

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ ТЕМЧИН
Вильнюсский университет

**Интеллектуальное или философско-догматическое
молчание Древней Руси?
(по поводу книги Ф. Томсона
Рецепция византийской культуры в средневековой Руси)**

FRANCIS J. THOMSON, *The Reception of the Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Aldershot–Brookfield USA–Singapore–Sydney: Ashgate, 1999 (Variorum Collected Studies Series), XXII+390 p. ISBN 0–86078–650–1.

Мысль изреченная есть ложь.
Ф.И. Тютчев, *Silentium!*

Рассматриваемая книга представляет собой тематическую подборку статей профессора Антверпенского университета Ф. Томсона, уже публиковавшихся в разных изданиях с 1978 по 1995 г. Собранные в одном томе, они представляют общий итог почти двадцатилетней работы автора над указанной в заглавии темой.

Ф. Томсон является одним из наиболее известных западноевропейских славистов, изучающих церковнославянское рукописное наследие. Его работы вызывают широкий международный резонанс, порождая у специалистов противоречивые чувства — от безоговорочного одобрения до полнейшего неприятия — и тем самым провоцируя научную дискуссию и полемику.

Реакция на работы Ф. Томсона во многом обусловлена его своеобразным научным почерком. Во-первых, он изучает славянское рукописное наследие в основном не непосредственно по рукописям, как принято в палеославистике, а по *вторичным источникам* — печатным каталогам и описаниям рукописных собраний, изданиям церковнославянских текстов и исследовательской литературе. Такой подход вызывает недоверие у традиционных рукописников и заставляет самого автора постоянно наращивать свой библиографический аппарат

(в некоторых статьях он значительно превосходит по объему основной текст), что создает Ф. Томсону репутацию неутомимого читателя и знатока научной литературы. Во-вторых, исследователь стремится к панорамным обзорам и широким обобщениям, что делает его работы познавательными даже для тех специалистов, которые не разделяют научных позиций автора. В-третьих, ученый известен своим крайне критическим отношением не только к объекту исследования, но и к работам коллег, а также склонностью к резким формулировкам, способным вызвать негативную эмоциональную реакцию у читателей. Все это делает рассмотрение работ Ф. Томсона очень непростым делом, настраивая на их критическое прочтение.

Данная книга состоит из введения, семи статей, расположенных в хронологическом порядке их первоначальной публикации (первые три статьи были перенабраны специально для настоящего издания, остальные воспроизведены по старым макетам), и дополнений к этим статьям (*Addenda*), содержащих не только новейшую библиографию, но и важную дополнительную информацию. К изданию приложен сводный указатель названий литературных произведений и имен авторов и исследователей (*Index*).

В книге отсутствует сквозная пагинация: страницы начальной части издания (предисловие, благодарности, введение) получили римскую нумерацию, а страницы введения *дополнительно* пронумерованы арабскими цифрами (что привело к двойной пагинации этого раздела — римской и арабской); далее римскими цифрами (от I до VII) обозначены основные статьи сборника, внутри которых сохранена оригинальная пагинация, принятая при первой публикации; страницы разделов *Addenda* и *Index* имеют самостоятельную нумерацию арабскими цифрами.

Введение и дополнения к статьям написаны специально для данного сборника и ранее не публиковались. Читатель должен внимательно следить за дополнениями к опубликованным ранее статьям, поскольку информация и выводы, содержащиеся в *Addenda*, значительно (иногда до противоположности) корректируют основной текст работ. К разделу *Addenda* приложен список литературы (почти 500 позиций, которые в книге не пронумерованы), цитированной во введении и дополнениях к статьям. Кроме того, каждая статья сопровождается отдельным списком литературы, поэтому трудно сказать, сколько всего библиографических позиций цитируется в книге (в предисловии указано, что личная картотека исследователя включает около 45.000 библиографических позиций). Как мы увидим, внушительная библиография не является исчерпывающей, поскольку в ней не ука-

заны некоторые научные публикации, использованные Ф. Томсоном при подготовке данного издания.

Введение под заглавием *Интеллектуальное молчание Древней Руси: Предварительные замечания* (The Intellectual Silence of Early Russia: Some Introductory Remarks, с. IX–XXII, либо с. 1–14) выполняет тройную функцию — представляет общие результаты наблюдений автора; дает представление о научной полемике, вызванной некоторыми из статей после их первой публикации; смягчает наиболее резкие формулировки, встречающиеся в основном тексте хронологически наиболее ранних статей. Лейтмотивом всего сборника является тезис Г.В. Флоровского (1893–1979) о *древнерусском интеллектуальном молчании*, согласно которому в течение первых нескольких веков после принятия христианства на Руси не было богословов, а в сфере идей, как теологических, так и светских, не было создано ничего оригинального и выдающегося. Подчеркнув, что речь идет именно об интеллектуальном (а не о художественно-творческом!) молчании, Ф. Томсон дает свой ответ на вопрос о причинах этого явления: из двух противоборствовавших направлений византийской культуры, которые автор определяет как *христианский ригоризм* и *христианский гуманизм*, на Русь перешло лишь первое, из-за чего восточными славянами не был усвоен догматическо-философский аспект христианской культуры, составлявший ее основное интеллектуальное содержание (с. XXI–XXII). В результате на Руси главное внимание уделялось ритуально-созерцательной стороне христианской традиции, что неизбежно вело к обскурантизму, преодоленному лишь Петром Первым (с. XVII). Согласно Ф. Томсону, именно незнакомство с античной и христианской философией явилось основной причиной многовекового интеллектуального молчания Древней Руси (с. XIII).

В то же время автор не задает вопроса о том, почему из Византии на Русь не перешел христианский гуманизм, предполагавший внимание к догматическо-философским проблемам и знакомство с античной традицией. Как известно, ответ на него содержится в работе В.М. Живова [1995], к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя. Кстати, эта публикация известна профессору Ф. Томсону, который дважды цитирует ее по частным вопросам, оставляя без внимания ее основной пафос.

Рассмотрим теперь более подробно собранные в книге статьи, обозначенные римскими цифрами от I до VII.

1. Природа рецепции христианско-византийской культуры на Руси в X–XIII веках и ее значение для русской культуры (The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture).

Статья содержит обзор памятников византийской письменности, доступных древнерусским книжникам в церковнославянском переводе (независимо от места выполнения последнего). В основу работы положена идея о том, что набор функционировавших на Руси переводных византийских памятников является показательным для определения особенностей древнерусской рецепции византийской культуры (хотя сам факт перевода отдельного произведения ничего не говорит о рецепции последнего, см.: Введение, с. XIX).

Ввиду плохой сохранности восточнославянской книжности древнейшего периода автор, во-первых, расширяет хронологические границы своего обзора до X–XIV вв. (I, с. 107, если это не опечатка, ведь в заглавии статьи указан период X–XIII вв.) и, во-вторых, учитывает церковнославянские переводные тексты, сохранившиеся в рукописях XV–XVI вв., но содержащие языковые признаки, указывающие на более раннее происхождение перевода. Дав краткий обзор библейских, апокрифических, гомилетических, агнографических, гимнографических, богословских, аскетических и иных византийских произведений, функционировавших в церковнославянских переводах в указанный период, Ф. Томсон документально подтвердил мнение Г.П. Федотова (1886–1951) о том, что по своему объему и содержанию корпус средневековых церковнославянских текстов напоминает библиотеку среднего византийского монастыря. Поскольку наиболее полно в славянских переводах представлены именно литургические книги, Ф. Томсон делает вывод о том, что отбор византийских произведений, подлежавших переводу на церковнославянский язык, определялся не столько предпочтениями самих славянских книжников, сколько указаниями Типикона (I, с. 117–118). При этом византийская монашеская культура была известна в Древней Руси в значительно обедненном виде из-за практического незнакомства древнерусских книжников с действительно мистическими произведениями, славянские переводы которых являются лишь в XIV–XV вв. (I, с. 119).

Более того, даже аскетический компонент монашеской культуры, заимствованный из Византии, не мог быть в полной мере усвоен на Руси — подчеркивает автор. Славянские переводчики, чуждые византийской образованности, часто не были в состоянии адекватно понять греческий текст (особенно если они пользовались неисправными оригиналами), в результате чего церковнославянские переводы страдали невразумительностью, которая еще более усугублялась ошибками, вносившимися в переведенный текст позднейшими переписчиками (I, с. 115–117).

В своей более поздней работе, посвященной тому же вопросу (кстати, она почему-то не указана в дополнениях к разбираемой здесь статье), Ф. Томсон отметил, что ошибки и низкое качество перевода не

являются специфическими чертами церковнославянской традиции — те же особенности характерны для средневековых переводов с греческого на латынь, армянский и иные языки [Thomson 1986].

Ф. Томсон, в частности, указал на то, что слово на Вознесение, содержащееся в Успенском сборнике на л. 263–265 об. и приписываемое обычно Иоанну, экзарху Болгарскому, в действительности является не оригинальным, а переводным произведением, представляющим собой компиляцию двух византийских (псевдозлатоустовых) гомилий (I, с. 126, прим. 43; Addenda, с. 2). Это замечание не снабжено библиографическими пометами и потому производит впечатление авторского открытия. Тем не менее можно подозревать, что здесь исследователь, отлично знающий научную литературу, основывался, вероятно, не на собственных наблюдениях, а на публикациях предшественников [см.: Freydanck 1973, 701; 1975], хотя и не сослался на них в явном виде.

В рассматриваемой книге есть и иные случаи подобного рода. Это позволяет предполагать, что обширный библиографический аппарат Ф. Томсона не является исчерпывающим, поскольку в нем отсутствуют некоторые публикации, использованные автором при подготовке данного издания. Последнее обстоятельство вряд ли заслуживало бы специального внимания, если бы автор в предисловии к сборнику оговорил эту особенность своего библиографического аппарата.

Не совсем понятно, почему Ф. Томсон, строго оценивающий степень обоснованности предположений своих коллег, не сомневается в том, что объединение двух византийских гомилий в один текст было произведено Иоанном, экзархом Болгарским (Addenda, с. 2); в указанных выше работах Д. Фрейданк предпочитает уклониться от однозначного ответа на вопрос об авторстве компиляции, которая могла возникнуть еще на греческой почве, и дает понять, что даже в случае славянского происхождения этой компиляции она не обязательно связана именно с Иоанном, экзархом Болгарским.

Из дополнений к первой статье наиболее значимо новое представление текстологической истории Златоуструя (Addenda, с. 2), исправляющее информацию основного текста.

II. Цитирование древнерусскими авторами патристических и византийских трудов как показатель культурного уровня Киевской Руси (Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia).

Статья посвящена рассмотрению двух вопросов: а) Отражают ли оригинальные древнерусские тексты знакомство их авторов с церковнославянскими переводами, не дошедшими до нас в рукописной традиции?; б) Обращались ли древнерусские авторы при написании своих трудов

непосредственно к греческим оригиналам византийских произведений? Исследователь считает, что положительный ответ хотя бы на один из них мог бы послужить поводом для пересмотра и корректировки тезиса об интеллектуальном молчании Древней Руси.

Основываясь на предшествующей литературе вопроса, Ф. Томсон дает последовательный обзор византийских источников *Слова о законе и благодати* Илариона, торжественных слов цветно-триодного цикла Кирилла Туровского, *Хождения* игумена Даниила, а также произведений Авраамия Смоленского, Владимира Мономаха, Даниила Заточника, Добрыни Ядрейковича, Ильи Новгородского, Климента Смолятича, Луки Жидяты, Моисея Выдубицкого, Серапиона Владимирского, Феодосия Печерского. В результате исследователь пришел к выводу, что только произведение митрополита Илариона обнаруживает знакомство автора с богословской доктриной и свободное владение византийскими литературными моделями, которое проявляется, в частности, в отсутствии дословного цитирования (а это затрудняет определение конкретных греческих источников). Ф. Томсон отметил, что если бы труды иных древнерусских авторов характеризовались теми же особенностями, то об интеллектуальном молчании Древней Руси не могло бы быть и речи (II, с. 66). Однако из представленного обзора следует, что остальные древнерусские писатели, в отличие от Илариона, были зависимы от конкретных греческих произведений, причем именно тех, которые были переведены на церковнославянский язык и в таком виде сохранились до наших дней. Наличие славянских переводов проинтерпретировано Ф. Томсоном в том смысле, что древнерусские авторы обращались именно к ним, а не к их греческим оригиналам. Получив таким образом отрицательный ответ на оба вопроса, автор статьи заключил, что всякая мысль о высоком уровне интеллектуальной культуры Киевской Руси должна быть отвергнута (II, с. 73).

Технику работы автора можно продемонстрировать на примере его анализа торжественных слов Кирилла Туровского. Действительно, практически все византийские источники этих гомилий дошли до нас в церковнославянских переводах. Однако сам этот факт, вопреки мнению Ф. Томсона, не является доказательством того, что в своей работе Кирилл пользовался исключительно славянскими переводами, не обращаясь к греческим оригиналам. Здесь решающим аргументом может служить не само наличие переводов, а знакомство с ними Кирилла. Для подтверждения же такого знакомства необходимо доказать, что: а) славянские переводы византийских произведений, использованных Кириллом, были выполнены до или по крайней мере при жизни древнерусского писателя, который умер ранее 1182 г.; б) древнерусский автор был знаком с этими переводами и использовал их при написании своих гомилий — в этом случае цитаты из византийских произведений у Кирилла должны совпадать, хотя бы частично, с церковнославянскими переводами соответствующих из византийских

произведений не только по тексту (текстуальная близость может быть следствием обращения Кирилла к греческим оригиналам), но и по языковому выражению. Иными словами, нам следует считаться с теоретической возможностью того, что даже если во времена Кирилла Туровского в *Slavia Orthodoxa* уже существовали церковнославянские переводы всех византийских произведений, использованных в его творчестве, то древнерусский писатель, не имея доступа к некоторым переводам, мог обращаться непосредственно к греческим оригиналам.

Ф. Томсон же даже не стремится доказать, что все церковнославянские переводы византийских источников торжественных слов Кирилла Туровского существовали уже при жизни древнерусского писателя. Ссылаясь в основном не на рукописи, а на издания славянских текстов, автор статьи не дает читателю информации о том, каким временем датируются древнейшие из дошедших до нас списков рассматриваемых церковнославянских переводов. Ссылки на некоторые издания — например, на *Соборник*, отпечатанный в Москве в 1647 г., или Великие Минеи Четьи — ничего не говорят о древности перевода. В тех редких случаях, когда упоминаются не издания, а именно рукописи (напр., кодекс № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде, см.: II, с. 79, прим. 54), Ф. Томсон не приводит их датировок. В результате читатель остается в полном неведении относительно времени возникновения рассматриваемых церковнославянских переводов и потому не может быть уверен в том, что все они существовали уже при жизни Кирилла Туровского.

Вопрос о хронологии не стоял бы так остро, если бы был доказан факт *знакомства* Кирилла Туровского с церковнославянскими переводами его византийских источников. Однако оно является очевидным лишь в тех единичных случаях, когда Ф. Томсон, вслед за предыдущими исследователями, приводит примеры совпадения *языкового выражения* цитат из византийских произведений у Кирилла Туровского с соответствующими церковнославянскими переводами (II, с. 77, прим. 40).

Следует признать, что задача автора осложнялась объективными причинами — слабой текстологической изученностью церковнославянской переводной литературы, а также наличием в рукописной традиции сразу нескольких переводов одного и того же византийского произведения, причем в некоторых случаях даже количество славянских переводов до сих пор не установлено. Например, Ф. Томсон сообщает, что гомилия Георгия Никомидийского, использованная Кириллом Туровским при написании слова на третье воскресенье пасхального цикла, известна в двух или даже трех славянских переводах: один читается на л. 105 об.–116 в гомилиирии Михановича, фототи-

пически изданном Р. Айтцетмюллером, другой представлен в рукописях XV в. и опубликован в московском *Соборнике* 1647 г.; возможно, что еще один — третий — перевод содержится в рукописи № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде на л. 190–201 об. (II, с. 79, прим. 54)¹. Ситуация такова: указав на конкретные рукописи, автор не привел их датировок, а там, где датировка приведена, нет указания на конкретные рукописи. Допустим, читатель знает, что гомилиярий Михановича датируется последней четвертью XIII в., а рукопись № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде — XV в. Говорит ли эта хронология о том, что данная византийская гомилия была переведена на церковнославянский язык до конца третьей четверти XII в.?

Далее, Ф. Томсон признался, что не знает, которую именно из существующих славянских версий указанной византийской гомилии использовал Кирилл Туровский. Реально это означает отсутствие на сегодняшний день доказательств того, что Кирилл был знаком с каким бы то ни было славянским переводом данного византийского произведения. Очевидно, в такой ситуации было бы преждевременно утверждать, что древнерусский автор пользовался именно славянским переводом, а не греческим оригиналом византийской гомилии.

Поскольку опубликован еще один сводный перечень византийских авторов, произведения которых были использованы Кириллом Туровским при написании торжественных слов цветно-триодного цикла [Подскальски 1996, 171–174], данные Ф. Томсона можно проконтролировать. Оказывается, в них не учтено использование произведений: а) Кирилла Александрийского в слове на Цветоносное воскресенье и в слове на третье воскресенье пасхального цикла; б) Иоанна Златоуста в слове на Пасху. К сожалению, в данный момент мне недоступна новейшая монография, в которой рассматривается вопрос о византийских источниках торжественных слов Кирилла Туровского [Lunde 2001]. Содержащиеся в ней данные могут быть полезными при верификации результатов обсуждаемой работы.

Критическое отношение Ф. Томсона к исследуемому материалу проявилось также в его отказе признать авторство Кирилла Туровского за словом *О слепце* (на шестое воскресенье пасхального цикла), которое все остальные исследователи без сомнений атрибутируют данному писателю. Основанием для скептического отношения Ф. Томсона к этому произведению послужил тот факт, что экзегетическая сторона слова напоминает *Толкования на Евангелие от Иоанна*, написанные Феофилактом Охридским на рубеже XI/XII вв. (II, с. 79–80, прим. 63). По моему мнению, этого факта явно недостаточно для исключения данного торжественного слова из списка произведений Кирилла Туровского.

Подоплека же авторского решения такова. Древнейший церковнославянский список *Толкований на Евангелие от Иоанна*, написанных Феофилактом Охридским, содержит колофон с информацией о том, что текст был переведен с греческого попом Феотокием Псилицей в 1348 г., — этот факт Ф. Томсону известен (Addenda, с. 24). Если признать, что Кирилл Туровский был знаком с этими толкованиями, то придется заключить, что древнерусский автор обращался непосредственно к греческому оригиналу, который к тому времени, по-видимому, еще не был переведен на славянский. Очевидно, Ф. Томсон смог избежать этого вывода только благодаря своему предположению о том, что слово *О слепце* не принадлежит Кириллу Туровскому.

В свете всего сказанного общий вывод Ф. Томсона о том, что оригинальные произведения Кирилла Туровского² и иных древнерусских авторов не обнаруживают знакомства с греческими оригиналами византийских произведений, выглядит не доказанным фактом, а рабочей гипотезой. Примечательно, что со временем исследователь изменил свое отношение к риторическому стилю Кирилла Туровского: в статье стиль писателя назван *напыщенным* (II, с. 81, прим. 81), а в дополнениях к ней определен как *довольно выразительный* (Addenda, с. 6).

К сожалению, при макетировании текста статьи, специально перенабранного для данного издания, случайно затерялась одна страница, вследствие чего в библиографии, приложенной к данной статье (между с. 92–94 и с. 95–96), образовалась значительная лакуна. На ее месте должны находиться библиографические сведения о цитированных в статье работах по меньшей мере девяти авторов. Восполнить этот пропуск, вероятно, можно путем обращения к первой публикации в журнале *Slavica Gandensia*, vol. 10, Ghent, 1983.

Имена исследователей, оказавшиеся в этой лакуне (напр.: Granstrom, Grigor'yev, Gumilevsky, Hösch, Ikonnikov, Ivakin, Ivanova-Mircheva), не попали в сводный указатель (Index), опубликованный в конце книги, а для вошедших туда имен (Gudzy, Istrin) не указано их наличие в статье II.

На проверку оказалось, что Index вообще является избирательным, принципы его составления в книге не изложены и читателю не ясны. На первый взгляд создается впечатление, что в него включены лишь имена авторов и исследователей, упоминаемых в основном тексте статей, но не в примечаниях и библиографии, однако ряд примеров противоречит этому впечатлению. Так, упоминания Феофилакта Охридского в прим. 41 (II, с. 77) и 63 (II, с. 80) к данной статье внесены в Index. Остается предположить, что в нем указаны имена, находящиеся в связанном авторском тексте (как в самих статьях, так и в примечаниях к ним), но не в библиографических ссылках.

Наконец, указатель не свободен от фактических ошибок. Так, против фамилии Florovsky стоят номера тех статей (римскими цифрами) и страниц (арабскими цифрами), где она упоминается, в том числе V 179–180; VI 195–196. Ссылка на статью V не может быть верна, поскольку ее текст занимает с. 295–354. На проверку оказалось, что приведенные выше страницы (179–180 и 195–196) относятся не к разным статьям (V и VI), как отмечено в указателе, а к одной и той же статье VI.

III. Значение отсутствия в оригинальной древнерусской литературе цитат из непереведенных греческих произведений, а также критика превратной картины древнеболгарской культуры (The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture)³.

Статья дополняет предыдущую. Здесь анализируются древнерусские летописи и жития (эти жанры не рассматривались в предыдущей статье) на предмет выявления знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских литературных произведений. Древнерусская агиография представлена здесь *Сказанием о Борисе и Глебе*, тремя житиями — Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, а также Киево-Печерским патериком и *Словам о погибели Русской земли*.

Справедливо указывая на то, что рассмотрению должны подлежать не тематические, а именно текстовые параллели между оригинальными древнерусскими произведениями и памятниками византийской литературы (III, с. 66–67), Ф. Томсон тем не менее строит свою работу таким образом, что читателю трудно понять, все ли из рассматриваемых здесь параллелей являются текстовыми. Более того, статья осложнена рассуждениями, демонстрирующими компетенцию автора, но не имеющими прямого отношения к теме — таков, напр., этюд о влиянии Жития Феодосия Печерского на Житие Авраамия Смоленского (III, с. 68).

Методология предпринятого исследования аналогична той, которая была использована в предыдущей статье, поэтому неудивительно, что автор подтвердил свой собственный вывод: рассмотренные древнерусские сочинения не отражают знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских произведений.

Ф. Томсон объясняет эту ситуацию тем, что древнерусские книжники, в отличие от своих болгарских коллег, не владели греческим языком (III, с. 69–70). Это объяснение противоречит традиционному тезису о том, что некоторые византийские произведения были переведены с греческого на славянский в Киевской Руси. Принятие же последнего тезиса, рассуждает далее автор, равнозначно признанию того, что, получив доступ к болгарским переводам, восточные славяне

не удовлетворились ими, а стремились к более полному освоению византийского культурного наследия, обращаясь непосредственно к книжности на греческом языке. Не обнаружив признаков знакомства древнерусских писателей с непереведенными произведениями византийской литературы, Ф. Томсон отрицает саму возможность существования церковнославянских переводов с греческого, выполненных в Киевской Руси, предвосхищая тем самым результат своего будущего исследования, опубликованного пять лет спустя и представленного в рецензируемой книге под номером V.

Кстати, некоторые церковнославянские тексты, отмеченные в статье как не имеющие научных публикаций, уже опубликованы [напр.: Летописец 1999].

IV. Болгарский вклад в рецепцию византийской культуры в Киевской Руси: Мифы и загадка (The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma).

Статья является попыткой ответить на два вопроса: 1) Когда и в какой форме происходил перенос болгарского книжного наследия на древнерусскую почву?; 2) Какую — активную или пассивную — роль играла Болгария в этом процессе?

В статье критически рассматривается научная литература по следующим темам: причины молчания древнерусской *Повести временных лет* о болгарском культурном влиянии на Русь; болгарские учителя как возможные посредники в процессе переноса на Русь болгарской книжной традиции; древнерусские иерархи болгарского происхождения; сведения не дошедшей до нас Иоакимовской летописи об участии болгар в христианизации Руси; теория М. Приселкова о церковной зависимости Киева от Охрида; гипотезы о болгарском происхождении киевской княгини Ольги и священника Григория, находившегося в ее свите во время поездки в Константинополь; время и обстоятельства появления болгарских книг на Руси; набор восточнославянских рукописей, списанных с болгарских оригиналов.

Отметив практическое отсутствие надежных исторических свидетельств и, следовательно, несостоятельность или по крайней мере недоказанность высказанных точек зрения по перечисленным выше вопросам, Ф. Томсон пришел к выводу о том, что конкретные обстоятельства переноса на Русь болгарского книжного наследия остаются нерешенной загадкой (IV, с. 241). Тем не менее автор предложил свое видение этого процесса: болгарское книжное влияние на Русь было длительным, непрерывным процессом и осуществлялось в основном через Афон, а также иные культурные центры международного значения — Константинополь, Иерусалим и Синай; болгарская литература была посредником между Константинополем и Киевом, но не в смысле пассивного передатчика культурного влияния, а в качестве активной стороны в процессе усвоения византийской культуры и ее приспособления к болгарским потребностям.

Очевидно, что из-за недостатка конкретных исторических свидетельств позиция Ф. Томсона оказывается не более обоснованной, чем многие иные рассуждения по этому поводу. Интересно, что автор не отказался от своего определения болгарского книжного влияния на Русь как *непрерывного* процесса даже после того, как А.А. Турилов [1995] подверг подобную точку зрения аргументированной критике. Позиция Ф. Томсона в данном случае непонятна: в дополнениях к своей статье он использовал частные положения соответствующей публикации А.А. Турилова, но обошел молчанием ее основной пафос — критику теории перманентности болгарского книжного влияния на Русь.

Что же касается сложного вопроса о времени и месте крещения киевской княгини Ольги, а также проблемы датировки ее поездки в Константинополь, оставленных Ф. Томсоном без ответа (Addenda, с. 13, прим. 121), то они уже получили, как кажется, вполне определенное и хорошо аргументированное решение [Назаренко 2001, 219–310].

V. 'Сделано в России'. Обзор переводов, якобы выполненных в Киевской Руси ('Made in Russia'. A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia).

Статья призвана продемонстрировать недоказанность тезиса о существовании древнерусских переводов с греческого, которые чаще всего отождествляются на основании лексического критерия. Согласно Ф. Томсону, подобная практика порочна в своей основе, поскольку покоится на: а) *ложной посылке* о том, что лексический уровень текста стабилен и потому может указывать на происхождение перевода, тогда как в действительности при переписке текста происходили лексические замены, что подрывает надежность используемого критерия; б) *отсутствии научной основы*, поскольку древнерусские переводы часто определяются в результате изучения отдельных списков произведения, тогда как лексический анализ может иметь доказательную силу лишь в том случае, если выполнен на основе критического издания, учитывающего всю без исключения текстовую традицию произведения; в) *неопределенном факторе*, поскольку до тех пор, пока не будет исследована в полном объеме южнославянская лексика, актуальная до середины XIII в., невозможно определить лексические восточнославянизмы, т.е. те слова, которые были чужды южнославянской письменности и потому могут указывать на древнерусское происхождение перевода; г) *игнорировании двух установленных научных фактов*: во-первых, наличия восточных славян в Византийской империи, которые могли переводить греческие тексты на восточнославянский вариант церковнославянского языка, и, во-вторых, отсутствия в оригинальной древнерусской литературе цитат из греческих произведений, не переведенных на церковнославянский язык, что, согласно автору, говорит о незнакомстве древнерусских книжников с византийской литературой на греческом языке.

Таким образом, редкие лексические восточнославянизмы, наблюдаемые в некоторых переводных произведениях, могут быть вторичным явлением. Если же удастся показать их первичность и, следовательно, участие восточных славян в выработке церковнославянского перевода, то остается возможность того, что перевод выполнялся совместными усилиями восточно- и южнославянских книжников. Даже если предположить, что перевод конкретного произведения на церковнославянский язык был выполнен восточными славянами без помощи южнославянских коллег (доказать это практически невозможно), тогда встает вопрос о том, где работали эти восточнославянские переводчики — на территории Киевской Руси или за ее пределами, т.е. на Афоне либо в Константинополе.

Эти вопросы могли бы быть решены на основании исторических свидетельств, например, оригинальных колофонов, которые иногда сохраняются в более поздних списках, однако славянские переводчики древнейшего периода предпочитали обходиться без них. Единственный документированный перевод на церковнославянский язык, выполненный в Киевской Руси, был сделан не восточным славянином, а Феодосием Греком (V, с. 304).

Ф. Томсон приводит список из 76 произведений, предположительно переведенных в Киевской Руси (70 позиций находятся в основном тексте статьи и еще 6 — в дополнениях к нему), и демонстрирует недоказанность этого предположения для всех без исключения позиций. Так, некоторые тексты, для которых не обнаружены иноязычные оригиналы, могут быть не переводными, а оригинальными славянскими произведениями (напр., № 35: Слово похвальное на перенесение мощей Николая Мирликийского). Отдельные переводы могут не восходить к киевскому периоду, а датироваться более поздним временем (№ 62: Девгениево деяние). Восточнославянизмы некоторых списков переводного произведения могут быть результатом вторичной правки (№ 28: Житие Феодора Студита). Наконец, церковнославянские переводы могли быть выполнены восточными славянами не в Киевской Руси, а в Константинополе либо на Афоне (№ 30: Житие Андрея Юродивого).

В описанной выше ситуации попытки доказать, что тот или иной византийский памятник был переведен на церковнославянский язык в Киевской Руси, выглядят почти что абсолютно безнадежным делом. При этом теоретические трудности усугубляются слабой текстологической изученностью церковнославянского рукописного наследия, недостатком специализированных словарей и обобщающих лексикографических работ, а также отсутствием критических изданий церковнославянских текстов по максимальному числу сохранившихся списков.

Все же новейшие исследования показывают, что проблема локализации церковнославянских переводов не является абсолютно безнадежной. Например, было установлено, что при переводе на славянский язык *Хроники* Георгия Амартола греческие лексемы со значением 'север' регулярно (за исключением библейских контекстов) передавались

как *восток*, при этом названия остальных частей света переводились на славянский вполне адекватно. Очень вероятно, что такой “поворот к востоку” отражает разницу в географической широте между Константинополем и Киевом: древнерусские книжники явно осознавали, что не все, являвшееся северным для византийцев, было северным для них самих, и потому при переводе *Хроники* довольно последовательно заменяли *север* на *восток* [см.: Ведюшкина 2001]. Не трудно предвидеть, что даже если Ф. Томсон примет это объяснение и согласится с киевским происхождением славянского перевода *Хроники* Георгия Амартола, то скорее всего не преминет заметить, что перевод вполне мог быть выполнен в Киеве южнославянскими книжниками или по крайней мере при их участии.

Ф. Томсону, несомненно, удалось достичь своей основной цели и продемонстрировать недоказанность тезиса о том, что по крайней мере некоторые церковнославянские переводы были самостоятельно выполнены восточными славянами на территории Киевской Руси. Одновременно следует признать, что столь же недоказанным (и не менее априорным) является его собственный тезис об абсолютном отсутствии таких переводов. Разумеется, можно и даже нужно *предполагать*, что уровень владения литературным греческим языком и степень доступности оригинальных произведений византийской литературы в Константинополе и на Афоне были значительно выше, чем в Киеве или Новгороде. Вполне *возможно*, что те единичные переводы, которые после критического разбора все же были признаны восточнославянскими (как Житие Андрея Юродивого), выполнялись за пределами Киевской Руси. Но может ли Ф. Томсон *доказать* последнее предположение с той же степенью научной точности, которой он требует от тех, кто допускает существование церковнославянских переводов, выполненных самими восточными славянами в Киевской Руси? Автор ссылается на собственный тезис об отсутствии следов знакомства древнерусских писателей с непереуведенными произведениями византийской литературы, но, как мы видели, на сегодняшний день он не имеет доказательной силы, так как сам требует дополнительной аргументации. Кажется, на данном этапе исследований невозможно строгим образом доказать ни наличие, ни отсутствие церковнославянских переводов с греческого, самостоятельно выполненных восточными славянами на территории Киевской Руси. Будем надеяться на то, что новые текстологические и языковые исследования выведут нас из патовой ситуации.

В данной статье автор уже указывает на древнейшие сохранившиеся списки рассматриваемых церковнославянских произведений, хотя

ю-прежнему работает только с печатными изданиями и исследовательской литературой. В обширном перечне славянских текстов очень яркое место занимают литургические произведения (№ 18–21): из четырех заявленных позиций лишь Пролог (№ 18) является (по происхождению и первоначальной функции) действительно богослужбной книгой, в то время как Типикон (№ 19, 20) следует считать не литургическим текстом, поскольку сам он не читается за богослужением, а Пандекты Никона Черногорца (№ 21) отнесены к литургической литературе более чем условно. Отметим, что церковнославянская богослужбная книжность, так слабо представленная в рассматриваемой статье, обнаруживает некоторые региональные особенности [см.: Темчин 1999], которые могут быть полезными при решении вопроса о месте возникновения славянских переводов некоторых литургических книг.

В дополнениях к статье (Addenda, с. 16–48) содержится важная информация, корректирующая положения основного текста (в частности, здесь по-новому представлена эволюция славянского Пролога), а также новейшая библиография, в которой не учтены некоторые издания церковнославянских памятников [напр.: Максимович 1998; Павлова, Келязкова 1999], вышедшие одновременно с рассматриваемой книгой или несколько ранее ее.

Автор вновь предсказывает результат своих будущих исследований: данная статья, впервые обнародованной в 1993 г., сформулирован тезис о степени владения греческим языком восточными славянами Киевской Руси (в той или иной степени было распространено владение лишь разговорным, но не книжным греческим языком, который в Византии существовал в двух разновидностях, имеются в виду литературное койне и аттический греческий, см.: V, с. 303–304), предсказывающий основные выводы новейшей работы Ф. Томсона — той, которая в обсуждаемой книге представлена как вышедшая в 1999 году на с. 99–147 одного женевого издания, хотя в действительности была опубликована там на с. 113–163 в 2000 году [Thomson 2000a].

VI. Корпус славянских переводов, доступных в Московии. Причина интеллектуального молчания Древней Руси и дополнительный фактор, способствовавший культурной автаркии Московской Руси (The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky).

Статья хронологически продолжает предыдущую работу и содержит обзор славянских переводов, выполненных в XIV–XVII вв. и доступных в Московском государстве. Согласно автору, Киевская Русь была знакома с греческой литературой только по болгарским переводам и потому не

могла перенять византийскую интеллектуальную традицию и передать ее по наследству Московской Руси. Последняя могла бы усвоить эту традицию, обратившись непосредственно к византийской книжности, но этому мешало недостаточное знание греческого языка (см. ниже); следовательно, местные книжники могли знакомиться с указанной традицией только по славянским переводам. Сделанный автором обзор призван дать ответ на вопрос о том, мог ли корпус славянских переводов, доступных в Московской Руси, обеспечить знакомство с византийским интеллектуальным наследием.

Представленный Ф. Томсоном обзор учитывает: южнославянские переводы XIV в.; восточнославянские переводы, сделанные с еврейских оригиналов; библейские переводы с латинского, выполненные в кругу новгородского архиепископа Геннадия; переводческую деятельность Максима Грека и единомышленников Андрея Курбского, а также таких книжников как Арсений Грек, Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, сучавский митрополит Досифей, Николай Спафарий; и, наконец, славянские переводы светской литературы.

Основные выводы автора заключаются в следующем: до середины XV в. церковнославянские переводы с греческого выполнялись преимущественно южными славянами и носили исключительно церковный характер; переводы с латыни, которые предпринимались в Московской Руси с конца XV в., были также по преимуществу церковными; первые переводы светских произведений появляются во второй половине XV в., но не в Московии, а в Великом княжестве Литовском; лишь в царствование Алексея Михайловича (1645–1676) в Московском государстве произошел взрыв переводческой активности, важную роль в котором сыграли греческие, польские, молдавские, украинские и белорусские иммигранты, при этом переводы с греческого и в это время оставались в основном церковными, и только переводы с латыни и польского обнаруживают нарастающий интерес к секулярному знанию; эти светские переводы имели, однако, очень ограниченное воздействие на культурную ситуацию, поскольку в большинстве случаев оставались неопубликованными — в течение всего XVII в. в Москве были изданы всего три книги нецерковного характера.

В результате Ф. Томсон отрицательно ответил на вопрос о знакомстве Московской Руси с византийской интеллектуальной традицией: с греческого не было переведено ни одного произведения классической философии; большинство работ по догматическому богословию также оставалось непереведенным; не было попыток перевести труды ведущих византийских мыслителей, таких как Михаил Пселл, Иоанн Итал, Никифор Влеммид, Феодор Метохит или Гемист Плифон, и серьезных византийских историков от Прокопия Кесарийского до Георгия Франдзи включительно; латинские авторы, светские и церковные, также оставались неизвестными.

Трудно оценить степень обоснованности следующих исходных положений, которые автор не подкрепил ни фактами, ни ссылками на научную литературу: 1) вследствие ряда причин знание греческого

языка в Московском государстве улучшилось по сравнению с Киевской Русью за счет некоторого знакомства местных книжников с литературным койне, но все же абсолютно исключало владение антическим греческим (VI, с. 182); 2) сочинения таких церковных писателей как Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский и Авакум Петров не обнаруживают знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских произведений (там же).

Второе положение требует особой аргументации, поскольку в научной литературе сообщается, что Нил Сорский не только посетил Афон и Константинополь, но и, по сохранившимся в Кирилло-Белозерском монастыре слухам, провел там немалое время [см.: Прохоров 1989, 134], а в отношении Зиновия Отенского есть некоторые основания предполагать, что он знал греческий язык [см.: Буланин 1988, 354].

В данной статье автор регулярно указывает на наиболее ранние южно- и восточнославянские рукописи, содержащие списки рассматриваемых переводов. В дополнениях к статье (Addenda, с. 48–51) исправляются неточности первого издания.

К сожалению, Ф. Томсон не исправил своего утверждения о том, что такие важные греческие труды по догматическому богословию, как *О воплощении* Афанасия Александрийского, *Против Евномия* Василия Великого и некоторые другие, не были переведены на церковнославянский язык (VI, с. 195), хотя О.Б. Страхова [Strakhov 1998, 285, прим. 6] специально указала на несправедливость подобного утверждения — церковнославянский перевод трактата *Против Евномия* был выполнен Евфимием Чудовским (1620–1705) и содержится в рукописи конца XVII в. [там же, 109]. Остается непонятным, почему Ф. Томсон, знакомый с указанной работой О.Б. Страховой (см.: Addenda, с. 81), не отреагировал на сделанное замечание.

VII. *Превратное восприятие классической античности в средневековой Руси: Причины и следствия* (The Distorted Mediaeval Russian Perception of Classical Antiquity: the Causes and the Consequences).

Заключительная статья представляет обзор знаний по классической античности, которыми обладали жители Киевской Руси и Московского государства вплоть до второй половины XVII в. Автор заключает, что в этот период восточные славяне (за исключением тех, что жили в Великом княжестве Литовском) не имели непосредственного доступа к произведениям классической античности и что даже те скромные знания в этой области, которыми они располагали, были получены из вторых рук в уже христианизированной форме (VII, с. 318–319). Сами знания были при этом противоречивыми и носили не содержательный, а исключительно поверхностный, формальный характер, из-за чего в средневековой Руси бытовали совершенно превратные представления о классической античной культуре.

В этой статье обращает на себя внимание не только справедливость авторского вывода, но и продуманный стиль изложения, которому чужды резкие формулировки, характерные для начальных (хронологически наиболее ранних) статей этого сборника. К сожалению, в тексте остались неисправленными некоторые опечатки, напр.: *a wise women* = *a wise woman* (VII, с. 310), ἡ ἔξω σοφία = ἡ ἔξω σοφία (Addenda, с. 55).

Теперь, после обзора проблематики отдельных статей Ф. Томсона и изложения своих частных замечаний, сформулируем несколько общих соображений, касающихся степени проявления интеллектуального молчания Древней Руси, а также возможных причин и познавательной ценности этого явления.

1. Тезис Г.В. Флоровского о древнерусском интеллектуальном молчании, который Ф. Томсон последовательно развивает в обсуждаемой книге, основан на том бесспорном факте, что средневековые восточнославянские книжники оставались безразличными к тому пласту византийской культуры, который определяется как *христианский гуманизм*. В результате древнерусская книжность существенно отличалась от христианской литературы на греческом (и латинском) языке отсутствием интереса к догматическо-философским вопросам и античному культурному наследию. Но насколько корректно называть это явление *интеллектуальным молчанием*?

Несомненно, что раннехристианская и византийская литература на греческом языке представляет лучшие образцы христианской интеллектуальной культуры. По сравнению с ней церковнославянская книжная традиция выглядит значительно беднее. Однако не следует забывать о том, что в этом отношении церковнославянская письменность не уникальна — нечто похожее (но отнюдь не идентичное!) наблюдается, например, в коптской и эфиопской христианской книжности⁴, хотя каждая из указанных традиций характеризуется рядом уникальных особенностей [см. краткие обзоры: Еланская 1987; Платонов, Чернецов 1987]. При этом обширный корпус переводных и оригинальных церковнославянских текстов, значительная часть которых вошла в древнерусские Великие Минеи Четьи, ясно говорит о том, что средневековая книжность восточных славян не является самой бедной в кругу христианских письменных культур своего времени.

Далее, внутри церковнославянской письменности древнерусская традиция является одной из наиболее богатых. Если обозначить ее выражением *интеллектуальное молчание*, то как тогда назвать исключительно бедную в репертуарном отношении церковнославянскую книжность средневекового Боснийского государства [см. обзор: Дра-

ојловић 1997]? При этом боснийская традиция также не уникальна — она вполне аналогична христианской письменности, существовавшей на готском языке [см. обзор памятников: Гухман 1958, 13–21].

Обозначив крайние точки на шкале проявления интеллектуального начала в христианских письменных традициях, мы увидим, что церковнославянская книжность Древней Руси является далеко не худшим образцом, как может показаться при чтении книги Ф. Томсона. Древнерусское рукописное наследие следует оценивать в качестве более или менее среднего звена в большом веере христианских письменных культур. Наиболее слабые из них действительно можно было бы связать с выражением *интеллектуальное молчание*, но тогда церковнославянскую книжность Древней Руси следовало бы определить как *относительное интеллектуальное молчание*. Это дополнение носит принципиальный характер — его отсутствие значительно искажает перспективу сравнения, провоцируя на не вполне корректные оценочные суждения.

Как известно, о терминах не спорят. Следуя этой традиции, мы не будем затевать терминологического спора, но все же отметим, что первоначально выражение *интеллектуальное молчание* не являлось терминологическим, а было употреблено Г.В. Флоровским в качестве эмоционального вступительного аккорда к работе *Пути русского богословия* — явно для того, чтобы с самого начала возбудить интерес и любопытство читателя. После публикации работ Ф. Томсона это окказиональное словосочетание стало претендовать на статус термина, который ему совершенно не подходит: данное сочетание *неоднозначно*, допускает различные интерпретации, несет в себе сильный *эмоциональный* заряд, вызывающий богатые ассоциации и к тому же *связанный с оценочным моментом* (как известно, наличие у терминов подобных характеристик нежелательно). Более того, смысловое содержание выражения *интеллектуальное молчание* не соответствует, как мы видели, характеристикам церковнославянской письменности Древней Руси и требует дополнительных уточнений. Ввиду всего сказанного представляется целесообразным говорить не об интеллектуальном, а о *философско-догматическом молчании* Древней Руси — это определение однозначно, эмоционально нейтрально и более точно по сути.

2. Согласно Ф. Томсону, основной причиной интеллектуального (лучше — философско-догматического) молчания Древней Руси является незнакомство восточных славян с античной и христианской философией, обусловленное незнанием книжного греческого языка

(литературного койне и/или аттического греческого). Это незнание обосновывается двумя положениями: а) об отсутствии следов знакомства древнерусских писателей с непереведенными произведениями византийской литературы; б) об отсутствии церковнославянских переводов с греческого, выполненных самостоятельно восточными славянами на территории Киевской Руси.

Оба положения нельзя считать доказанными. Предполагаемое отсутствие следов знакомства древнерусских писателей с непереведенными произведениями византийской литературы, во-первых, нуждается, как мы видели, в дополнительной аргументации и, во-вторых, не является абсолютным, поскольку сам же Ф. Томсон допускает, что киевский митрополит Иларион может составлять исключение из сформулированного правила. Отсутствие же церковнославянских переводов с греческого, выполненных самостоятельно восточными славянами на территории Киевской Руси, на сегодняшний день, как было показано выше, не может быть ни доказано, ни опровергнуто.

При этом Ф. Томсон признает, что восточные славяне, жившие на территории Византийской империи, могли владеть книжным греческим языком и переводить с греческого на церковнославянский. Предлагаемое разграничение восточных славян Древней Руси (якобы не владевших книжным греческим языком и не занимавшихся переводом с греческого) и восточных славян Византийской империи (владевших книжным греческим языком и переводивших с греческого) является попыткой спроецировать в прошлое современную культурную ситуацию, когда в рамках национальной литературы выделяется ее особая разновидность — литература эмиграции, во многом отличная от соответствующей не-эмигрантской литературы. Перенесение подобного деления на средние века было бы анахроничным; так, например, средневековую грузинскую письменность принято рассматривать как единое целое несмотря на то, что значительное количество ее памятников было написано на территории Византии и Ближнего Востока, а древнейшие образцы грузинского письма — надписи из Иудейской пустыни в Палестине (ок. 433 г.) и на Болнисском Сионе (493–494 гг.) — были созданы за пределами Кавказа и намного опережают письменные памятники, возникшие на территории Грузии — надписи Мцхетского Джвари (рубеж VI/VII вв.).

Нет никакого сомнения в том, что восточнославянские книжники, подолгу или постоянно жившие в Византийской империи, владели греческим языком и византийской культурной традицией в среднем гораздо лучше, чем их коллеги в Древней Руси. Однако это обстоятельство не привело к качественным различиям в письменной куль-

уре: восточнославянские книжники Византийской империи явно не переводили на церковнославянский язык греческих текстов, представлявших гуманистическое направление византийской культуры, не создавали оригинальных светских произведений на церковнославянском языке, не писали богословских трудов, не проявляли активного интереса к античной культуре, к языческой философии и христианской догматике. Таким образом, церковнославянская письменность, функционирующая у восточных славян Древней Руси и Византии, была по сути единой. В этом контексте принципиальное различие восточных славян по месту их проживания не выглядит естественным.

Вообще знание или незнание какого-либо языка никак не связано типом письменной культуры. Так, болгары и сербы, по всеобщему признанию, гораздо лучше владели греческим языком и византийской культурой, чем восточные славяне, однако это не привело к переносу на южнославянскую почву гуманистического направления византийской культуры. Примечательно, что Г.П. Федотов поставил знак равенства между корпусом средневековых церковнославянских переводов библиотекой среднего византийского монастыря применительно к древнерусской, а именно к *болгарской* книжности (см. цитату у Г. Томсона, Введение, с. 10).

Еще один пример. В средневековом Египте греческий язык и культура были еще более доступными, чем на славянских Балканах, благодаря наличию многочисленных египетских греков и грекоязычных коптян, создавших греко-египетскую литературу. Но, несмотря на это, христианская литература на коптском языке на протяжении веков сохраняла свой специфически монашеский характер.

В свете сказанного предложенное Ф. Томсоном объяснение философско-догматического молчания Древней Руси незнанием книжного греческого языка кажется слишком механистическим и прямолинейным. Отсутствием лингвистической компетенции может объясняться введение отдельной личности на определенном жизненном этапе, но многих поколений культурных людей на протяжении столетий. Эпистемология говорит о том, что, с одной стороны, аскетическая в своей основе письменность существовала у христианских народов, в очень высокой степени знакомых с греческим языком и византийской культурой, а с другой стороны, для достижения значимых религиозно-культурных целей христианские книжники непременно овладевали необходимыми им языками. Было бы наивно полагать, что для восточнославянских книжников, способных выучить наизусть церковнославянскую Псалтырь, изучение книжного греческого языка могло представлять непосильную задачу (тем более, что, как указывает

Ф. Томсон, в Древней Руси были люди, владевшие разговорным греческим языком).

Незаинтересованное отношение восточных славян Древней Руси к литературному греческому языку в его аттическом варианте является скорее всего не причиной, а *следствием* общекультурной установки — их явно не интересовали тексты, представляющие гуманистическое направление византийской культуры.

Аскетическая культурная установка сложилась у восточных славян под непосредственным влиянием греческих миссионеров, приехавших из Византии на Русь для распространения христианства, которые в большинстве своем принадлежали не к гуманистическому, а именно к аскетическому (ригористическому) направлению. В.М. Живов предельно ясно обрисовал эту ситуацию: поскольку “в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности”, то “литературу, относящуюся к гуманистической традиции, пропагандировать в Киеве было некому” — “греки, которые попадали на Русь, как правило, и сами были с этой традицией мало знакомы, не ценили и, возможно, плохо понимали представляющую эту традицию тексты” [Живов 1995, 10]. Сформировавшаяся в такой ситуации сугубо аскетическая духовность, предполагавшая негативное отношение к античному наследию в целом и философии в частности, и стала, скорее всего, основной причиной философско-догматического молчания Древней Руси.

Исторические обстоятельства в той или иной степени способствовали тому, что сугубо аскетическая духовность, сформировавшаяся во время христианизации Восточной Славии, не была преодолена впоследствии, а надолго закрепилась в качестве культурной доминанты Древней Руси:

а) до знакомства с христианством страна не обладала собственной письменной традицией на славянском языке, которая в дальнейшем могла бы содействовать развитию христианской письменности [Ševčenko 1991, 587];

б) крещение Руси произошло уже после того, как христианский мир пережил эпоху интенсивных еретических движений и связанных с ними догматических споров, стимулировавших интерес к отвлеченным философским проблемам;

в) в уже христианизированной стране отсутствовала система светского образования: “На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией” [Живов 1995, 12].

В результате на Руси сформировался и закрепился аскетический идеал, предполагавший стремление местных книжников оградить себя от всякого рода религиозного инакомыслия — языческого мировоззрения, иных (отличных от христианства) монотеистических религий, христианских еретических и инославных доктрин. При этом даже догматическое богословие должно было представляться потенциально опасной областью [ср. современную позицию Православной Церкви: Филиппий (Кастальский-Бороздин) и Исая (Белов) 1998, 4–16].

Следствием аскетической культурной установки стало отсутствие у восточных славян достаточного философско-догматического опыта, что привело к неспособности самостоятельно опознавать некоторые еретические идеи (ср., напр., у Ф. Томсона: I, с. 111, 130–131, прим. 84 и др.).

3. При обсуждении проблемы философско-догматического молчания Древней Руси нельзя обойти вниманием познавательную ценность этого явления. Дело не только в том, что церковнославянская книжная традиция (в том числе ее восточнославянский вариант) представляет нам еще один тип средневековой христианской письменной культуры, дополняющий ряд иных — таких как греческий, латинский, раемейский, арабский, армянский, грузинский, готский, коптский, фиопский. Все они в своей совокупности дают нам возможность сознать, сколь различные формы могла принимать христианская письменность у разных народов.

Наряду с этим необходимо подчеркнуть научную значимость церковнославянской письменной традиции, созданной книжниками, не слишком склонными к отвлеченным рассуждениям. Текстологам известно, что “думающие” переписчики, “исправлявшие” по своему разумению “ошибки” антиграфа, “представляли большую опасность для текста, чем те, единственной целью которых было точное копирование того, что лежало перед ними” [Мецгер 1996, 190]. “В переписчике нет более благословенного качества, чем невежество, и скорее тривиально, а не парадоксально утверждать, что лучшие рукописи — те, которые переписаны наиболее невежественными писцами” (высказывание английского текстолога А. Кларка в переводе Д.С. Лихачева [1983, 79]). Таким образом, степень философско-догматического молчания Древней Руси может быть прямо пропорциональна научно-познавательной ценности ее церковнославянской письменной традиции.

Внимание к аскетическому компоненту монашеской культуры, с одной стороны, и практическое неразличение славянскими книжниками канонического и апокрифического — с другой, обусловили тот факт, что целый ряд византийских апокрифических произведений, греческие оригиналы которых утрачены, дошел до нас в церковнославянском

переводе, что отмечено Ф. Томсоном (I, с. 124, прим. 22). Некоторые византийские церковные произведения, не относящиеся к разряду апокрифических, сегодня известны нам только по церковнославянским переводам. Ф. Томсону принадлежит существенный вклад в изучение такого рода текстов [см.: Thomson 2000b]. Будущие исследования помогут выявить общее количество византийских произведений и их редакций, не дошедших до нас в греческой традиции, но сохранившихся в церковнославянском переводе.

Несомненно, рассмотренная книга является весомым вкладом в изучение средневековой культуры восточных славян. Основные выводы некоторых статей не вызывают принципиальных возражений: Ф. Томсону удалось показать основные черты средневековой восточнославянской рецепции византийской книжной культуры, из которой был усвоен лишь аскетический компонент монашеской традиции (статья I), и особенности древнерусского восприятия классического античного наследия (статья VII). Хотя иные работы содержат отдельные недоказанные утверждения (статья VI), не вполне обоснованные предположения (статья IV) и выводы (статья V), а также тезисы, нуждающиеся в дальнейшей разработке и дополнительной аргументации (статьи II, III), тем не менее они, как и сборник в целом, являются *важным информационным и библиографическим пособием*.

Наконец, мы должны быть благодарны автору за суровую, но во многих случаях справедливую критику многочисленных научных догадок, необоснованных гипотез и априорных суждений, которыми так богата палеославистика.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ При написании данной статьи, опечатанной в 1983 г., Ф. Томсон, вероятно, еще не знал о том, что последний кодекс, описанный постатейно в печатном каталоге Л. Стояновича [Стојановић 1903, 233–236], погиб во время второй мировой войны (эта информация была опубликована в 1982 г., см.: [Богдановић 1982, 194 (R 85)]), однако не счел нужным сообщить об этом в дополнениях к статье.

² Кстати, благодаря новому изданию [Рогачевская 1999] исследователям стал доступен обширный цикл молитв Кирилла Туровского, греческие источники которых еще не выявлены.

³ В названии этой статьи, помещенном в оглавлении книги, оказалось пропущенным одно слово (*Early* в первом употреблении). Название следующей статьи в оглавлении также отличается от того, которое помещено непосредственно перед текстом статьи: здесь употреблен иной предлог, а вместо прописной буквы (после двоеточия) стоит строчная. Создается впечатление, что оглавление книги (с. V–VI) не было вычитано корректором.

⁴ Вообще выход за рамки двусторонних византийско-славянских культурологических сопоставлений в область более широких типологических исследований

ристианских письменных традиций представляется исключительно интересным и неподтверженным. Так, например, в познавательном отношении ценна эфиопская параллель к московской идеологии *третьего Рима*, содержащаяся в трактате *Слова царей*. Эту параллель полезно иметь в виду при чтении следующих строк из книги П. Томсона: "Русская Церковь, не обладавшая традициями учености, ни даже настоящей духовности, застыла в догме и погрязла в низкоформализме, но тем не менее после падения Константинополя рассматривала себя в качестве единственного, самозванного стража истины и как таковая противилась всяческому переменам" (1, с. 120).

ЛИТЕРАТУРА

- Филиппий (Кастальский-Бороздин) и Исайя (Белов), 1998: *Догматическое богословие: Курс лекций*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Богдановић Д., 1982: *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд. (Српска академија наука и уметности, Сборник за историју, језик и књижевност српског народа, 1 одељење, књ. 31.)
- Буланин Д.М., 1988: Зиновий Отенский, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1. Ленинград, 354–358.
- Бедюшкина И.В., 2001: Лексические эквиваленты греческих названий сторон горизонта в древнерусском переводе Хроники Георгия Амартола, in *Средневековая Русь*, вып. 3, отв. ред. А.А. Горский. Москва, 82–105.
- Бухман М.М., 1958: *Готский язык*. Москва.
- Брагојловић Д., 1997: *Историја српске књижевности у средњовековној босанској држави*. Нови Сад.
- Вланская А.И., 1987: Коптская рукописная книга, in *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки*, кн. 1. Москва, 20–103. (Культура народов Востока: Материалы и исследования.)
- Вивов В.М., 1995: Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси, *Ricerche Slavistiche*, 42. Roma, 3–48.
- Втописец 1999 = *Летописец Еллинский и Римский*, т. 1: Текст. Санкт-Петербург.
- Лихачев Д.С., 1983: *Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков*, издание 2-ое, переработанное и дополненное. Ленинград.
- Максимович К.А., 1998: *Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века (юридические тексты)*. Москва.
- Мещер Б.М., 1996: *Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала* [перевод третьего английского издания 1992 г.]. Москва.
- Мазаренко А.В., 2001: *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков*. Москва.
- Мяглова Р., Желязкова В. (ред.), 1999: *Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година*. Велико Търново.
- Платонов В.М., Чернецов С.Б., 1987: Эфиопская рукописная книга, in *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки*, кн. 1. Москва, 201–240. (Культура народов Востока: Материалы и исследования.)

- Подскальский Г., 1996: *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода. Санкт-Петербург: (Subsidia Byzantinorossica, t. 1.)
- Прохоров Г.М., 1989: Нил Сорский, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 2 Ленинград, 133–141.
- Рогачевская Е.Б., 1999: *Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследование*, Москва.
- Стојановић Љ., 1903: *Каталог Народне библиотеке у Београду*, IV: Рукописи и старе штампане књиге. Београд.
- Темчин С.Ю., 1999: Типы православного славянского богослужения в XI–XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг, *Slavia*, т. 68, № 2. Praha, 191–211.
- Турилов А.А., 1995: Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления), *Славяноведение*, № 3. 31–45.
- Freydank D., 1973: Verzeichnis griechischer Paralleltexte zum Успенский сборник, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 18, № 5: Beiträge für den VII. Internationalen Slawistenkongress (Warschau, 1973). Berlin, 695–704.
- Freydank D., 1975: Die Himmelfahrtshomilie 'Veselite se nebesa' des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 20, № 3, 382–390.
- Lunde I., 2001: *Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (Slavistische Veröffentlichungen, Bd. 86.)
- Strakhov O.B., 1998: *The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705)*. Köln–Weimar–Wien. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 26.)
- Ševčenko I., 1991: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge (MA)–Napoli. (Renovatio, 1.)
- Thomson F. J., 1986: Old Slavonic Translations: Advantages and Disadvantages of Slavonic as a Literary Language, *Le langage et l'homme*, vol. 21, 110–116.
- Thomson F.J., 2000a: Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (IX^e–XIII^e siècles). Russes à Byzance, Grecs en Russie: Connaissance et méconnaissance de la langue de l'autre, in Dierkens A., Sansterre J.–M. (eds.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle: Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5–7 mai 1994)*, Genève (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège), 113–163.
- Thomson F.J., 2000b: The Slavonic Translation of the Hitherto Untraced Greek Homilia in *Nativitatem Domini Nostri Jesu Christi* by Atticus of Constantinople, *Analecta Bollandiana*, t. 118, fasc. 1–2. Bruxelles, 5–36.