии» в Крыму см.: *Шмидт С. О.* К характеристике русско-крымских отношений второй четверти XVI в. — В кн.: *Международные связи России до XVII в.* М., 1961. С. 366–375.

Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА), Крымские дела. Кн. 6. Л. 159 об., 359 об. — 360; Кн. 7. Л. 59 об., 208 об. — 209.

Там же. Кн. 6. Л. 15–15 об.

Там же. Кн. 6. Л. 123–123 об.

Там же. Л. 209–209 об., 225 об. — 226, 314 об. — 315, 473 об.

Там же. Л. 525.

230

Там же. Л. 650 об., 654 об.

Дунаев Б. И. Преп. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. Историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией. М., 1916. С. 33–92.

Герберштейн С. Записки о Московии. С. 106 (имя передано неправильно — Максимилиан).

О браке Анны с Василием I Дмитриевичем сообщает медоварцевская редакция «Сказания о князьях владимирских» (Идея Рима в Москве. Источники по истории русской общественной мысли. XV–XVI вв. Рим; М., 1989–1993. С. 30). Эта редакция составлялась, возможно, в монастыре Николы Старого при участии Вассиана Патрикеева, его причастность к созданию одной из составляющих цикла «Сказания о князьях владимирских» допустима.

Более подробно о биографии Вассиана см.: *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы. М., 1951. Ч. II. С. 306–308; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев. С. 36–77.

ПСРЛ. М., 2000. Т. 4; Ч. 1. С. 530–531.

Каштанов С. М. Социально-политическая история. С. 79—170.

Судебник 1497 года в контексте истории российского и зарубежного права XI–XIX вв. М., 2000. С. 76–96.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960. С. 234.

Асмус В. Прот. Агапит. В кн.: Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 225.; об «Учительных главах» Василия I и других произведениях жанра «княжеских зеркал» см.: Чичуров И. С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. М., 1990.

Плигузов А. И. Полемика в Русской Церкви. С. 151.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев. С. 292.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 212.

Синицына Н. В. Третий Рим. С. 367. Определение находится в толковании на 12-ю главу Откровения (ст. 1–4, 14–15), где бегство в пустыню апокалиптической Жены, спасающейся от преследования змия, испускающего «воду яко реку» («поток неверия»), символизирует перемещение царства «старого Рима» в «новый Рим» — Константинополь и затем Россию — «в третий Рим... иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святая веры пусты были и иже божественные апостолы в них не проповедовали...». В первоначальном тексте Филофея «пустыня» символизировала «спасение» Жены, сухость пустыни была противопоставлена воде — «потоку неверия». Так, в толкованиях святого Андрея Кесарийского говорилось про «пустыню, чуждую всякой злобы и плодоносную для всех добродетелей» (Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского (Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 74 (Слово 11-е); препринт издания. М., 1901 (издание четвертое афонского Русского Пантелеймонова монастыря)). Продолжатель Филофея истолковал образ в противоположном смысле — «пустыня» как символ пустоты, отсутствия апостольской проповеди, в соответствии со своей главной темой («Об обидах Церкви»). Упрекам в отсутствии на Руси апостольской проповеди противопоставлено уже в раннем летописании изложение о посещении Руси апостолом Андреем.

Подробнее см.: Ромодановская В. А. Геннадиевская Библия. В кн.: Православная энциклопедия. Т. X. М., 2005. С. 584–588.

Россия и греческий мир. С. 130 (№ 3), 337 (№ 2).

Горский А. В. Максим Грек святогорец. — В кн.: Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. М., 1859. Ч. 18. С. 190–192.

Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 55, 202; *Турилов А. А. Власий.* — В кн.: Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 107–108.

Казакова Н. А. Димитрий Герасимов и русско-европейские культурные связи в первой трети XVI в. В кн.: Проблемы истории международных отношений. Л., 1972. С. 248–266; *Казакова Н. А., Катушкина Л. Г.* Русский перевод XVI в. первого известия о путешествии Магеллана // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1968. С. 240–252; *Турилов А. А.* Власий. — В кн.: Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 107–108; *Николай де Лира.* Доказательство пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его церковнославянский перевод, выполненный Димитрием Герасимовым, конец XV века / Пер. на рус. язык, предисл., аналитический обзор, указ, слов и словоформ Е. С. Федоровой. М., 1999. Т. I–II.

Россия в первой половине XVI в. С. 138.

Подробное обоснование датировок см.: *Синицына Н. В.* Раннее творчество преп. Максима Грека. В кн.: *Преп. Максим Грек. Сочинения*. Т. 1. С. 37–38.

Запись имеется в самой ранней и авторитетной рукописи РГБ. Ф. 304, Троицкое собрание, № 118, л. 151 об. (всего в рукописи 599 л.). Рукопись была ошибочно датирована «1480—1500-е гг.» (*Ухова Г. Б.* Миниатюры, орнамент и гравюры в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // *Записки Отдела рукописей Государственной ордена Ленина библиотеки СССР им. В. И. Ленина.* Вып. 22. М., 1960. С. 94). Составители описания не обратили внимания на эту запись, сделанную не на традиционном месте (в начале или в конце рукописи), но «внутри». Аналогичные записи имеются и в других рукописях Толкового Апостола; ее воспроизведение по рукописи ГИМ, Хлудовское собрание, № 49 см.: *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 45–50. Имеющаяся здесь (и в ряде других рукописей) измененная дата (1520 год вместо 1519-го) означает дату переписки одного из экземпляров, повторенную механически в других, которые к нему восходят. Но это могла быть и простая ошибка писца, который, изменив дату, не изменил другое число («книга совершена в 14-е лето государства Василия III»).

Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 201; *Белокуров С. А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. CCCVIII.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 154.

Там же. С. 157, 165–166.

Там же.

Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.

Там же.

Ковтун Л. С., Сеницына Н. В., Фонкич Л. С. Максим Грек и славянская Псалтырь (сложение норм литературного языка в переводческой практике XVI в.). В кн.: Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973. С. 99—127; *Фонкич Б. Л.* Новый автограф Максима Грека.

РГБ. Ф. 98. Егоровское собрание, № 920. Л. 336–337; *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — В кн.: Исследования по русскому языку. СПб., 1895. Т. 1. С. 630.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 355–357.

Там же. С. 355, 491–492.

Славянские рукописи афонских обителей / Сост. А. А. Турилов, Л. В. Мошкова; под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоника, 1999. С. 62–65.

Синицына Н. В. Исая Каменец-Подольский и Максим Грек: Из истории русской культуры второй половины XVI в. В кн.: Литература и искусство в системе культуры. Сб. статей к 80-летию Д. С. Лихачева. М., 1989. С. 195–208

ГИМ. Воскресенское собрание, № 82-бум. л. 122 (запись 1545 года).
Запись о переводе 7033 (1524/25) года — на л. 1 об.

РГБ. Ф. 98. Егоровское собрание, № 920. Рукой Даниила переписаны л. 203–210 об. (тетрадь из восьми листов), подробнее см.: *Клосс Б. М.* Библиотека московских митрополитов // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 119–126. Кроме того, рукопись подверглась и собственноручной правке Максима Грека (нал. 37–39, см.: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 14. Из митрополичьей мастерской происходят списки Бесед на Евангелия от Матфея (РГБ. Ф. 247, Рогожское собрание, № 38 и РГБ. Ф. 304, Троицкое собрание, № 94) и Иоанна (то же собрание, № 98), см.: *Клосс Б. М.* Деятельность митрополичьей книгописной мастерской в 20—30-х годах XVI века и происхождение Никоновской летописи // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 330–333.

РГБ. Ф. 304. Троицкое собрание, № 466, л. 354 об. — 355. Служебная
Миня, сентябрь.

267

РНБ, Погодинское собрание, № 133.

268

РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № 30/1259, л. 1–3 (запись по нижним полям листов).

ГИМ, Епархиальное собрание, № 558 (сборник житии и других текстов), подробнее см.: *Синицына Н. В.* Книжный мастер Михаил Медоварцев. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 309–310.

ГИМ, Щукинское собрание, № 329; подробный анализ см.: *Синицына Н. В.* Книжный мастер... С. 309–313.

Синицына Н. В. Книжный мастер... С. 286–317; *ее же.* Новые рукописи Михаила Медоварцева. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сборник второй. М., 1974. С. 145–149.

Идея Рима в Москве. Источники по истории русской общественной мысли. Рим, 1993. С. 431–435.

Буланин Д. М. Переводы и послания. С. 151, 153, 160; Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 100, 121; М., 1992. Т. 2. С. 54, 664.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 349.

Подробнее см.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. С. 52–66. Атрибуции переводов требуют дальнейших исследований.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 266, 269, 270.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 343–344, 484–488.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 139–144.

О Николае Булеве см.: Буланин Д. М. Булев (Бюлов) Николай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 191–193; Морозов Б. Н. Травник из постельной казны Ивана Грозного? Харьковская рукопись 1534 г. — новый памятник книжной мастерской митрополита Даниила // Археографический ежегодник за 2002 год. М., 2004. С. 73–85; Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции XV–XVI вв. М., 1977. С. 174–183.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 133–138.

Там же. С. 256–294.

Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 648, 666.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 88.

Преп. Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1998. № 4 (18). С. 91–93 (пер. А. И. Сидорова).

Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 239.

Там же. С. 238.

Джованни Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. 1981. Т. 1. С. 249 (пер. Л. М. Брагиной).

Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., 1896. С. 220–222 (пер. О. Ф. Кудрявцева).

Там же.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 267–268.

Там же. С. 273; ср. в Послании апостола Павла к римлянам (12:19): «Ибо написано: «Мне отмщение, Аз воздам», глаголет Господь», а также Евр 10:30.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 329, 333.

РГАДА. Ф. 52. Оп. 1, 1525 год, № 1; публ.: ААЭ. Т. I. № 172.

Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки / Подг. Н. Н. Покровский; под ред. С. О. Шмидта. М., 1971.

Опись архива Посольского приказа 1626 года / Подг. В. И. Гальцов;
под ред. С. О. Шмидта. М., 1977. Ч. 2. С. 329–339.

Описи Царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. /
Подг. к печати С. О. Шмидт, С. А. Левина. М., 1960. Л. 3 об., 47.

«Юридическая квалификация» этого эпизода, о которой писал В. Д. Назаров как о невозможной, является, может быть, таковой для современного правосознания, но в ту эпоху, когда этика и политика отличались чертами нерасчлененности, такой упрек в контексте сопоставления с нечестивыми царями-мучителями звучал остро. Как писал А. И. Клибанов о взглядах уже известного нам Ф. И. Карпова: «Этика — политична. Политика — этична» (Клибанов А. И. «Правда» Федора Карпова // Общество и государство феодальной России. Сб. статей, посвященный 70-летию ак. Л. В. Черепнина. М., 1975. С. 143).

Сводку данных о них см.: *Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 270–275; см. также *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 76; ПСРЛ. Т. 24. С. 222; ПСРЛ. М.; Л, 1959. Т. 26. С. 313.

Судные списки. С. 120. Состав Собора вторично описан в материалах 1531 года, но с сокращениями (там же. С. 89). В. Д. Назаров выдвинул предположение об особом «февральском Соборе 1525 года», то есть своего рода раздвоении или удвоении майского Собора (*Назаров В. Д. К истории церковных Соборов и идейно-политической борьбы в России первой половины XVI в.* — В кн.: Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. М., 1990. С. 202). В феврале якобы рассматривались «вины», выявленные следствием 22–24 февраля, а в мае — новые. Эта гипотеза прямыми показаниями источников не подтверждается, а аргументы логического характера могут быть оспорены. Кроме отрывков следственного дела и «Судных списков» привлечены летописные данные, но они крайне лаконичны, отрывочны, иногда неточны, излагают не только информацию, но и оценки; не исключаются ошибки. Так, сообщение Боровского летописца «и сказали на Соборе во всем виноваты» неверно по крайней мере относительно Максима Грека, так как он не признал обвинения в неправомерном изменении грамматических форм при правке богослужебных книг, что послужило главной причиной главного обвинения — в ереси. Ошибку Типографской летописи при описании состава Собора указал сам В. Д. Назаров. Столь же ошибочной могла быть и дата «того же месяца». Подобного рода указания в летописях иногда оказываются ошибочными даже в указаниях года («того же лета») из-за утраты листов или редакторского сокращения в оригинале и по другим причинам. Что касается столь смущающего всех указания о Соборах «апреля — мая», то мы подробно рассмотрим его далее, говоря о Соборе 1531 года, так как речь идет именно об этом Соборе.

Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1990. Т. II, 1-я пол. С. 712–714; *Ромодановская Е. Е.* «Седе одесную Отца» или «сидел еси»? (К вопросу о грамматической правке Максима Грека). В кн.: Проблемы истории русской книжности, культуры и общественного сознания. Сб. научных трудов. Новосибирск, 2000. С. 232–238.

Судные списки. С. 121–125.

Там же. С. 90.

Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага. С. 40, 45–47, 90 и др.

Синицына Н. В. Сказания о преп. Максиме Греке.

Зимин А. А. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 143. О «Выписи» см. также: *Тихомиров М. Н.* К вопросу о Выписи о втором браке царя Василия III. В кн.: Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. М., 1928. С. 91–98; *Шмидт С. О.* О времени составления «Выписи» о втором браке Василия III. В кн.: Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 110–122.

Бегунов Ю. К. Повесть о втором браке Василия III // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 115–118.

Герберштейн С. Записки о Московии. С. 86–87.

Послания Иосифа Волоцкого. С. 16.

А. А. Зимин предположил, что это архимандрит Иона Сабина (с 1518 года), что справедливо, так как Вассиан находился тогда уже не в Симонове монастыре, а в Чудове, он упомянут в «Выписи» и вторично («архимандрит Иона Михайлова Чуда»), см.: *Зимин А. А. Выпись... С. 142, 145.* Следовательно, ошибки в «Выписи» нет.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев. С. 279.

312

Опись архива Посольского приказа 1626 года.

Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М., 1971. С. 96–97.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 286.

Судные списки. С. 108. В историографии происходит полемика по поводу отнесения Соборов апреля — мая к 1525 или 1531 году. В ее основе находится грамматическая особенность сообщения, синтаксис того времени, нечеткость в членении фразы и определении смысловых периодов. Такая же особенность встретится и в одном из «Сказаний» о Максиме Греке в сообщении о 22 годах его заточения (от какого Собора вести отсчет).

Судные списки. С. 115.

AAЭ.Т. I. C. 143.

Плигузов А. И, Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия.
М., 2002. С. 198–200.

Судные списки. С. 118.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 369–370.

Судные списки. С. 103–105.

Там же. С. 106–107; см. также *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев. С. 286.

Судные списки. С. 110; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев. С. 287.

Судные списки. С. 99, 112.

Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998 (1-е изд. М., 1903). С. 85.

Судные списки. С. 120.

Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1850. Ч. 2. С. 452–453.

Там же. С. 260–276, 290–294.

Там же. Казань, 1859. Ч. 1. С. 23–39.

Дата «Исповедания» определена Е. Е. Голубинским (Максим Грек, говоря в этом сочинении «аз... безпрестани... молюся о великом князе Иване Васильевиче и его брате Георгии», не упоминает о их матери, регентше Елене Глинской). См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1911. Т. 2, 2-я пол. С. 237.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 416–417.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 83.

Брагина Л. Пико делла Мирандола. В кн.: Эстетика Ренессанса. Т. 1. М., 1981. С. 243–244.

Дунаев Б. И. Преп. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. М., 1916. С. 6–7; *Синицына Н. В.* Максим Грек и Савонарола. В кн.: *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сб. статей, посвященный Л. В. Черепнину.* М., 1972. С. 149–151.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 161–185, 229–230.

Там же. С. 266, 267, 269, 270. В ряде собраний сочинений Максима Грека имеется предисловие, название которого имеет датирующую приписку, в которой сказано, что автор начал составлять «сию книгу» в начале 7040 года, то есть примерно осенью 1531 года; этот же год, как уже говорилось, является и датой написания «Плача» («Сия словеса сотворил инок в темнице затворен...»). Впрочем, в рукописи имелась и другая дата: «в начале 7047 лета», то есть осенью 1538 года; но цифра 7 стерта, и осталась дата «7040-лету», которая представлена и в других рукописях этого собрания, восходящих к первоначальной.

Обоснование датировки см.: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. С. 154.

Синицына Н. В. Сказания... С. 83.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 357–367 (Слово ХХІХ). В этом послании упомянута просьба вселенского патриарха об освобождении Максима Грека 1546 года (см. далее, прим. 26–27), но вместе с тем автор пишет, что 17 лет лишен причастия, что указывает на 1542 год как дату послания. Возможно, послание направлялось митрополиту дважды, и во второй редакции в него была добавлена (в самом конце) просьба патриарха, а остальной текст, переписанный писцом механически, остался без изменений. Нельзя исключить и ошибку в передаче числа (послание известно в рукописях первой трети XVII века: РГБ, Троицкое собрание, № 200 и 201).

Филарет [Гумилевский]. Максим Грек // Москвитянин. 1842. № 11. С. 91–96. Возможно, посланием, на которое отвечал митрополит Макарий, была вторая редакция предыдущего послания (1542 года).

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 367–376. В позднем Житии, содержащем значительное количество недостоверной или вымышленной информации, рассказано о том, что с запросом к Даниилу обращался сам Иван IV («за какую вину отец мой на него възъярился и заключил в темницу»). Даниил отвечает: «Того не знаю... злонравные люди небратолюбцы вознегодовали и с помощью лживых свидетелей оболгали его приснопамятному отцу твоему, и мне оклеветали его» (Белокуров С. А. О библиотеке московских государей. М., 1899. С. LXXV–LXXVI).

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 382–386.

Там же. С. 157–184; *Ржига В. Ф.* Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 61–71.

Филарет [Гумилевский]. Максим Грек // Москвитянин. 1842. № 11. С. 84–91.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 376–379.

Дробленкова И. В. Великие Минеи Четьи. В кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 126–133.

Преп. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. С. 439–449, 453–459; Буланин Д. М. Переводы и послания... Л., 1983. С. 82–94.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев. С. 286.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 351.

Ржига В. Ф. Опыты. С. 72.

Там же. С. 62, 71.

Там же. С. 355–358. № 8.

Там же. С. 211–214. Десятилетний разрыв во времени объясняется тем, что решение об обращении в Константинополь было принято лишь после победы над царствами Казанским и Астраханским, что продемонстрировало силу русского православного царя и истребление «богохульных царей».

Там же. С. 265–273. № 128–129.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 346–357.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. С. 232; *Ржига В. Ф.* Опыты...
С. 72–75.

Казакова Н. А. Максим Грек и идея сословной монархии. — В кн.: Общество и государство феодальной России. Сб. статей, посвященный 70-летию ак. Л. В. Черепнина. М., 1975. С. 151–158.

Черепнин Л. В. Земские Соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978. С. 67–89.

Синицына Н. В. Сказания о преподобном Максиме Греке. С. 96.

Судные списки. С. 125–139.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб., 1841. Т. 1. С. 298. № 161.

Белокуров С. А, О библиотеке... С. XLIII, LXXXI.

О собраниях сочинений Максима Грека см.: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 161–185, 223–276; *Буланин Д. М.* Переводы и послания...

Верещагин Е. М. Максим Грек и Паисий Величковский о неисправности славяно-русских церковных книг. В кн.: Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. Материалы международной научно-богословской конференции. Москва. 1–4 октября 2006 года. М., 2008. С. 301–313.

Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1859. Ч. 3. С. 377–398; Ч. 2. С. 57–88.

Spidlik T. La spiritualité de l'Orient Chrétien (Orientalia Christiana Analecta. № 206). Roma, 1978. P. 85–120.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 5—52, 148—152.

Там же. Ч. 2. С. 89–118.

Подробнее о нестяжательской концепции Максима Грека см.: *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 282–283 и др.; *Иванов А. И.* К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека // *Византийский временник*. Т. 29. М., 1969. С. 137–138, 144–145; *Синицына Н. В.* Этические и социальные аспекты нестяжательских воззрений Максима Грека. — В кн.: *Общество и государство феодальной России*. С. 159–170; *Каптерев Н.* В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека // *Богословский вестник*. 1903. Ч. 1. № 1. С. 114–171.

Сочинения преп. Максима Грека. Ч. 2. С. 260–276, 290–294.

Там же. С. 157–184, 346–357.

Там же. С. 319–337.

Там же. Ч. 3. С. 154–156.

Там же. С. 144–156.

Там же. Ч. 3. С. 272–273; Ч. 2. С. 247, 447–452.

Казимова Г. А. Сказания о птице неясѣти у Максима Грека и в славянской книжности XVI–XVII вв.// *Byzantinoslavica*. LXII. 2004. С. 257–262; *Ванеева Е. И.* Физиолог. СПб., 1996. С. 127; Сказания... С. 260.

Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988. С. 164.

Публикация текста: *Синицына Н. В.* Сказания о преподобном Максиме Греке. М., 2006. С. 93—106.

Там же. С. 77–78.

Крутецкий В. Ю. Максим Грек и учреждение патриаршества (разрешительная грамота патриарха Иеремии II Максиму Греку, июль 1588 года). В кн.: 400-летие учреждения патриаршества в России. Рим, 1989–1991. С. 119.

Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 563, 566, 588; *его же.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. Канон всем святым, иже в Велицей Росии просиявшим // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 468, 479.