

GEORGIJ FLOROVSKI

Poti ruskega bogoslovja: Kriza ruskega bizantinstva¹

I.²

V zgodovini ruske misli je veliko zagonetnega in nerazumljivega. V prvi vrsti si velja zastaviti sledeče vprašanje: kaj označuje večstoletni, predolgo trajajoči in zavlačevalni ruski molk? Kako pojasniti to pozno in zamudniško prebuditev ruske misli? Zgodovinar bo z začudenjem prehajal iz razburljivega in pogosto večglasnega Bizanca v tiho in molčečo Staro Rusijo. Pri tem ne bo razumel, kaj ima pred seboj. Mar Stara Rusija molči v nekem premišljevanju, v skriti misli o Bogu ali v duhovni počasnosti in lenobi, v sanjarjenju in polsnu?

Dandanes si ne bi nihče več upal pritrditi Golubinskemu, češ da Stara Rusija vse do Petrovega prevrata ni poznala izobraževanja, da je bila celo brez slovstva, da je poznala kvečjemu pismenost. Takšne trditve so dandanes zgolj stvar zanimivosti, njihova izzivalnost ali ostrina se je izpela. Na podoben način bo redko kdo ponovil za Ključevskim, da staroruska misel, ne glede na vse svoje formalno naprežanje in moč, ni nikoli prestopila okvirov "cerkveno-nravnstvene kazuistike". V vsakem primeru obstaja poleg *Vprašanj Kirika* tudi *Poduk Monomaha*. Molčeča stoletja pred

Petrom Velikim so prinesla veliko preizkušenj in preživetega gorja. Ruska ikona z nekakšno predmetno nespornostjo priča o zapletenosti in globini, o pristni izpiljenosti staroruske duhovne izkušnje, o ustvarjalni moči ruskega duha. Utemeljeno namreč govorijo tisti, ki imajo rusko ikonopisje za "filozofijo v barvah".

Kljub temu je staroruska kultura ostajala brez glasu in bila naravnost nema. Ruski duh se ni izrazil v besednem ali miselnem ustvarjanju.

Pogosto se to pomanjkanje izraženega in tisto, kar ni bilo do konca izraženo, kaže kot boleča hiba. Včasih se je v tem videlo neotesano zaostalost in primitivnost, ki se je pojasnjevala kot posledica vezi Stare Rusije z Bizancem. Prav to je bilo bistvo zornega kota Čaadajeva ("la miserable Byzance"). Takšno tolmačenje je na vsak način nezadostno. Bizanc 10. stoletja sploh ni bil v zatonu. Ravno obratno: šlo je za eno izmed dob bizantinskega razcveta in preporoda. Še več, v 10. stoletju je bil Bizanc pravzaprav edina resnično kulturna država "evropskega sveta". Tudi mnogo pozneje je Bizanc ostajal živo kulturno ognjišče, njegovo ustvarjalno naprežanje ni upadlo, tik pred političnim razpadom in razbitjem pa sta bizantinska kultura in

religioznost doživljali vzpon; bizantinskega sijaja je bila deležna celotna italijanska renesansa. Pridružitve bizantinski kulturi Stare Rusije v nobenem primeru ni mogla zavirati ali izolirati od "velikih družin človeškega rodu", kakor se je zdelo Čaadajevu. Nasploh je napačno razlagati težave staroruskega razvoja s predpostavko o odsotnosti kulture. Staroruska kriza je bila kriza kulture in ne odsotnost kulture ali nekulturnost. Miselna neizraznost staroruskega duha je posledica in odraz notranjih težav ali "aporij". Šlo je za resnično krizo kulture, krizo bizantinske kulture v ruskem duhu. Z bizantinskimi izročili se je pretrgalo v najbolj odločilnem trenutku ruske nacionalno-zgodovinske samoopredelitve. Bizantinska dediščina je bila potisnjena na stran in na pol pozabljena. Izhodišče in bistvo moskovske kulturne krize je prav v tej zavrnitvi "Grkov".

Dandanes ni več potrebno dokazovati, da obstaja v zgodovini staroruske kulture in pismenosti "kronologija". Dandanes se pred pozornim zgodovinarjem tako zelo odkriva vsa raznolikost pojavov, edinstvenost posameznih zgodovinskih trenutkov in kolektivnih dejavnikov, da ni več primerno iskati enotne splošne "formule" ali opredelitve za celotno "Staro Rusijo", ne glede na to, ali je bila ta dejansko enovita – od svetega Vladimirja do Molččega carja [Aleksej Mihajlovič Romanov, vladal 1645–1676]. V resnici ne gre za en svet, ampak za njihovo mnoštvo. Poleg tega ruske zgodovine nikakor ne smemo graditi in tolmačiti kot nekako svojstven in zaprt zgodovinski proces. Ruska zgodovina sploh ni bila tako zelo izolirana in razdružena z "velikimi družinami človeškega rodu".

II.³

Zgodovina ruske kulture se začneja s krstom Stare Rusije. Poganski čas je ostal pred pragom zgodovine. To še ne pomeni, da ni obstajala poganska preteklost. Slednja je obstajala, njene blede, občasno tudi izrazite sledi s svojimi spomini so se dolgo ohranjale tako v ljudskem spominu kot v

vsakdanjem življenju in ljudski zakladnici. Ne le to: Vladimir Solovjov je utemeljeno govoril o krstu Stare Rusije na čelu s knezom Vladimirjem kot o dejanju nacionalne samozavrnitve, kot o prelomu ali prekinitvi nacionalnega izročila. Krst je namreč pomenil prekinitev. Poganstvo ni zamrlo takoj in njegova moč ni usahnila naenkrat. V motnih globinah ljudske podzvesti, kot v nekakšni zgodovinski ilegali, se je nadaljevalo lastno, prikrito življenje, tedaj že dvojnega smisla in dvojne vere. V bistvu sta se izoblikovali dve kulturi: dnevna in nočna. Nosilka "dnevne" kulture je bila vsekakor manjšina – mimogrede, to je stalnica, saj uravnavanje duhovnih potencialov ni pričevanje o življenjski ustvarjalnosti in sposobnosti kolektivnih dejavnikov. Prevzeta bizantinsko-krščanska kultura ni takoj postala "vseljenska", pač pa je bila dolgo časa ponos in bogastvo slovstvene ali kulturne manjšine. To je bila neizbežna in naravna faza procesa. Po drugi strani se je potrebno spomniti še nečesa: zgodovina te dnevne krščanske kulture na noben način ni izčrpala vse polnosti ruske duhovne usode. V slojih, ki niso pripadali eliti, se je razvila "druga kultura", prišlo je do izgradnje novega in svojevrstnega sinkretizma, v katerem se je krajevno pogansko "razburjenje" zlivalo s potujočimi motivi starodavne mitologije in krščanskimi predstavami. To drugo življenje se je odvijalo pod pokrovom in se redkokdaj prebilo na zgodovinsko površje. Toda vselej je kipelo pod njim kakor divja lava. Meja med tema družbeno-duhovnima slojema je bila vedno premična in bolj ali manj zabrisana. Vedno znova so jo zabrisovali osmotski procesi, ki so prodirali iz obeh smeri. Razlike med slojema ni opredeljevala njuna medsebojna neodvisnost. Pri tem je bila pomembnejša razlika v duhovnem in duševnem ustroju. To razliko lahko v danem primeru razložimo sledeče: "dnevna" kultura je bila kultura duha in uma, šlo je za "umno" kulturo; "nočna" kultura pa je bila domena sanj in domišljije.

Notranjo dinamiko določenega kulturnega življenja vedno opredeljuje medsebojno

vplivanje tovrstnih pogojev in ciljev. Bolečo hibo staroruskega razvoja je mogoče zaslediti prvenstveno v tem, da je bila "nočna" domišljija predolgo in s pretirano vztrajnostjo zakrita in odmaknjena od "umnega" spraševanja, preizkušanja in očiščenja. Čudno trdoživost sinkretističnih "basni" so opažali že sami stari razpravljavci in pridigarji. To je imelo za posledico, da so moderni avtorji prav v tej svobodi ljudske domišljije videli eno izmed osnovnih značilnosti ruskega narodnega duha. Takšno mnenje je sicer pravilno, vendar ga je potrebno nemudoma dopolniti z ugovori. V vsakem primeru se pred nami kaže zgodovinska veličina, ki ni predzgodovinska, kaj šele da bi bila izven zgodovine. Gre za rezultat razvoja, sklep procesa, zgodovinsko celoto in ne toliko zgolj prirojeno značilnost ali posebnost, ki bi se ohranila v neodvisnosti od pljuskanja zgodovine.

O tem se je mogoče izraziti še na drugačen način. Šibkost staroruskega duhovnega razvoja je bila delno odvisna od nezadostnosti asketske prakse (ta še zdaleč ni bila pretirana), od nezadostne "poduhovljenosti" duše, od prekomerne "duševnosti" ali "poetičnosti", od duhovne neobdelanosti duševne stihije, ali na kratko, od njegove stihijske narave. Tukaj se nahaja izvir tega nasprotja, ki ga lahko jemljemo kot nasprotje med bizantinsko "sušnostjo" in slovansko "mehkobo".

Potrebno je biti natančen: v tem primeru ne gre za nezadostnost "znanstvenega" racionalizma – ob poudarjanju slednjega je razkroj "duševnosti" s pomočjo sodbe ali suma na podlagi predsodkov prav tako bolezen, ki ni nič manjša kot sanjarjenje –, gre za duhovno sublimacijo in preobrazbo duševnega v duhovno skozi "umno" askezo, skozi približanje k umnemu pogledu in zrenju.

Pot tako ne vodi od "naivnosti" do "zavesti", ne od "vere" do "znanja", niti od zaupanja do dvoma ali kritike, pač pa je to pot, ki vodi od stihijskega pomanjkanja volje do v naprej zastavljene odgovornosti, od vrtoglavo skušnjav in strasti do askeze in zbranosti duha, od domišljije in sodb do celostnosti

duhovnega življenja, izkušnje in pogleda, od "psihološke" do "pnevmatološke" razsežnosti. Takšna pot je težka in dolga, pot umnega in notranjega truda, pot nevidnega zgodovinskega naprežanja.

Tragedija ruskega duha se je prvenstveno odvijala ravno znotraj navedenih duhovno-psiholoških aporij.

Razkol med dvema kulturnima slojema je samo enostransko in povrhu vsega najbolj uradno razkrivanje te tragedije. Tega pojava ni primerno zoževati v tovrstne uradne kategorije, ga enačiti z oblikami in strukturo ljudskega duha. Zgodovinska usoda se uresničuje v konkretnih dogodkih in odločitvah, je stvar odločnosti ali neodločnosti pri soočanju s konkretnimi življenjskimi nalogami.

III.⁴

Staro Rusijo je pokristjanil Bizanc, ki je že na samem začetku opredelil njeno zgodovinsko usodo, njeno kulturnozgodovinsko pot. Bizanc jo je tudi takoj vključil v določen in že izoblikovan krog povezav in medsebojnih vplivov. Krst je bil prebuditev ruskega duha – klic odhoda od "poetičnega" sanjarjenja in prihoda k duhovni treznosti in razmisleku. Skupaj s tem je Stara Rusija preko krščanstva vstopila in ustvarjalno in živo povezovanje z vsem kulturnim svetom, ki jo je obkrožal. Vsekakor je neumestno, da bi si krst Stare Rusije predstavljali kot enkratni dogodek z natančno določenim datumom. Šlo je namreč za zapleten in izrazito večplasten proces, dolgotrajen in s prekinitvami, ki se ni raztegnil v desetletja, temveč stoletja. Nedvomno pa se je pričel še pred Vladimirjem.

"Krščanstvo pred Vladimirjem" je mnogo pomembnejši in natančneje razločljiv dosežek, kot dajejo vtis ustaljena prepričanja. Že pred Vladimirjem so se začele oblikovati kulturne in religiozne vezi med Kijevom in Simeonovo Bolgarijo, morda celo z Moravsko. To je bil vstop v pravico do nasledstva Cirila in Metoda. Bizantinski vpliv ni bil zgolj neposreden – zdi se, da je bilo posredno

vplivanje tako starejše kot tudi najpomembnejše in najodločilnejše. Najodločilnejši je bil sprejem dediščine Cirila in Metoda in ne neposredno sprejetje bizantinske kulture. Neposredni duhovno-kulturni stik z Bizancem in grško stihijo je bil drugotnega pomena. Morda je v primeru starodavnega Kijeva celo mogoče govoriti o spopadu in boju med stihijami in vplivi – grškimi in bolgarskimi. Toda zgodovino tega boja poznamo preslabo, ne moremo je razložiti ali rekonstruirati. V tej luči tudi ni primerno pretiravati z razlikami in dvojnostjo med tema nasprotujočima si vplivoma.

Nedavno tega se je pojavila misel, da "grška" in "bolgarska" vera sploh nista bili enaki, da sta se ob zori ruskega krščanstva spoprijela dva religiozna ideala ali dva nauka, pri tem pa naj ne bi zmagalo tisto radostno evangelijsko krščanstvo, zaradi katerega se je vnel in gorel sveti Vladimir, marveč neki drug "mračen religiozni nauk" – bogomilstvo (o tem N. K. Nikolski, delno Prisjolkov). Zoper to drzno domisljico lahko že takoj podam kopico kritik. Prvič, poskusi dokazovanja, da je bila "Vladimirjeva vera" prevzeta iz Bolgarije, tisti "zmagoslavni in z življenjskimi radostmi prepojeni krščanski nazor, osvobojen asketskega rigorizma", predstavljajo povsem nelogičen nesporazum.

Ravno Bolgarijo za časa Kozme Prezbiterja je bolj smiselno povezovati z "mračnim naukom", saj je bilo bogomilstvo nič drugega kot "bolgarska herezija". Drugič, olepševati vse pridobitve obdobja Petra Velikega, ki so bile usmerjene proti temu "mračnemu nauku", in posledično poniževati ves meniški trud, začeni s Pečersko Lavro v Kijevu, na raven praznoverja, je komajda dopustno. Na vsak način je takšne lastnosti nemogoče pripisati častitljivemu Teodoziju, ki je bil najmanj "mračen" izmed vseh meniških svetnikov, poleg tega pa je bil nedvomni ljubitelj grštva, saj je bil neposredno povezan s studentsko skupnostjo. Tudi "grške vere" si ni primerno zamišljati zgolj po enem kopitu. Pri tem je potrebna velika previdnost in natančno

razlikovanje (prim. s Simeonom Novim Teologom in njegovimi nasprotniki v istem 11. stoletju). Tretjič, v znanstveni literaturi narašča sumničenje o samem poslanstvu Cirila in Metoda; postavlja se vprašanje, ali je bilo to pravzaprav napaka oziroma nekaj zelo neposrečenega (G. G. Špet, G. P. Fedotov). Mar slovanski jezik Cerkve ne pomeni "odtrganje od klasične kulture"? Prevod naj bi namreč pokvaril izvirnik, nujnost znanja grškega jezika pa se je vse bolj odmikala, kar predstavlja pomembno razliko glede na Zahod, kjer je bilo prav zaradi Cerkve znanje latinskega jezika obvezno.

Že zdavnaj se je v ospredje prebila misel, da je "odsotnost klasične dediščine" ena izmed glavnih razlik med rusko in "evropsko" kulturo. O tem so govorili prav slovnofili, med drugim Ivan Kirejevski. Toda tudi v tem primeru se je potrebno izogibati poenostavitvam. Res je, da v starodavnem Kijevu niso poznali ne Homerja ne Vergilija, kar pa še ne pomeni, da je za to kriv slovanski bogoslužni jezik. Povsem neodgovorno je pretiravati v smislu, češ da je Stara Rusija iz Bizanca prejela zgolj Biblijo, "eno knjigo" iz celotnega bogastva krščanskega helenizma. Kajti v vsakem primeru ni bila prevedena zgolj Biblija, temveč cela vrsta drugih in precej raznolikih spomenikov in del. Res je tudi, da v naboru staroruske kulture "primanjkuje znanstveno, filozofsko in književno izročilo antične Grčije", čeprav za ta primanjkljaj ne moremo kriviti slovanskega jezika.

Ključno je, da se izogibamo nizkega vrednotenja dejstva ali procesa prevodov. Prevod Biblije je bil namreč vselej velik dogodek v usodi kakega ljudstva, vsakič je pomenil edinstven trud in napredek. Stalno bogoslužno poslušanje evangelija v sorodnem jeziku je nedvomno odločilno pripomoglo k spominjanju Kristusa in ohranjanju njegove žive podobe v srcih ljudi. Za prevod pa je nasploh potrebno veliko ustvarjalno naprežanje, velika mera uvajanja novega in iznajdljivost. To ne velja le pri besedah. Prevajati pomeni

biti pozoren na misli in preizkušati njihovo ustrezno podajanje. Prevajanje niti najmanj ne predvideva zgolj preprostega urjenja ali formalne gimnastike misli. Pristni prevod vedno pomeni tudi dviganje prevajalca, njegovo vstopanje v predmet, to je obogatitev prevajalskega dogodka in ne zgolj razširitev prevajalčevega obzorja. Prav to je bistvo nenadomestljivega dejanja Cirila in Metoda, saj je pri tem šlo za nastajanje in oblikovanje "slovanskega" jezika kot takega, njegovo notranje pokristjanjenje in pridružitve Cerkvi, preoblikovanje stihije slovanske misli in besede, slovanskega "logosa" in ljudske duše. "Slovanski" jezik se je izoblikoval in utrdil ravno v krščanski šoli in pod močnim vplivom grškega cerkvenega jezika, pri tem pa ni šlo le za proces na podlagi besed, pač pa tudi misli. Za slovanski način mišljenja je splošni vpliv krščanstva veliko daljnosežnejši in globlji od lastnih religioznih tem.

Tako se je v Stari Rusiji že na začetku 11. stoletja razvila prava književnost v sorodnem in povsem dostopnem jeziku. V bistvu je za ruskega učenjaka postala dostopna celotna zaloga pismenosti Simeonove Bolgarije. Jagić je za pismenost Simeonovega stoletja nekoč izjavil, da se je ta "po bogastvu književnih del cerkveno-religiozne vsebine lahko pogumno merila z najbogatejšimi književnostmi tedanjega časa, grško in latinsko, s tem pa prekašala vse ostale evropske književnosti". Sodobni zgodovinar, ki se ukvarja s slovansko pismenostjo, lahko tudi dandanes pritrdi takšni oceni.

Vsekakor bi bilo krivično, če bi obzorje staroruskega učenjaka imeli za ozko. Bolj kot ozkost obzorja je bila tedaj na delu težavna in nevarna dvojnost: prenos celotne književnosti je ruskega učenjaka lahko dušil – pred njim se je razkrival nov in zelo bogat svet, ki je bil obenem celo prebogat, preveč oddaljen od poznane življenja, značilnega za okolje, ki ga je obkrožalo. Tudi v tem primeru je bilo potrebno predvsem psihološko oddaljevanje od lastne osebnosti oziroma preseganje samega sebe.

Ne smemo si predstavljati, da je bil prevzem bolgarske pismenosti enkratno dejanje ali nekakšen enovit dogodek. Omenjeni "prevzem" dejansko pomeni sledeče: bolgarska književnost je ruskemu učenjaku postopoma postajala domača, postajala je vir, iz katerega je bilo mogoče črpati, ko se je za to pokazala primerna priložnost. Poleg tega bolgarska pismenost, vsaj v 11. stoletju, ni odrivala na stran grške. Pod Jaroslavom je v Kijevu (zdi se, da v sklopu stolnice Svete Sofije) deloval pravi krožek prevajalcev iz grščine; z delom tega krožka je bila povezana obogatitev slovanske kulture, v katero je bila vključena cela vrsta grških del, ki jih Simeonova Bolgarija ni poznala. "Jaroslav je ljubil cerkvene zakone, zelo je spoštoval duhovnike, najbolj pa menihe. Posvečal se je knjigam in jih pogosto prebiral tako ponoči kot podnevi. Zbral je številne pisarje, ki so sestavili veliko knjig, ko so v slovanski jezik prevajali dela Grkov."

Zanimivo je omeniti še nekaj: iz Bolgarije prenesena književnost je bila v glavnem povezana z bogoslužnimi potrebami (Sveto Pismo in dela cerkvenih očetov so bila prav tako namenjena branju v cerkvah), na dvoru Jaroslava pa so prevajali povečini posvetne in zgodovinske knjige. Kijev se je nahajal sredi pomembne prometne povezave, na presečišču poti. Kijevske Cerkve si zato ne smemo predstavljati kot nekaj zaprtega in oddaljenega. V 11. in 12. stoletju je bila precej tesno povezana tako s Carigradom kot Atosom, prav tako z daljno Palestino, ki je bila tedaj v rokah križarjev. Stalne in precej razvite vezi pa je imela tudi z Zahodom. Z zadostno mero gotovosti lahko ugotovimo, kakšen je bil staroruski odziv na osvojitve bizantinsko-krščanske pismenosti na to pridružitve krščanski kulturi. Kajti ravno ta književnost je vzgojila prve ruske letopisce in hagiografe, te popisovalce življenja nove in svete Rusije. Šlo je za ljudi z natančno izostrenim gledanjem na svet, ki jih v nobenem primeru ne moremo imeti za naivne preprosteže. V razvoju ruskega pisanja letopisov lahko vedno znova

čutimo določeno religiozno-zgodovinsko težnjo ali idejo.

Dobro je omeniti nekaj imen. Metropolit Ilarion je najbolj znan kot avtor čudovite pridige "O zakonu, danem po Mojzesu, in milosti ter resnici". O njej se je moral celo dlakocepski Golubinski izjasniti, da gre za "brezhiben akademski govor, ki se v primerjavi z govori moderne dobe lahko kosa samo z govori Karamzina"; po njegovem jo izreka "govorec, ki ne more biti predstavnik najslabših časov grškega govorništvu, temveč deluje kot pravi govorec časov njegovega razcveta" (Golubinski pri tem uvaja tudi primerjavo s "Pesnitvijo o Igorjevem bojnem pohodu"). Omenjena pridiga resnično presega vzorec govorniške umetnosti – njen jezik je svoboden in gibčen, pri čemer je mogoče čutiti napetost krščanske razburljivosti, njena zasnova je zelo urejena in prosojna.

Na tovrstno književno zvrst se nanašajo tudi pridige Kirila Turovskega.

Ni primerno govoriti o samostojnosti teh pisateljev, saj jih opredeljuje vpliv bizantinske pismenosti; ponavljajo tuje teme in dokaj poznano gradivo. Toda prav to je za zgodovinarja pomembno in pomenljivo. Kiril Turovski je že sam opozarjal, da se uči in piše "ne po sebi, ampak po knjigah". Kako zelo spretno in neprisiljeno je pisal "po knjigah" – retorična izpiljenost ni zadušila živega osebnega čustva, saj je v njegovih pridigah veliko dramatičnosti. V vsakem primeru gre za kompilacijo, vendar takšno kompilacijo, ki je poduhovljena in živa. Potrebno je navesti še Klimenta Smoljatiča, o katerem lahko v letopisu preberemo, da je "bil takšen učenjak in filozof, kakršnega v ruski deželi še ni bilo"; pisal je "o Homerju, Aristotelu in Platonu". Klimentu se pridružuje tudi Avraamij Smolenski.

Vsi ti so nedvomno pripadali manjšini. Ta je predstavljala nekakšno cerkveno inteligenco. V zgodnjih stoletjih sicer ni poznala svojih teologov, a se je odlikovala z ljudmi, ki so pripadali pristni cerkveni kulturnosti in kulturi.

To so bili prvi poganjki ruskega helenizma.

IV.⁵

Tatarski vdor je bil nesreča za ljudstvo in katastrofa za državo. "Smrt ruske dežele" je bila po besedah enega izmed sodobnikov "povodenj poganov". "Bog je dopustil, da je nad nas prišel narod brez milosti in opustošil našo deželo." Ne bi bilo primerno, če bi olepševali barve, ki prikazujejo to uničenje in propad. Kljub temu se zaradi tatarskega jarma v zgodovini ruske kulture ni zgodila prelomna zamenjava obdobj. Pri tem ni mogoče opaziti niti prekinitve v gospodarstvu niti preloma v ustvarjalnem razpoloženju in stremljenju. Kar se je dejansko spremenilo, je bil premik kulture proti severu. Razvijala so se nova središča, stara pa so se praznila. Toda to je bil zgolj rast že predhodno nastalih in delujočih ognjišč, nikakor pa "prenos prosvetljenja" s kulturnega kijevskega juga na skorajda divji severovzhod, o čemer so zgodovinarji še nedolgo tega radi pisali. Sever že zdavnaj ni bil več divji in nedotaknjen prostor. Suzdalska dežela sploh ni bila tiho obrobje, pač pa se je nahajala na presečišču poti.

V zgodovini ruske kulture in pismenosti 13. stoletje zagotovo ni bilo čas upadanja in krnitve (prim. s tezami V. M. Istrina). Ravno na 13. stoletje se navezuje vrsta pomenljivih idejno-kulturnih začetkov: *Pečerski paterik*, *Razlagalna paleja* in kopica drugih protijudovskih polemičnih besedil, še bolj pa je potrebno poudariti razmah pisanja letopisov. Že v spomenikih iz 13. stoletja je mogoče prepoznati nove vezi s slovanskim jugom, z dalmatinsko obalo. Te vezi so se v 14. stoletju samo še krepile in širile. Iz tega razloga je smiselno obravnavati nov pritok južnoslovanskih vplivov. Tudi to ni bil le odraz, marveč naravno nadaljevanje tistega novega kulturnega gibanja v Bizancu, ki se ga posrečeno imenuje "renesansa Paleologov". Slednja je zajela nove južnoslovanske države. Stara Rusija je bila v 14. stoletju tesno povezana z Bolgarijo patriarha Evtimija Tarnovskega.

V tem oziru je zanimiv lik metropolita Kiprijana. Prihajal je iz Tarnova, kot menih

je živel v studitskem samostanu in na Atosu, ruski metropolitski sedež pa je zasedal kot grški izbranec. V Moskvi so ga sprejemali počasi in z nezaupanjem, kar ga sicer ni oviralo do te mere, da ne bi mogel pustiti očitne sledi v zgodovini ruske kulture. Kiprijan je bil velik učenjak in ljubitelj knjig, osebno se je ukvarjal s prevodi, čeprav ne ravno uspešno – "vse je pisal po srbsko". Precej pomembnejša so bila njegova liturgična dela in prizadevanja – v Stari Rusiji je želel uvesti reformo patriarha Filoteja Konstantinopelskega, znanega palamita. Zdi se, da je ruska Cerkev prav v Kiprijanovem času sprejela praznik Gregorja Palame. Kiprijan je bil prepričan pristaš skromnosti Cerkve. V Moskvi je vseskozi veljal za tujca in priseljenca. Skupaj s tem je bila njegova drža značilna za rusko gibanje nepridobitnikov, ki ga sam sicer ni utemeljil.

V 14. stoletju so se ruske vezi s Konstantinoplom in Atosom okrepile in poživile; tam so ponovno zrasle ruske meniške naselbine, številni tamkajšnji menihi so se ukvarjali s prepisovanjem knjig. Mogoče je opaziti, da so se tedanje ruske samostanske knjižnice polnile z novimi knjižnimi spomeniki. Ponovno je šlo za celotno književnost – tokrat za mistično in asketsko. Nov prevajalski vzpon, prihajajoč z Atosa in iz Bolgarije, je bil namreč povezan z gibanjem hesihatov, z njihovim prebujenjem in poudarjanjem duhovnega zrenja. Prav skozi spise tistega časa so se nosilci slovanske pismenosti seznanili z deli asketskih očetov – "Postenje" Bazilija Velikega, dela blaženega Diadoha, Izaka Sirskega, Hesihija, *Lestvica*, "O ljubezni do duhovnika Heladija" Maksima Spoznavalca, "načela" in posamezne "želje božjih pesmi" Simeona Novega Teologa, dela Dioptra meniha Filipa. Posebno mesto zavzema prevod *Areopagitik* s sholijami, ki ga je leta 1371 po nasvetu srbskega metropolita Teodozija na Atosu sestavil menih Izaija.

Te mistično-asketske knjige so v Stari Rusiji uspešno nagovarjale svoje bralstvo. 14. stoletje je bilo čas puščavniškega in samostanskega preporoda – to je stoletje častitljivega Sergija iz Radoneža. V teh desetletjih je bila

opazna tudi ustvarjalna moč novega bizantinskega vpliva, ki je zadevala rusko cerkveno umetnost, predvsem ikonopisje. Prav v 14. stoletju se je pričel ustvarjalni razcvet novgorodskega ikonopisja. Dovolj je omeniti le sijajnega Feofana Greka z njegovo igro barv. Ne gre za kakega osamljenega genija, saj je imel hvalevredne učence.

Na tak način je ruska kultura 14. in delno 15. stoletja doživljala novo bizantinsko kipeenje. Toda to je bil predvečer krize in preloma. Kriza in prelom sta zorela in se pripravljala brez kulturnega samozavedanja. V prvi vrsti je šlo za nacionalno-politično krizo, povezano z državnim vzponom Moskve, s prebujenjem nacionalne politične zavesti, s potrebo po cerkvenopolitični neodvisnosti od Konstantinopla. V 14. stoletju so se med Moskvo in Carigradom okoli teh vprašanj pojavljali spori, ki so bili kljub njihovi nestalnosti zelo ostri in napeti. Povod za prelom je prispeval florentinski koncil in potovanje iz Grčije poslanega moskovskega metropolita Izidorja, bodočega kardinala, ki je prispel na ta "osmi neblagoslovljeni cerkveni zbor". Sodu je izbilo dno grško popuščanje med koncilom, kar je ruska stran izkoristila za razglasitev cerkvene neodvisnosti. Šlo je za dejanje cerkvene politike, ki se je posledično odrazilo tudi v kulturi. Smiselni so postali razlogi za dvom in nezadovoljstvo z grško vero. Padec Konstantinopla se je kazal kot apokaliptično znamenje in pričevanje (takšno dojemanje ni bilo značilno le za Staro Rusijo). Kurbski je mnogo pozneje zapisal: "Kakor da bi bil Satan izpuščen iz svoje temnice." Potrebno si je predstavljati, kako zelo je bila religiozna zavest 14. in 15. stoletja zaznamovana z vznemirjenostjo in zmedenostjo eshatoloških slutenj in pričakovanj. "Prihaja noč, prekinitve našega življenja."

"Vsak čas se bo vse izteklo," je kmalu zatem zapisal Josif Volocki.

Ravno iz zornega kota takšnega apokaliptičnega nemira so se zarisovalle prve poteze znane "teorije o Tretjem Rimu". Šlo je za nič drugega kot eshatološko teorijo, ki pri starcu

Filofeju ostaja strogo v okviru eshatoloških tonov in kategorij. "Dva Rima sta že padla, tretji stoji, četrtega pa ne bo."

Prevzeti vzorec je značilen za bizantinsko apokaliptiko. Opraviti imamo z zamenjavo kraljestev ali, natančneje, podobo blodečega kraljestva, kraljestva ali mesta na poti ali v izgubljenosti, kar traja do trenutka bega v puščavo. Pri tem vzorcu sta opazna dva vidika: minor in maior, apokaliptika in hiliazem. Za rusko doživljanje je bil prvoten in osnoven ravno apokaliptični minor. V ozadju podobe Tretjega Rima nastopa zavest o bližajočem se koncu – "odslej pričakujemo kraljestvo, ki mu ne bo konca". Filofej pa je želel pokazati na apostolsko svarilo: "Gospodov dan bo prišel kot tat, ki se prikrade ponoči."

Na delu je bilo občutje krajšanja zgodovinskega časa, skrajšanja zgodovinskega zornega kota. Če je Moskva Tretji Rim, je ta tudi zadnji Rim, kar pomeni, da je na vrsto prišla poslednja doba, poslednje zemeljsko "kraljestvo", da se bliža konec. "Tvoje krščansko kraljestvo ne bodo zamenjala druga kraljestva." S to veliko pomirjenostjo in hkrati "veliko opreznostjo" se spodobi braniti in ohranjati čistost vere in oblikovati zapovedi. Filofej v poslanici velikemu knezu svari in celo grozi, a se ne zateka k slovesnemu besedičenju. Ta apokaliptični vzorec je bil s strani uradnih učenjakov šele drugotno uporabljen in ponovno razložen v panegiričnem smislu. Tedaj se je preobrazil v svojstveno teorijo uradnega hiliazma. Če zanemarimo Kristusov drugi prihod, pomeni trditev, da so se vsa pravoslavna kraljestva združila in umestila pod okrilje Moskve, da je tako moskovski car postal zadnji in edini, posledično pa tudi svetovni, nekaj povsem drugega. Tretji Rim, tudi v skladu s svojim prvotnim vzorcem, Drugi Rim nedvomno zamenjuje in ga ne nadaljuje. Naloga Tretjega Rima ni nadaljevati in ohraniti neprekinjenosti bizantinskih izročil, temveč zamenjati ali na neki način ponoviti Bizanc – zgraditi novi Rim, da bi zasedel mesto prejšnjega, ki je padel v vojaškem in duhovnem smislu.

"Moskovski carji so hoteli biti nasledniki bizantinskih cesarjev, vendar mimo tega, da bi izstopili iz Moskve in vstopili v Konstantinopol." (Kapterev.)

Pri pojasnjevanju padca Drugega Rima se v tedanjem času največkrat navaja nasilje hagarcev [muslimanov], "hagarsko jetništvo" pa je dojeto kot stalna nevarnost za čistost grške vere, od koder izhaja značilna močna napetost in nezaupanje v odnosu do Grkov, živčih v "deželi brezbožnih Turkov in njihovega poganškega carja".

Na takšen način je potekalo zoževanje pravoslavnega obzorja. Ni bilo več daleč do popolne prekinitve grškega izročila, tudi do pozabe grške preteklosti, ki je bila obenem ruska preteklost. Pojavila se je nevarnost prikritja in izkrivljenja vesoljnega cerkvenozgodovinskega izročila s pomočjo krajevnega in nacionalnega – šlo je za nevarnost zapiranja v naključne razsežnosti svojega omejenega nacionalnega spomina. Vladimir Solovjov je ta pojav posrečeno opredelil kot "protestantizem krajevnega izročila". Prav gotovo se takšni drži niso pridružili čisto vsi, tovrstne odločitve se tudi niso uveljavile nenadoma – več ali manj so postale aktualne šele pozneje, sredi 16. stoletja. Pri tem je zelo pomenljivo, da je prihajalo do popolne izključitve in zanikanja grškega posredništva celo za pretekla obdobja. Ravno v tem se skriva ves smisel pripovedi o pridigi apostola Andreja v Stari Rusiji, kakor se je to rado ponavljalo in sprejemalo v 16. stoletju.

Avtoriteta Bizanca je postopoma, a nepretrgoma padala in to precej hitro. Še več: ugašalo je tudi zanimanje za Bizanc. Pri tem je bila po vsej verjetnosti odločilna utrditev nacionalizma. Istočasno so se razvijale in krepile vezi z Zahodom. Konec 15. stoletja je Zahod za marsikoga postal bolj oprijemljiv prostor sodelovanja od uničenega in osvojenega Bizanca. Takšna naravnost se je zdela precej razumljiva in utemeljena v krogu "realnih politikov", pri ljudeh političnega delovanja; kmalu pa so se jim pridružili tudi ostali družbeni sloji.

Pogosto se zdi, da je poroka Ivana III. s Sofijo Paleolog nakazovala nov zagon bizantinskega vpliva na Moskvo. Toda velja prav obratno: šlo je za začetek ruske zahodne usmeritve, za "poroko cesarja v Vatikanu". Res je, da je bila Zoja ali Sofija bizantinska princesa, vendar je bila vzgojena v skladu z unijo, po načelih florentinskega koncila, njen skrbnik pa je bil kardinal Besarion. Poroka je bila sklenjena v Vatikanu in Sofijo je v Moskvo spremljal papeški legat. Slednji se je moral sicer hitro umakniti, vseeno pa se vezi, ki so bile sklenjene z Rimom in Benetkami, niso pretrgale. Ta poroka je v večji meri zbližala Moskovo s takratno Italijo, kakor pripomogla k oživitvi bizantinskih izročil in spominov. Že Karamzin je bil mnenja, da je Ivan III. "razgrnil zaveso med Evropo in nami". "Izdihujoča Grčija nam več ne podarja ostankov svoje starodavne veličine, Italija daje prve sadove njenih rojevajočih se umetnosti. Ljudstvo še naprej ostaja v objemu neznanja, grobsti; toda Vlada že deluje po zakonih razsvetljenega uma."

Ivan III. je bil brez dvoma naklonjen Italiji. Od tod je vabil mojstre, da so obnavljali in dograjevali Kremelj, njegov dvor in katedrale. Te nove moskovske gradnje je Herberstein označil za "More Italico" [zgrajene po italijanski navadi]. Med italijanskimi prišleki se nahajajo znana imena, kot npr. Aristotele Fioravanti, Aleviso, Pietro Solari. V tem času je bil vpliv Bizanca najšibkejši.

Na začetku 16. stoletja so bili ruski diplomati bolj zasedeni z iskanjem možnosti za zaveznitvo s Sulejmanom kot z gesli o "Konstantinovi zapuščini" ali zamislijo o križarskem pohodu na Carigrad. O slednjem so več razmišljali na Zahodu, kjer so nadvse pozorno upoštevali moč Moskve na mednarodnem prizorišču.

Ivana III. je mogoče povsem pravilno označiti za zahodno usmerjenega. Še bolj pa to velja za Vasilija III., sina "grške čarovnice" (tako so imenovali Sofijo Kurbsko), ki je bil v drugem in spornem zakonu poročen z Glinsko, vzgojeno že v celoti po zahodnjaško.

"Pri nas je na tem področju veliki knez spremenil stare običaje, " kar se ni nanašalo zgolj na politične ali družbene spremembe. "Naša dežela se je postavila na glavo."

Zanimivo je, da je Nikolaj Nemčin, priljubljeni zdravnik Vasilija III., vodil pogajanja in celo korespondenco na temo združitve Cerkev. Zdi se, da njegovih somišljenikov ni bilo malo ("tesne vezi" znotraj višje duhovščine, kakor se je izrazil Golubinski). Z njim se je moral Maksim Grek spustiti v polemiko in spor. Zanimivo je tudi, da je Nikolaj Nemčin med drugim računal na nadškofa Vasijana Rostovskega (brata Josifa Volockega), saj je od njega pričakoval sočustvovanje ali vsaj zanimanje. Poleg tega se je Nemčin rad ukvarjal z astrologijo.

Zabelin ni neupravičeno trdil, da dejanja Ivana III. spominjajo na Machiavellija. To še toliko bolj velja za Vasilija. V njegovi kruti in oblastiželjni avtokraciji, nad katero so v bojarskih krogih tako zelo negodovali, je mogoče v večji meri občutiti posnemanje sočasnih italijanskih knezov, kakor pa davnih bizantinskih cesarjev.

V.⁶

Ze v 14. stoletju se je v novgorodski pokrajini pojavilo religiozno vrenje – to je bila "herezija strižcev", gibanje, prvenstveno usmerjeno proti cerkveni hierarhiji. Ob koncu 15. stoletja se je razvilo drugo in bolj zapleteno gibanje. Šlo je za herezijo židovcev, ki je v Novgorodu zajela vrh tamkajšnje duhovščine. Ko je ta herezija dosegla Moskvo, se je "zaredila" na račun naklonjenosti države. Naše znanje o tem gibanju je nezadostno, saj nam ga povečini predstavljajo priče s šibko verodostojnostjo, njegovi pristranski nasprotniki in sovražniki, Genadij Novgorodski in predvsem Josif Volocki. Poleg tega je bil naš glavni vir, "Razsvetljevalec" Josifa Volockega, izdan v obliki pozne redakcije (čeprav po zelo zanesljivem rokopisu, ki je pripadal Nilu Polevu), pri čemer se je potrebno zavedati, da v prvotni redakciji ni mogoče

našli številnih pomembnih poročil, ki so se ohranila v *Makarijevskih minejah*. Nasploh pa je v predstavitvah polemičnih avtorjev težko razlikovati, kaj je poglavitno in kaj drugotno ali celo zgolj naključno.

Veliko bolj zanesljive in pomenljive so knjige, ki so izšle iz kroga židovcev in bile njim tudi namenjene. Te knjige so vsebovale biblijske prevode iz hebrejščine, astrološka dela in prevode Majmonida in Al Gazalija. Glede na jezik so ti prevodi "litovskega", to je zahodnoruskega ali južnoruskega porekla. Ravno iz Kijeva je v Novgorod prišel tisti Zaharija Židovin, zaradi katerega je nastala zmeda. Ni jasno, iz katere družbene sredine je izhajal – raziskovalci so ga poskušali povezovati s krimskimi karaimi in s Konstantinoplom. Kljub nejasnostim je bil nedvomno predstavnik judovske učenosti. Biblijski prevodi židovcev so bili najverjetneje opravljeni v judovskem okolju in bili namenjeni za potrebe sinagog (prim. z razdelitvami v Danielovi knjigi po haftarah ali parašah in po dnevih v tednu).

"Herezija židovcev" je bila predvsem vihar v umih. V Nikonovskem letopisu lahko preberemo: "Ljudje so postali razburkanih misli in o Bogu govorili brez zadržkov." Častitljivi Josif je zapisal: "Sedaj si po domovih, cestah in trgih tako menihi kot laiki belijo glavo z dvomi, vsi po vrsti se sprašujejo o veri." Glede na najzgodnejša poročila Genadija Novgorodskega, ki se nanašajo na to herezijo, je mogoče priti do sklepa, da se je vihar in dvom pričel prav zaradi branja knjig. Genadij je iskal knjige, ki so jih imeli na voljo heretiki: "Silvester, rimski papež" (to je "Konstantinova darovnica"), Atanazij Aleksandrijski, *Beseda proti bogomilom* Kozme Prezbiterja, Dionizij Areopagit, *Logika*, starozavezne preroške knjige, *Geneza*, *Knjiga kraljev*, *Knjiga pregovorov*, Menander. Iskal je torej po precej pestrem in hkrati vsebinsko nepovezanem seznamu, kjer izstopajo biblijske knjige. Morda je bil povod za "dvom" ravno razlaga besedil, saj Genadij piše, da so "izkrivljali Davidove psalme in prerokbe". Izhajajoč iz tega, je častitljivega

Josifa v njegovem "Razsvetljevalcu" skorajda zaneslo v pojasnjevanje spornih besedil. Očitno so imeli židovci težave s priznavanjem Stare zaveze za prispodobo Nove. Zdelo se jim je, da se prerokbe še niso uresničile, da je na njihovo uresničenje potrebno počakati. Novgorodski heretiki v Stari zavezi tudi niso prepoznavali dokazov za Sveto Trojico – zopet je prisotna eksegetska tema, vprašanje razlage starozaveznega razodetja. Morda je opozorilo na te eksegetske težave prišlo z obrobja, v tem primeru judovskega. Dobro si je priklicati v spomin, da je prav v tem času na novgorodskem dvoru potekalo prevajanje biblijskih knjig.

Posebno mesto so v učenosti židovcev zavzemale astrološke teme. Josif takole obtožuje pisarja Kuricina in protopopa Alekseja: "Učila sta se astrologije, gledala v zvezde in po njih določala človekovo rojstvo in življenje." Tovrstno znanje o zvezdah pripisuje samemu Zahariji: "Izurjen je bil v vsaki zlobni prevari, čarovniji in urokih, večš znanja o zvezdah in domač z astrologijo." Eno izmed astroloških knjig Genadij omenja tudi izrecno: gre za *Šestokril*, astronomsko-astrološke tablice, ki jih je v 14. stoletju sestavil italijanski jud Emanuel bar Jakob.

Zvezdoznanstvo je bilo zelo priljubljeno v Moskvi 16. stoletja; še Maksimu Greku se je tako zdelo primerno pisati o "oblasti zvezd", o "nemški predrznosti, ki se imenuje sreča in o njenem kolesu". Zdi se, da se je moral Genadij z astrologi iz vrst novgorodskih židovcev spopasti še toliko ostreje zaradi določanja datumov velike noči, kar je bilo povezano s koncem sedmega tisočletja [po bizantinskem štetju] in pričakovanjem apokaliptične katastrofe. Po judovskemu štetju je bilo tedaj na vrsti komaj šesto tisočletje, ki je bilo povrh tega pri začetku.

Ne bi bilo koristno, če bi se spuščali v zunanjo zgodovino "židovske herezije" in si prizadevali za razdelano predstavo o celotnem heretičnem "sistemu". Najverjetneje takšne heretične skupnosti sploh ni bilo. Prisotno pa je bilo svojevrstno razpoloženje, ravno tisti

"vihar v umih", drzno mišljenje. Zgodovinski smisel "židovskega" gibanja postane jasnejši, če ga primerjamo z ostalimi okoliščinami tedanjega življenja v Novgorodu. Najprej je mogoče predvidevati, da so novgorodski heretiki gledali iz moskovskega zornega kota, kar lahko potrjuje ukrep Ivana III., ki je "protopope pokvarjenih duš" postavil na vodilna mesta kremelskih cerkva. Heretiki so zaščito in podporo dobili prav v Moskvi. V tem času je v Novgorodu potekalo velikopotezno in zelo pomembno bogoslovno delovanje – sestava in obdelava prvega popolnega slovanskega rokopisa Biblije. Na nepričakovan način so se sadovi tega dela znašli v latinskih rokah. Vodilna in nadzorna vloga je uradno pripadala nadškofovemu diakonu Gerasimu Popovki, čeprav je dejansko največji vpliv imel dominikanec Benjamin (morda je prišel iz Krakova ali Prage), "duhovnik in menih družine svetega Dominika po imenu Benjamin, po rodu Slovan, toda latinske vere". Benjamin se v Novgorodu najbrž ni pojavil naključno. Povsem verodostojno bi bilo domnevati, da se je gibal v družbi ostalih katoliških prišlekov. Že v času nadškofa Evfimija (1430–1458) so se v Novgorodu zbirali tujci, kjer so "z ljubeznijo sprejeli vse prišleke iz daljnih ali tujih dežel in jim nudili počitek" (Pahomij). Vsekakor je v Novgorodu Genadijevega časa opazno pravo intelektualno gibanje pod latinskim vplivom. Očitno je Benjamin prinesel s seboj že pripravljena biblijska besedila (v jeziku prevodov je navzoč vpliv hrvaškega glagoljaštva). V Novgorodu si niso pomagali ne z grškimi rokopisi ne z grškimi tiskanimi knjigami. V zadostni meri ni bilo uporabljeno niti (v bogoslužnih knjigah) povsem dostopno cerkvenoslovansko gradivo. Prav zaradi tega je mogoče občutiti močan vpliv Vulgate. Nekatere biblijske knjige so bile enostavno prevedene iz latinščine: *Kroniška knjiga*, tretje poglavje *Ezre*, *Knjiga modrosti*, *Prva in Druga knjiga Makabejcev*. Uvodni komentarji so bili prepisani iz nemške Biblije, izdane leta 1500. V rokopis so bile vključene tudi devterokanonične knjige, znova po latinskem

zgledu. Sodobni raziskovalec I. I. Evsejev *Genadijevsko Biblijo* označuje za "pisani hiton, sešit iz raznolikih kosov in zaplat", pri tem pa z začudenjem piše o nekem "še nikoli videnem zbližanju" z latinštvom ("premik slovanske Biblije iz grškega toka v latinski"), o "izrazito zgoščenem katoliškem ozračju" okoli Genadija, celo o neposrednem "nastopu borbenega katoliškega duha v ruskem cerkvenem življenju".

"V nadškofijskem dvoru" so za časa Genadija nasploh veliko prevajali iz latinščine. Najbrž je bila pri prenovi oziroma izboljšavi bogoslužnega *Pravila* prevedena (vsaj po odlomkih) znamenita knjiga *Durancija Rationalis Divinorum officiorum* (glede na znanje izvirnika, je mogoče predpostavljali, da je bil prevajalec tujec, morebiti sam Benjamin). Za potrebe spora z židovci je po nasvetu Genadija znani Gerasimov iz latinščine vnovič prevedel knjige znamenitega Nikolaja Liranskega in biblijskega Samuela o "od Boga zavrženih judih". V ta čas spada tudi zelo povedna "Kratka beseda proti tistim, ki si lastijo svete stvari, premično in nepremično premoženje ter podružnične cerkve". Gre za pridigo v obrambo cerkvenega premoženja in popolne neodvisnosti duhovniškega stanu, ki pa ima obenem pravico delovati s "pomočjo posvetnih rok" (to je "brachium saeculare"). Brez dvoma je to prevod iz latinščine.

Zelo zanimivo je pronicanje latinskih motivov pri predelavi hagiografskih in moralističnih del. V tem oziru je značilna posebna različica znane povesti o Barlaamu in Jozafatu v *Makarijevski hminejah* – tukaj je na delu zelo močna težnja prikazati večvrednost duhovne oblasti nad posvetno, hkrati pa je omiljeno vse, kar v večini ostalih različic priča o ničevosti zemeljskih dobrin. Oba spomenika spadata v čas, ko je izbruhnil spor o cerkvenem premoženju in odnosu med posvetno in cerkveno oblastjo, pri čemer so bili "josifovci" nezadovoljni nad popustljivostjo velikega kneza. Genadij in Josif sta se branila tako, da sta se zatekla k latinskim virom. Potrebno je omeniti še nekaj: ko je Genadij v času boja

proti židovcem želel dobiti nov raspored datumov velike noči (ali "krog sveta"), se je obrnil na Rim in ga od tam tudi dobil.

Vse to ne more biti zgolj naključno sovpadanje. Vredno je omeniti pomembno in sporno vprašanje o mestni zakladnici heretikov, ki naj bi jo podpiral tudi španski kralj, o katerem je [rimsko-nemški] cesarski sel pripovedoval, da je "očistil svojo deželo [judov in heretikov]". Orest Miller je nekoč zapisal sledeče: "Po notranjemu smislu, po duhu je bil moskovski zbor heretikov v času Josifa Volockega drugi florentinski koncil." Takšno mnenje je seveda preostro in hkrati povsem zgrešeno. Do neke mere pa je imel Miller prav: "Latinsko nam je takrat postalo bližje kakor grško." V slavnem sporu josifovcev z zavolžci je mogoče razbrati bistvo, ki je bilo med drugim v spopadu novega s starim, latinskega z grškim.

V Novgorodu je Genadija zamenjal Serapion, osebnost popolnoma drugačnega kova, ki je postal poznan po svojem tragičnem spopadu z Josifom, ko je bil ta odstavljn s položaja in zaprt. Za Serapionom je burno dogajanje v novgorodski nadškofiji potihnilo. Kljub temu se je kulturna mreža, ki jo je postavil Genadij, očitno ohranila, delo pa je potekalo dalje. V tem oziru je posebej značilen lik Dimitrija Gerasimova, znanega diplomatskega pisarja, ki mu je bila velikokrat dana odgovornost potovati v Evropo, tudi v Rim, potem ko je v mladosti v domačem Novgorodu delal pod vodstvom Benjamina. Gerasimov je bil med drugim tolmač pri sporazumevanju z Maksimom Grekom. Že leta 1536, "v mladeniških letih", je na ukaz tedanjega novgorodskega nadškofa Makarija "iz rimske pisave in jezika" prevajal *Razlago psalmov* Bruna Herbipolenskega [Würzburškega], in sicer kot dopolnitev tistih grških razlag, za katere je bil odgovoren Maksim. S tem se je nadaljevanje Genadijevega prizadevanja tudi končalo.

VI.⁷

Čeprav je bilo o sporih in spopadih med "josifovci" in "zavolžci" že skorajda preveč

izrečenega in napisanega, se smisel tega spora in "neprijetnosti" znotraj ruskega meništva še vedno ni popolnoma razkril. Zgodovinarje je navadno najbolj privlačil spor o samostanskih vaseh, delno tudi prerekanje o zakladnici heretikov. Toda to je zgolj površina, saj je boj potekal v globinah. Spor se je odvijal o načelih in razsežnostih krščanskega življenja in delovanja. Spoprijeli sta se dve religiozni viziji, dva religiozna ideala. Vprašanje o vaseh je predstavljalo zgolj zunanji vzgib, ki je na viden način sprostil notranjo napetost. V ta notranji spor so bile pritegnjene celo množice vernikov. Prišlo je do polarizacije ljudske stihije.

Ne bi bilo smotno, če bi se na tem mestu spuščali v podrobno raziskovanje tega usodnega zgodovinskega spora in razdora. Potrebno je samo opredeliti, kakšen pomen ima ta spor in razdor v zgodovini ruske kulture. Glavna težava pri pojasnjevanju je spopad dveh resnic. Najbolj zahtevno pa je razumeti častitljivega Josifa in njegovo resnico, ki je postala neprepoznavna zaradi malodušja in popustljivosti njegovih naslednikov. Klub temu je nedvomno šlo za resnico. To je bila resnica o služenju bližnjim. Josif je bil v prvi vrsti meniški asket in goreči glasnik strogega skupnostnega življenja. Bil je surov in odrezav, najbolj do samega sebe. Življenje v njegovi meniški skupnosti je bilo trdo in težko, skorajda nevzdržno. Za takšno življenje je bila potrebna predvsem skrajna neomajnost volje, skrajno naprežanje. S tem je bila povezana urejenost, izrazita organiziranost življenja. Celotni nazor častitljivega Josifa je bil prepojen z idejno o služenju bližnjim in socialni poklicanosti Cerkve. Ideal Josifa je bilo svojstveno romanje k ljudstvu. Njegov čas je to še kako potreboval, saj je ljudstvo živelo v npravstveni šibkosti, teža vsakdanjega življenja pa je kar klicala po nadčloveških močeh. Posebnost Josifa je v tem, da je meniško življenje kot tako razumeval in doživljal na način družbeno-dobrodelnega služabništva, kot svojevrstno religiozno-zemeljsko službo. V njegovem idealu "skupnega življenja" je



mogoče zaslediti veliko prvin, ki jih Bizanc ni poznal. Ne bi bilo pravilno misliti, da so zunanja pravila ali vsakdanji red življenja zakrivala njegovo notranjo dejavnost. Prav gotovo pa se je notranja molitvena drža podrejala služenju bližnjim, prizadevanju za pravico in uresničevanju usmiljenja. Še najmanj ustrezno bi bilo Josifa imeti za nekoga, ki je dajal potuho. Sam ni nosil niti najmanjše krivde za ravnodušje ali nepozornost do bližnjih. Bil je velik dobrotnik, "sočutnež do nemočnih", samostanske vasi je branil ravno na podlagi teh filantropskih in socialnih namenov. Vasi je od vladajočih in bogatih prejemal izključno zato, da bi razdaljal dobrine zapostavljenim in revnim. Josif je postal zavezan dobrodelnosti prav zaradi usmiljenja, ne zgolj iz strahu in občutka dolžnosti. Usmiljenje je bilo tisti pravi razlog, da je svoje meniške brate vodil zdaj v razdajanje hrane revnim, zdaj v sprejemanje popotnikov, zdaj v pokopavanje tujcev. Tudi samega carja je umestil v isti sistem božjega služabništva – car je namreč po njegovem podrejen božjemu zakonu in svojo oblast lahko utemeljuje zgolj v okviru božjih nauk in zapovedi. Iz tega je Josif sklenil, da podložniki niso dolžni izkazovati pokorščine carju, ki je nepravilčen in "trmoglav", saj naj bi takšen človek sploh ne bil car. "Takšen car ni božji služabnik, temveč hudič, ni car, temveč mučitelj." Tukaj se je Josif močno približal monarhomahom.

Ni težko pokazati, kako so naslednje generacije "josifovcev" zatemnile in izkrivile prvotno zamisel častitljivega Josifa, kako so se njihove besede razhajale z dejanji, da so se zelo učen pastirji istočasno izkazali za takšne, ki nižajo lastne ideale. Kljub temu se ostrina vprašanja ni razodevala v tovrstnih izkrivljanjih. Pri častitljivem Josifu se je nevarnost skrivala že v sami zamisli in zasnovi, ne le kot posledica poznejšega izkrivljanja ali prilagajanja vsakdanjemu življenju. Ta nevarnost je bila v prenapeti družbeni pozornosti. Od tod torej izhaja znano poenostavljanje, znani minimalizem – morda ne do samega sebe, ampak do ljudstva. Josif je bil izjemno

izobražena osebnost, v volockem samostanu pa se je nahajala bogata knjižna zbirka. O njem se je govorilo, da je imel "v mislih in na jeziku celotno od Boga navdihnjeno Pismo". Pri tem niti ni pomembno, ali si je vso to načitanost pridobil iz raznih zbornikov in povzetkov cerkvenih očetov ali v popolnih zbirkah dejanskih patrističnih besedil. Kljub svoji načitanosti je bil Josif ravnodušen do kulture. Ob tem je mogoče še bolj natančno zatrditi, da je iz kulture jemal samo tisto, kar se je skladalo z idealom dobrodelnosti, nikakor pa ni upošteval samega patosa kulturne ustvarjalnosti. Prav zato so josifovci precej pogosto zidali veličastne in umetniško bogate cerkve ter jih krasili s poduhovljeno pisavo ikon. Toda do bogoslovnega ustvarjanja so ostajali nezaupljivi in ravnodušni. To ravnodušje je pri Josifu povzročilo nezmožnost izida iz lastnega sveta načitanosti, saj je ves čas ostajal takšen učenjak, ki je le naučen in ne ustvarjal. Njegov "Razsvetljevalec" kot celota se skorajda brez izjeme giblje znotraj izvlečkov in pričevanj. Celotno zadržani kazanski izdajatelj je opazil, da je "to knjigo težko označiti za samostojno ali celo v ožjem pomenu rusko delo". Samostojnost pisca se odraža zgolj v izboru in razporeditvi tujega. Josif je izbor opravil več ali manj drzno, ni se ustavljal niti pred novostmi, celo zahodnimi, saj je bil pripravljen črpati tudi iz zahodnih virov, a pod pogojem, da je bila njihova vsebina skladna z njegovo idejo.

Tukaj ni prostora za preučevanje in ugotavljanje, kakšen pomen je imelo pridiganje in dejavnost josifovcev za zgodovino religiozno-politične misli in življenja v 16. stoletju. Kljub temu je pomembno poudariti, da njihova dejavnost ni ugodno vplivala na kulturni razvoj. Takšno ali drugačno "romanje k ljudstvu" skoraj vedno privede do kulturnega ravnodušja, ne glede na razloge za tovrstno početje. Zamišljena socialna pravičnost pa se lahko brez težav izrodi v ideal ravnovesja in uravnilovke, pri čemer se ustvarjalni patos na splošno kaže kot izraz nevarnega nemira. Bogoslovna podlaga josifovskih piscev ni bila

slaba ali ozka. Najboljši izmed njih so več kot dobro poznali glavne vire verskega nauka, to je Sveto pismo in cerkvene očete. Sam Josif in še bolj metropolit Daniil sta razpolagala s precej obsežnim bogoslovnim gradivom. Ob tem se ni primerno sklicevati na omejenost podatkov. Zaključki ne morejo biti izpeljani niti na temelju ugotovitve, da predstavlja ta krog piscev nič več kot smo naučene učenjake – konec koncev so bili takšni tudi njihovi nasprotniki. Ne le "Razsvetljevalec", tudi "Izročilo učencem" častitljivega Nila je po svoji zgradbi bolj podobno zborniku ali "verigi", kakor samostojni razpravi.

Nekoliko pozneje je prav Josifovcu, metropolitu Makariju, prišlo na misel, da bi zbral vse knjige, ki so bile cenjene na ruskem ozemlju. Eden izmed njegovih sodelavcev ga je poimenoval "drugi Filadelf". Makarij je znal izbirati sposobne učenjake, ki bi uresničevali njegove načrte. V "makarijevski krog" so bili vključeni naslednji omembe vredni možje: prezbiter Andrej, sestavljavec *Stopenjske knjige*, ki je pozneje postal metropolit Afanasij, prezbiter Agafon, sestavljavec znanega "Kroga sveta", Sava, urejevalec hagiografij, ki je pozneje postal škof Kruticki, Ermolaj Erazem, avtor številnih zanimivih del, med drugim "Knjige o Sveti Trojici", napisane v duhu mističnega simbolizma, kot pripadnik starejše generacije pa se je uveljavil tudi Gerasimov. Pri vsem tem se je potrebno zavedati, da so bili Josifovci usmerjeni zgolj v zbiranje in urejeno razporejanje že obstoječega, nikoli pa v ustvarjanje česa novega.

Označevanje Josifovcev za tradicionaliste je napačno. Bizantinsko izročilo jih ni pritegovalo, domače pa je bilo tedaj še razmeroma novo in precej naključno. Bistveno večji privrženci starega so bili njihovi nasprotniki, to je zavolžci. Josifovce bi bilo skorajda bolj primerno imeti za pobudnike novosti – to je vsekakor očitno na področju ikonopisja. Zmaga Josifovcev je v prvi vrsti pomenila prekinitev in zapustitev bizantinskega izročila. Po drugi strani pa je jasno, da se zavolško gibanje ni ustavilo le pri ohranjanju in

nadaljevanju bizantinskega izročila (velja tudi obratno: zavolško gibanje ni izčrpalo vseh možnosti bizantinstva). Zavolško gibanje je bilo predvsem živo in organsko nadaljevanje (in ne le odraz) tistega duhovnega in miselnega globokega toka, ki je v 14. stoletju zajel ves grški in južnoslovanski svet. Šlo je predvsem za prepород meniškega zrenja. Zavolško gibanje je v osnovi nova izkušnja, askeza in mojstrstvo duha. Na začetku se je zavolško gibanje najbolj posvečalo iskanju molka in tišine. V ospredju je bil odločen umik iz sveta, oprezno preseganje vsakršnega "svetoljubja". Iz tega je izhajal samotarski način življenja – "skupnost" je namreč delovala preveč hrupno in organizirano. Bistvo nepridobitništva je ravno pot iz sveta – na svetu ne imeti ničesar.

Resnica zavolškega gibanja je prav v tem umiku. To je resnica zrenja, resnica umne dejavnosti. Toda potrebna je takojšnja pripomba: pri tem ni šlo samo za preseganje posvetnih pristranosti in "svetoljubja", temveč tudi za nekakšno pozabo sveta; ne zgolj njegove nesmiselne raztresenosti, pač pa tudi njegovih potreb in bolezní. V igri ni bilo samo odrekanje, temveč tudi zanikanje. S tem je povezana zgodovinska neučinkovitost zavolškega gibanja. Za delo v svetu so ostali le Josifovci.

Zagotovo ne bi bilo pravilno misliti, da so se zavolžci v celoti umaknili iz sveta – njihova druga generacija se je zapletla v politično bojevanje, celo v politično intrigo (dovolj povedna je že omemba "kneza meniha" Vasijana Patrikejeva). Zavolžci se v svet niso vračali zato, da bi v njem gradili, marveč da bi razpravljali, da bi se bojevali proti vdorom posvetnosti v življenje Cerkve, da bi opominjali in vztrajali pri nujnosti meniškega umika – to je bil namreč smisel tistega znanega spora o cerkvenem premoženju med Josifovci in zavolžci. Prav ta odpoved od neposrednega religiozno-socialnega delovanja je bila svojstvena socialna razsežnost zavolškega gibanja.

Zavolško gibanje je bilo edinstvena šola duhovne budnosti. Šlo je za proces duhovnega in

nravstvenega oblikovanja krščanske osebnosti. Šlo je za ustvarjalno pot k zrenju. To je bila asketsko-mistična priprava na bogoslovje.

Težko je prepoznavati bogoslovje, ki bi bilo lastno izključno zavolškemu gibanju, čeprav je že samo po sebi pomenilo prebuditev bogoslovne zavesti. V globinah duhovnega zbiranja je bilo mogoče odkrivati potrebnost zrenja.

Častitljivi Nil je bil predvsem molčečnej, ni imel potrebe po govorjenju in učenju drugih. Ni bil niti mislec niti pisec niti teolog. Toda v zgodovino se je zapisal prav kot "starec" ali učitelj, učitelj molka, učitelj in voditelj "mislennega dela", duhovnega življenja. Pri Nilu ni bilo ničesar svojstveno novega, vsaj ne v primerjavi s splošnim grškim in bizantinskim izročilom zrenja, v primerjavi s "Filokalijo". Prav zato ni vedno enostavno prepoznavati in ločevati njegovih osebnih pogledov in misli od nepretrgane niti povzetkov in navezav.

Morda so bili pri Nilu bolj poudarjeni nravstveni motivi, manj motivi zrenja. Četudi je dodajal le malo "svojega" in se tako držal splošno sprejetega duhovnega izročila, je pri njem vse to poseben odraz samostojnosti. Živel je namreč znotraj izročila cerkvenih očetov, ki je v njem oživel. Zgodovinarji ruske književnosti so zgolj zaradi svojega popolnega nerazumevanja častitljivega Nila Sorskega pogosto razlašali za začetnika racionalistične kritike in rušenja cerkvenega izročila. Tovrstne zablode so se pojavile izključno zaradi opiranja na dejansko nepoznavanje cerkvenega izročila.

Nila Sorskega je mogoče do konca razumeti samo z upoštevanjem njegove vpetosti v asketsko-zrenjsko izročilo prvotne in bizantinske Cerkve. Vedeti je potrebno, da tista "svoboda", h kateri je častitljivi Nil težil, pomeni obenem popolno zanemarjanje "samovolje". Če so zavolžci na videz ostajali brezbrizni do zunanje discipline in pokorščine, je bila slednja tudi za njih osnovna asketska zapoved in naloga. Osnovno navodilo častitljivega Nila se glasi: "Naprti si zakone božjega Pisma in jim sledi." Zraven

dodaja: "Naj bo to Pismo resnično, božje." To pripombo bi bilo napačno pojasnjevati v smislu "kritike" izročila ali zožitve obsega "Pisma" na raven "Biblije". Velja drugače: v tem primeru je Nil najverjetneje mislil na "božja" besedila asketskih učiteljev in zahteval povezanost pri črpanju iz precej pestrega asketskega slovstva. V zvezi s tem je častitljivi Nil pripisoval poseben pomen starčevskemu vodstvu, izkušnjam in nasvetu "razumnih in duhovnih mož".

Orest Miller je zavolžce označil za "duhovno stražo". Šlo naj bi za neko duhovno izbranost v skladu z zelo visokimi in natančnimi merili. Glede na hagiografije zavolških asketov in ostalih svetih mož si je mogoče izoblikovati jasno in izrazito predstavo o tem, kako se je nravstveni nauk zavolžcev živel in uresničeval. Za uspeh je bila bistvena notranja urejenost.

Če se spor med josifovci in zavolškim gibanjem spravi na raven ključnega, ga je mogoče opredeliti kot nasprotje med zmago nad svetom skozi na zunaj vidno delo v njem na eni in zmago nad svetom skozi oblikovanje in vzgojitev novega človeka, skozi nastanek nove osebnosti na drugi strani. Drugo pot je mogoče označiti tudi za pot kulturnega ustvarjanja.

V zgodovini boja med josifovci in zavolžci je bilo zagotovo najbolj izrazito in pomembno delo Maksima Greka. Kljub obsodbi iz političnih razlogov ostaja njegov prispevek odločilnega pomena. Maksim se je zapletel v politične zanke, povezane s svojimi željami (morda je zgolj posredoval, kar mu je bilo naročeno), da bi pridobil rusko pomoč proti Turkom prav v času, ko so si v Moskvi z njimi na vse načine prizadevali za sklenitev večnega miru in zavezništva; poleg tega se je preostro in preveč neposredno izrekel proti ruski cerkveni avtokefalnosti.

Za življenjsko usodo Maksima Greka je značilna protislovnost. Povabljen je bil kot grški strokovnjak, da bi preverjal in popravljaval prevode. Toda njegovo strokovno pomoč so ruski naročniki pravzaprav sprejemali z

nelagodjem. Maksim na začetku sploh ni znal rusko, v Moskvi pa ni našel nikogar, ki bi znal grško. To dejstvo se zdi skorajda neverjetno. Vedeti je potrebno, da je Maksim tolmačil iz grščine v latinščino, latinske besede pa so domači tolmači spravili v ruščino. "On je govoril v latinščini, mi pa narekujemo pisarjem po rusko." Lik Maksima Greka je nasploh zelo zanimiv. Ni bil le atoški menih, pač pa tudi izobraženec humanističnega kova. Golubinski je o njem zapisal sledeče: "Če bi Maksim ostal v Italiji in tam zasedel enega izmed univerzitetnih položajev, bi se, v kar sem prepričan, pridružil najslavnejšim in najuglednejšim znanstvenikom in profesorjem." Maksim je študiral v Benetkah, Padovi in Firencah, "potem ko si je v grški deželi pridobil filozofsko znanje, zahvaljujoč svoji veliki ljubezni do knjig". Najbolj ga je prevzel Savonarola. Upoštevajoč svojo katoliško izkušnjo, je Maksim v Moskvi z naklonjenostjo pripovedoval o kartuzijanskih menihih. Maksim ni bil humanist v zahodnem pomenu besede, lahko pa ga označimo za bizantinskega humanista. Vsekakor je bil človek pristne knjižne kulture. Njegovo poznavanje grških rokopisov se je odražalo v načinu pisanja – ni namreč pisal v pogovornem jeziku, pač pa je uporabljal poseben učenjaško-znanstveni jezik, soroden jeziku Svetega pisma. Hvalil je sladkost "lepih kekropskih besed". Iz Italije je prinesel knjige Alda Manuzia, saj je pogosto hodil k njemu v Benetke, tam se je srečeval tudi z znanim Janezom Laskarisem. Za Maksima je bilo značilno ostro zavračanje zahodne sholastike. Bil je odkrit občudovalec Platona, "najvišjega med zunanjimi [nekrščanskimi] filozofi", "aristotelska večšina" pa je bila zanj sopomenka za herezijo. O sholastiki se je izrazil takole: "Pri njih ni nobena trdna dogma obvarovana pred postavljanjem pod vprašaj, ne človeška ne božja; celo aristotelski silogizmi niso zmožni podkrepiti dogem in se ne skladajo niti s prisposodobami." Maksimov religiozni slog je bil prav tako očitno bizantinski.

V Moskvi se je pretežno ukvarjal (oziroma je bil prisiljen v ukvarjanje) s prevodi. Poleg

tega je veliko razpravljal, predvsem proti "zvezdoznanski predrznosti", nato proti latinski propagandi, hagarski sramoti in proti židovcem, pa tudi armenski hereziji. Veliko je pisal tudi o aktualnih perečih npravstvenih vprašanjih.

Čeprav se je okoli Maksima izoblikovala majhna skupina učencev, je njegovo delovanje naredilo zelo močan vtis, njegovo trpeče življenje v ječi pa je samo povečalo spoštovanje do človeka, ki je vztrajno prenašal dolgotrajne stiske. To je bil razlog za njegovo hitro kanonizacijo, ki se je zgodila že leta 1591 pod Fjodorjem Ivanovičem. Šlo je za zapoznelo, a premočrtno razgaljenje "nadvse pretkanih menihov, imenovanih josifovci", ki so svoj čas v Maksimu videli utelešenje heretičnosti in trmoglavosti.

Obsodba Maksima je pričala o prekinutvi bizantinskega nasledstva, zavrnitvi ustvarjalnega nadaljevanja bizantinske dediščine. Vse razlike med Maksimom in njegovimi ruskimi tožniki je mogoče pojasniti s sledečo primerjavo: za "josifovce" je bil pomemben Tretji Rim, to je Moskva; prepričani so bili, da se v njihovem času poraja veliko in novo krščansko cesarstvo; Maksim pa jim je nasprotoval, saj je imel Moskvo za blodeče mesto. "Ko sem hodil po trpki in z nesrečami posejani poti, sem srečal ženo, ki je sedela ob njej in si z roko podpirala glavo, sklonjeno proti kolenom. Žena je žalostno stokala in neutolažljivo jokala, oblečena je bila v črno oblačilo, kakršno v skladu z navado nosijo vdove. Okrog nje pa so bile zveri, levi in medvedi, volkovi in lisice. Dejal sem ji, da mi je ime Vasilij in jo vprašal, zakaj sedi ob tej poti in zakaj jo obdajajo tako strašne zveri. Odvrnila mi je: 'O, popotnik, naj bo ta pot podoba tega zadnjega skesanega veka'."

VII.⁸

Vipper je v svoji znani knjigi o Groznem pronicljivo primerjal čas metropolita Makarija s "katoliško reformo", *Stoglav* pa je razumel kot nekakšno podobnost s

tridentinskim koncilom. Ta primerjava je nedvomno pravilna. V Makarijevem času so se namreč v Moskvi trudili, da bi "gradili kulturo kot sistem". Njegov čas je bil čas zbiranja. Zbirali so staro gradivo, in sicer domače, rusko; grški vzorci so bili zopet potisnjeni na stran. Istrin je dobro ugotavljal: "V 16. stoletju so grške vire začeli izpodrivati domači, staroruski." Ob tem je potrebno na vsak način omeniti še eno posebnost: zbiranje gradiva se je začelo v Novgorodu – je mogoče ta pojav povezovati z dejavnostjo, ki jo je pred tem vodil Genadij? Omenjeno "zbiranje" je bilo v 16. stoletju v prvi vrsti zaokrožitev in utrditev novgorodskih navad, običajev in izročil. Ni naključje, da so v carskih govorih in vprašanjih iz *Stoglava* obravnavani predvsem novgorodski primeri in zgledi. Z Novgorodom so povezane tudi pobude Makarija in Silvestra, pri katerih je opazen vpliv Zahoda (najbolj izrazito nemški). Razlogi za vzajemnost odnosa med "Izbrano skupščino" in metropolitom ostajajo nejasni. Silvester in Makarij nista bila politična somišljenika, bila pa sta si sorodna v kulturnem smislu. Kulturni in psihološko-duhovni rezultat 16. stoletja je bil dvojen: odmik od Grkov (v *Stoglavu* se ne pojavi niti eno vprašanje o grškem zgledu) in padec v skušnjava pretiranega ukvarjanja z vsakdanjim življenjem. Zmagal je "socialni" ideal ali ideal vsakdanjosti; v duhovnem svetu povprečnega Moskovčana druge polovice 16. stoletja ni bilo več prostora za posvečanje zrenju (npr. značilno izkrivljenje molitve Očenaš v trinajstem poglavju *Domostroja*). V moskovsko sintezo, namenjeno ohranjanju, ni bilo vključeno tisto najboljše in najdragocenejše iz bizantinskega izročila, vanjo ni bila vključena zrenjska mistika in asketika, dediščina hesihatov 14. stoletja. Šlo je za pomanjkljivo sintezo, opravljeno na tendenciozen način, kar v resnici sploh ni bilo zbiranje, temveč ožji izbor, ki ga je opredeljevala predhodno izoblikovana zamisel ali samovolja. Izmed klasičnih bizantinskih del so v *Makarijevske mineje* prišle *Areopagitike*, prevedene na Atosu; to delo je nasploh doživelo

nenpričakovano razširjenost in priljubljenost (*Grozni* je bil velik ljubitelj *Areopagitik*).

Ni potrebno, da bi se podrobneje ustavljali ob *Makarijevskih velikih bralnih minejah*, ob tem načrtu, da bi na enem mestu zbrali "vse svete knjige, ki se nahajajo in berejo v ruski deželi". Primerno je omeniti le to, da Makarij hagiografij ni samo zbiral, temveč jih je tudi predeloval in urejal, da bi tako ustvaril celovito podobo o določenih krepostih. Mineje niso bile edini literarno-enciklopedični podvig metropolita Makarija. Nič manj pomenljiva in pomembna ni bila niti velikopotezna izdaja Biblije, kjer so se biblijske pripovedi združile s *Palejo* in *Kronografom*, *Peteroknižje* pa je bilo delno posredovano s parafrazami. Zanimivo je, da se ta biblijska besedila ne skladajo z Genadijevo različico. Makarijeva izdaja zajema tudi obilico iluminacij. Te številne miniature, ki so še vedno pomanjkljivo preučene, predstavljajo posebno zgodovinsko-politično zanimanje in nedvomno pričajo o naraščajočem zahodnem vplivu. Nasploh je v moskovskih in novgorodskih rokopisih 16. stoletja opazen močan vpliv meniške gravure (npr. rastlinski ornament, značilen za pozno nemško gotiko), kar velja tudi za prve moskovske tiskane knjige. Že sam obstoj tiskarstva je bil v Moskvi povezan z nemškimi (tudi danskimi) prvinami, ki so se širile s posredniško vlogo Novgoroda. Omembo si zasluži "Zmagoslavna knjiga", sestavljena po Makarijevem naročilu (najverjetneje pod južnoslovanskim vplivom) kot dopolnitev in vzporedno branje minejam. V spomin pa si je potrebno priklicati tudi "Stopenjsko knjigo".

Stoglav ["Knjiga stotih poglavij"] je delo, pri katerem se je potrebno ustaviti. Gre za eno najtežjih in najbolj zapletenih tem iz zgodovine staroruskega prava in vsakdanjega življenja. Največja težava je v neskladju in očitni nepovezanosti med vprašanji in odgovori. V *Stoglavu* vprašanja postavlja car oziroma njegovi svetovalci, "Izbrana skupščina". Ta vprašanja so bila na splošno liberalna ali vsaj družbo preoblikujočega značaja. V njih je mogoče opaziti celo vrsto ostrih

razgaljanj laži. Skupaj s tem je opazno jasno stremljenje k enotnosti – "nespokojnost", nad katero se pritožuje car, je pomenila pestrost krajevnih navad. Sprašujoči pri vsem tem niso vedeli, komu zastavljajo vprašanja in od koga naj pričakujejo odgovore. V odgovorih je mogoče začititi nezadovoljstvo vprašanih, njihovo nepremakljivo in trmasto vztrajanje pri starem. Težko je verjeti, da je bil tudi sam metropolit željan dejanskih sprememb.

Stoglav je bil zamišljen kot "reformistična" zbirka, ki pa se je izkazala za reakcionarno.

Po drugi strani se pri tem "zbiranju" iz petdesetih let 16. stoletja kaže nekaj novega – gre za namerno vzpostavitev in utrditev določenega reda. Med drugim je bil "Domostroj", tako zelo značilen spomenik svoje dobe, pravzaprav strankarski program ali projekt, zgledna in idealizirana naloga, svojevrstna utopija, ki je ni mogoče imeti za verodostojno sliko vsakdanjika.

Gre za poučno in ne opisno knjigo. V njej je orisan teoretični ideal in ne vsakdanja stvarnost. Poleg tega so bile v tem času številne stare prvine podvržene odstranitvi in obsodbi. V tem oziru je nadvse pomenljiva obsodba Baškina, ki se mu je pridružil velik del vidnih zavolžcev. Ti niso bili upoštevani ne kot priče ne kot njegovi somišljeniki, pač pa so bili že v naprej ožigosani za krivce, ki jih je potrebno obsoditi. Tako sta bila obsojena Artemij, igumen Trojicko-Sergijeve lavre, in Feodorit Kolski, učitelj Laponcev. V tem primeru za zgodovinarja niso zanimive posamezne točke obtožbe – konec koncev so se v zavolških puščavniških bivališčih skrivali tudi dejanski samosvoji svobodomisleci, ki so s svojimi "dvomi" prestopili mejo dovoljenega (kot npr. Feodosij Kosoj). Bistveno bolj pomenljiva je drža sodnikov, ki so želeli na vsak način posplošiti povezavo med posledico in vzrokom, pripisati negativne posledice celotnemu zavolškemu gibanju. Še posebej zanimivo in poučno je delo pisarja I. M. Viskovatega, ki je bil pomemben in vpliven diplomatski pisar, vodja zunanjepolitičnega urada. Upal si je odkrito spregovoriti o novostih, ki sta

jih prinesla metropolit in Silvester. Šlo je za novosti v ikonopisju. Viskovati je zavračal tiste nove ikone iz moskovske cerkve Marijinega oznanjenja, ki so jih na ukaz Silvestra po obnovi zaradi požara prizadete cerkve leta 1547 ustvarili pskovski in novgorodski umetniki. Poleg tega so Viskovatega motile istočasno nastale nove freske carskih soban. Viskovati je tedaj vseskozi nastopal kot Silvestrov nasprotnik, kot nekdo, ki ga je dolžan opozarjati na škodljive novosti. Toda Viskovati je bil obsojen ravno zaradi novosti, saj mu je bilo očitano heretično in brezobzirno vedenje, čeprav škofovski zbor, ki je izrekel sodbo, na njegovo spraševanje in začudenje ni bil sposoben odgovoriti na zadovoljiv način. Pomen tega spora o ikonah je globlji in širši od ustaljenih razlag. Viskovatega si ne smemo predstavljati kot zakrknjenega občudovalca mrtve preteklosti, zatiralca kakršnih koli ustvarjalnih prenov v ikonopisju. V "dvomih" Viskovatega je mogoče zaslediti zelo globoko in pretanjeno religiozno misel.

Za rusko ikonopisje je bilo 16. stoletje resnično prelomno. Ta prelom je bil najbolj izrazit v Novgorodu in Pskovu, od koder so se novosti razširile tudi v Moskvo. Ni težko opredeliti smisla tega preloma ali premika. Šlo je za oddaljitev od hieratičnega realizma in začetek navdušenja nad simbolizmom oziroma, natančneje, alegorizmom. Na zunaj se je to odražalo v pojavljanju novih tem in kompozicij, ki jih je Buslajev posrečeno označil za "bogoslovno-dialektične". Odločilna prevlada "simbolizma" je pomenila razpad ikonopisja kot takega. Ikona je postala pretirano literarna, namesto podob je vse bolj prikazovala ideje; sama religiozna ideja se je pogosto izgubljala v umetniški mojstrovini ali shematičnosti oblik. Ikona se je pogosto spremenila v ilustracijo, spremljajočo literarna besedila – včasih biblijska, včasih hagiografska ali apokrifna. Občasno je ikona postala celo miniatura, prepisana na leseno podlago. V tem literarnem ali ilustracijskem simbolizmu so se prepletali različni vplivi. Veliko prvin je prišlo s slovanskega juga kot

zadnji val bizantinskega kulturnega preporoda. Z njim se je združil čedalje močnejši zahodni vpliv, vpliv zahodnih gravur.

Viskovati je pravilno opazil in razumel ta premik v ikonopisju: "Videl sem, da so odstranili ikone s človeško podobo našega Boga Kristusa in jih zamenjali s pisanjem, ki ga še nisem videl, pri čemer sem se silno zgrozil in zbal pretkanosti ter vsakega zlobnega rovarjenja."

Viskovatega sploh ni motila novost kot taka, temveč ga je skrbela zasnova te nove ikonografije. V njej je prepoznaval svojevrstno vrnitev v Staro zavezo in zavrnitev evangeljske "resnice" v prid preroškimi "podobam" ali "sanjam". Izhajal je iz načel trulskega koncila [691–692]: "Upodabljati je potrebno v skladu s telesnim izgledom." Pri tem je opozarjal: "Podobe se ne sme častiti bolj kot resnice." Iz tega razloga ga niti približno ni mogel pomiriti metropolitov odgovor, ki je v angelski podobi Kristusa videl "pisanje po Izaijevi prerokbi", dve krili škrlatnega plašča pa je razumel kot "pisanje po zgledu velikega Dionizija [Areopagita]".

Metropolitov odgovor je bil zmeden. Ravno v tem je bilo bistvo "dvomov" Viskovatega, ki je trdil, da se pisanje ikon ne sme ravnati po že izpolnjenih prerokbah, temveč po Evangeliju, to je v skladu s polnostjo zgodovinskega učlovečenja, "da se ne bi zapostavila slava telesne oblike našega Gospoda Jezusa Kristusa". Viskovati ni objokoval starih časov, marveč je pogršel "resnico", to je ikonografski realizem. Njegov spor z metropolitom je bil spopad dveh religiozno-estetskih usmeritev: tradicionalnega hieratičnega realizma in simbolizma, prepojenega z razbrzdano religiozno domišljijo. Skupaj s tem je ta spopad pomenil srečanje bizantinskega izročila in napredujočega zahodnega vpliva. Na paradoksalen način je zmagalo "zahodnjaštvo", toda v imenu "starine" in "zbiranja".

To paradoksalno združevanje se jasno kaže pri Groznem. Neki sodobnik ga je opredelil takole: "Bil je naravno dober v retorični veščini in razumnem mišljenju." Grozni ni bil zgolj

izjemen zaradi svojega naučenega knjižnega učenjaštva, pač pa je bil tudi pisateljsko nadarjen. Njegov slog je odražal odločnost in izrazitost, čeprav je obenem pretiraval s citati in parafrazami; glede na zajedljivo opazko Kurbskega, jih je "podajal kakor cele molitvenike in pisma". O Groznem je poznejši letopisec zapisal: "Bil je mož izjemnega knjižnega znanja in gostobesednega izražanja." Karamzin je trdil, da "je njegov slog živahen, njegova dialektika pa močna".

Groznega je neizmerno zanimala religiozna misel. Izoblikoval je lasten religiozni nazor, zaradi katerega je tudi veliko pretrpel, saj je bil ta nazor mračen in težak. Grozni pa navdihov ni iskal le v starih časih. Vselej so ga privlačili pripadniki zahodne vere, čeprav jih je istočasno napadal s hudimi očitki in se z njimi podajal v besedne dvoboje – dovolj je omeniti njegov znameniti spor z Rakito, "ministrom zbora čeških bratov". Ni naključje, da so "zahodnjaki" prav pod Groznim začeli množično prihajati v Moskovo. Sodobniki so si Groznega zapomnili po tej naklonjenosti do Zahoda in zahodnih prišlekov. Nekoliko pozneje se ga je z nelagodjem spominjal znani pisar Ivan Timofeev: "Kako strašno, celotna njegova notranja politika je bila v rokah barbarov." Tujce je označil za barbore. Grozni ni bil usmerjen na Zahod le politično, ampak tudi kulturno. Sam ni hotel priznati zgodovinske odvisnosti od Grkov. Posevinu je odgovoril: "Naša vera je krščanska, ne grška."

Med pisci 16. stoletja zavzema povsem posebno mesto Zinovij Otenski, avtor zelo pomembne knjige z naslovom "Prikaz resnice za spraševalce o novem nauku", ki jo je sestavil kot odgovor na nesporazume, povzročene zaradi propagande Feodosija Kosoja. Zinovij je pisal z žarom, s pravim pisateljskim temperamentom, čeprav je njegov slog težak, njegova misel pa ne vedno tekoča. Pri njem je opazna velika načitanost. Njegovo pisanje ni samo pričevanje, temveč tudi ocenjevanje, kar ga razlikuje od sodobnikov. Njegovi zaključki stojijo na bogoslovnih temeljih, povezani so z

biblijskimi besedili, obravnavanimi skupaj s svojim kontekstom.

Ni lahko opredeliti Zinovijeve vloge v tedanjih sporih in razdori. Bil je soroden Maksimu Greku, izročilo ga namreč označuje za "učenca častitljivega starca". Poleg tega je bil za Zinovija značilen duh novgorodske samostojnosti. Odločno in prepričano je grajal in sodil življenje tedanje družbe, pri čemer je mogoče zaznati odmeve Maksima Greka. Toda z Maksimom in celotnim zavolškim izročilom se je razhajal glede zelo pomembnega vprašanja: sam ni bil nepridobitnik, samostansko premoženje je zagovarjal na podoben način kot Josifovci; tega ni počel brez ironije na račun "kneza meniha" [Vasilija III., vladal 1505–1533].

Iz zavolške usmeritve je Zinovij prevzel predvsem duha bogoslovnega premisleka, živost zanimanja za bogoslovje, osveženo z izkušnjo duhovnega življenja skupaj s splošno religiozno-nravstveno občutljivostjo za odnos do življenja bližnjega.

V tem se je razlikoval od svoje dobe – njegova knjiga o heretikih je verjetno prav zato ostala v senci (nanjo se je skliceval edinole Nikon). V tem zmedenem obdobju uporov in preizkušenj se je v Moskvi pojavil in okrepil duh stagnacije in nepremičnosti. "Ta herezija se je v Moskvi pojavila pri nekaterih brezumnežih, ki blodijo, da je učenje iz knjig nepotrebno, kar povzroča neukost, ta pa je najboljša pot do padca v herezijo, v katero se ujamejo tisti, ki ne berejo knjig."

To je zapisal Kurbski. Predstavljene značilnosti ne moremo posplošiti, čeravno je ob koncu stoletja ravno takšna drža čedalje bolj prevladovala in napredovala. Na predvečer obdobja zmede ("smuta") je bila pod carjem Fjodorjem z vso odločnostjo izoblikovana cerkvenopolitična "teorija Tretjega Rima", ki se je tedaj iz apokaliptične domneve dokončno preoblikovala v ideologijo oblasti. Ustanovljen je bil Moskovski patriarhat, ki je pričal o neodvisnosti ruske Cerkve in prevladi Ruskega carstva nad njo (npr. razlogi v ustanovni listini). V prvi vrsti je šlo za politično

dejanje, ki je prodrlo v globine ljudskega duha. Šlo je za odločilno zavrnitev Bizanca.

Prevod: Simon Malmenvall

1. "Križa ruskega bizantinstva" je naslov prvega poglavja obsežne monografije filozofa, teologa in patrologa Georgija Florovskega (1893–1979) *Poti ruskega bogoslovja*. Gre za klasično delo, ki je nepogrešljivo za preučevanje ruske kulturne zgodovine s pravoslavnega zornega kota. Besedilo je prevedeno iz ruskega izvirnika: ГеоргийФлоровский, Путирусскобизантизма (Georgij Florovskij, Puti russkago bogoslovija), Pariz, YMCA-Press, 1983 (prva izdaja 1937). Prevedeno prvo poglavje predstavlja osrednje kulturnozgodovinske silnice ruskega srednjega veka, v obdobju med 11. in 16. stoletjem. Osebna imena, katerih nosilci izhajajo iz ruskega prostora, sledijo ruski antroponimični tradiciji in tako niso poslovenjena.
2. Gl. Golubinski, I. pogl. IV. Prosveščenie, str. 701 itn. Prvi razdelek tega poglavja se glasi: "Neuspešni poskus Vladimirjeve uvedbe izobraževanja in naša dejanska izobrazba – pismenost." Golubinski se je takole premočrtno izjasnil: "Brez dvoma je pri nas izobraževanje uvedel Vladimir, vendar se na naših tleh ni prijel in dobilo domovinske pravice, pač pa je precej hitro usahnilo." (Str. 709.) Za to je bila kriva ruska nesposobnost, odsotnost volje po izobraževanju: "Ni bilo nikakršne navedbe spodbude" za izobraževanje. (718) "Zaradi odsotnosti samozavedanja o udeležnosti pri zgodovinski dolžnosti biti izobražen, združenim s prelaganjem te dolžnosti na ramena tistih, ki so brez nas predstavljali izobraženi Vzhod, to je na Grke, se sploh nismo zmenili za izobraževanje in prišli do sklepa, da je mogoče preživeti tudi brez tega." (719.) "Pismenost in ne izobrazba – v teh besedah je zajeta vsa naša zgodovina nadvse dolgega obdobja od Vladimirja do Petra Velikega." (720.) Takšen vzorec je mogoče najti tudi pri Ščapovu, le da se za razliko od Golubinskega ne sklicuje na rusko "nesposobnost" ali odsotnost želje po učenju in pomanjkanje organiziranih šol, marveč na splošne socialno-zemljepisne razmere ruskega zgodovinskega razvoja. "Posledica tega je bila, da Rusija do Petra Velikega ni poznala nikakršnega visokega intelektualnega razvoja, obstajali niso niti zametki znanstvene teoretične misli." A. P. Ščapov, Obščij vzgljad na istoriju intelektual'nago razvitiya v Rossii (1867). Sočinenija, izd. Pirožkova, II, 494. Odsotnost kronologije za celotno književnost pred Petrom Velikim je zagovarjal A. N. Pypin, zv. I (1902), predgovor IV–VI, str. 98, 250–251. Gl. tudi V. N. Ikonnikov, O istoričeskom značenii Vizantii v russkoj istorii, K., 1869 (rec. Ključevskij. Pr. ob., 1869 in "Otzvyvy i otvety", 1918); V. O. Ključevskij, Pskovskiespory, Pr. ob., 1872 in "Opyty i issledovania", 1912; F. A. Ternovskij, Izučenie vizantijskoj istorii i ee tendenciozno epriroženie k Drevnej Rusi. K., 1875–1876, dva natisa.
3. Poduki proti poganskim prežitkom in vraževerju so zbrani v A. I. Ponomarëva, Pamjatniki drevne russkoj cerkovno-učitel'noj literatury, tretja izdaja, 1897 (spremna beseda P. V. Vladimirova); gl. E. N. Aničkov, Jazyčestvo i Drevnjaja Rus', 1914; N. Gal'kovskij, Bor'bahristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi, teksty i issledovanie, 1913 in 1916. Osnovna izdaja slovanskih apokrifov do sedaj ostaja Tihonravov, Pamjatniki otrečenoj russkoj literatury,

- 1 in 2, 1863 (del nedokončanega tretjega zvezka je v "Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj akademii nauk", zv. 58, 1895); I. Ja. Porfir'ev, Apokrifičeskie-skazaniia o vethozavetnykh lichakh i sobytiiakh, 1872 in 1877; Apokrifičeskie skazaniia o novozavetnykh lichakh i sobytiiakh, 1890; M. N. Speranskij, Slavjanskije apokrifičeskie evangelija, 1895; A. I. Jacimirskij, Bibliografičeski jukazatel' apokrifov v južno-slavjanskoj i russkoj pis'mennosti, prva izdaja, Apokrifij vethozavetnyh, 1921; I. Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, 1925. Posebne pozornosti si zaslužijo dela A. N. Veselovskega o apokrifih in duhovni poeziji; gl. npr. njegov znani članek "Kalikiperehožie i bogomil'skiestranniki". Vestnik Evropy, 1875. Veliko gradiva je tudi pri F. I. Buslajevu, Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva, 1–2, 1861; nova izdaja 1914.
4. N. K. Nikol'skij, O drevne russkom hristianstve. R. M., 1913, junij; M. D. Prisělkov, Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X–XII vv., 1913 (gl. recenzijo A. A. Šahmatova, Zametki k istorii drevnejšej russkoj cerkovnoj žizni. Naučnyj istoričeskij žurnal, 1914, 4); Bor'badvuhmirovozzrenij, "Rossija i Zapad", Istoričeskij sbornik, 1923; G. G. Špet, Očerkravzvitija russkoj filosofii, 1, 1922; G. P. Fedotov, Tragedija inteligencii. "Versty", II, 1928; B. Leib, Rome, Kievet Byzance a' la fin du XI-e sie'cle, 1924; M. E. Šajtan, Germanija i Kiev v XI v. Letopis' Arheografičeskoj komissii za 1926, prva izdaja (34); 1927. N. V. Volkov, Statističeskiesvedenija o sohranivšijsjurusskikhknigah XI–XIV vv. i ih ukazatel'. Pamjatnikiotečestvennojliteraturydrevnej Rusi. P., 123, 1897; N. K. Nikol'skij, Bližajščiezadačizučenižadrevnerusskoj knižnosti. Pamjatniki, 147, 1902; A. I. Sobolevskij, Neskol'ko myslej o drevnerusskoj literature, II. Drevnerusskieknigi i Cerkov', 1903. 11; V. N. Peretc, Opisi monastyrskih bibliotek XVII veka i spornye voprosy drevnerusskoj literatury. Slavia, III, 1921; A. D. Sedel'nikov, Neskol'ko problem po izučenijudrevnerusskoj literatury. Metodologičeskienabljudenia. Slavia, VIII, 1929–1930; V. M. Istrin, Očerkiistoriidrevnerusskoj literatury domoskovskogo perioda (XI–XIII vv.). Pgr., 1932; N. K. Nikol'skij, Materialydljapovremennago spiska russkhipisatelej i ih sočinenij (X–XI vv.). Spb., 1906; A. S. Arhangelskij, Tvorenijaotcov Cerkvi v drevnerusskoj pis'mennosti. ŽMNP. 1888, julij in avgust; Episkop Antonij (Vadkovskij), Iz istoriihristianskoj propovedi, druga izdaja, 1895; N. K. Nikol'skij, Povest' vremennyh let kak istočnik dlja načala'nogo perioda russkoj pis'mennosti i kul'tury, prva izdaja, Lgr. 1930; gl. V. M. Istrin v Byzantino-Slavica, IV, 1932. "Besedo" Ilariona je najprej izdal A. V. Gorskij, Prib. II, 1844; ponovno jo je v zbirki "Pamjatniki" izdal Ponomarev, prva izdaja; gl. raziskavo I. N. Ždanova (1872) v njegovih "Sočinenija". Zv. I. Pridige Kirila Turovskega je prvič izdal K. Klajdovič, Pamjatnikirossijskoj slovesnosti XII veka. M., 1821; ponovno jih je izdal Ponomarev, druga izdaja. Gl. delo M. I. Suhomlinova v "Rukopisi grafa A. S. Uvarova". Zv. II, 1858 in njegova "Issledovanija", druga izdaja, 1908; Gl. V. Vinogradov, O karaktere propovedničeskagotvorčestva Kirilla, episkopa Turovskega. Sbornikstatej v pamjat' 100-letija Moskovskoj duhovnoj akademii, 1915; Isti, Ustavnyčtenenija, 1–3, 1914–1916; Za Klimenta Smoljatiča gl. Hr. Loparev, Poslanie m. Klimenta presviteru Fome. Pamjatnikidrevnerusskoj pis'mennosti 90, 1892; N. K. Nikol'skij, O literaturnyh trudah m. Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII veka. Spb., 1892; gl. Golubinskij, I, 2 (v drugi izdaji), 816–853. Gl. še G. P. Fedotov, Žitie i Terpenie sv. Avraamija Smolenskago. Pravoslavnajamysl' št. 2, 1930.
5. Za književnost 13. stol. gl. Istrin, Očerki, 1922; Isti, Issledovanija v oblasti drevnerusskoj literatury, 1906. Za posledice tatarskega napada gl. N. Srebrjanskij, Drevnerusskieknjažeskiežitija, 1915. Za Pečerskipaterik gl. raziskavo D. I. Abramoviča, 1902; nova izdaja Paterika pod njegovim uredništvom, Kijev, 1931. Za zgodovino protijudovske polemike gl. V. Adrianov, K literaturnoj istorii Tolko-vopalei. Tr. K. D. Akad., 1910 (izbor literature). O "drugem" južnoslovanskem vplivu gl. pri Speranskem in njegovih predavanjih; A. I. Sobolevskij, Južno-slavjanskoe vlijanie na russkijupis'mennost' v XIV–XV vv. 1894; Obrazovannost' M. Rusi XV–XVII vv. 1892; Perevodnaja literatura M. Rusi, druga izd., 1903; A. V. Gorskij, O snošenijah russkoj Cerkvi so svjatogorskimi obiteljami, Prib. VI, 1848; Kiprian, mitr. Kievskij i vseja Rusi, prav tam (članki so nepodpisani); I. D. Mansvetov, Mitropolit Kiprian v ego liturgičeskoj dejatel'nosti, 1882; A. I. Jacimirskij, Grigorij Camblak, 1904; G. A. Il'inskij, Značenie Afona v istorii slavjanskij pis'mennosti. ŽMNP., 1909, november. Gl. I. S. Nekrasov, Zaroždenienacional'noj literatury v Severnoj Rusi, prvi del, Od. 1870; Pahomij Serb, pisatel' XV v., Od. 1871; svjašč. V. Jablonskij, Pahomij Serb i ego agiografičeskieskizaniia. Spb., 1908; gl. pri Ključevskem, Drevnerusskiežitijasvjatyh kak istoričeskij istočnik, 1874. Za cerkvenopolitično oddaljitev od Bizanca gl. T. V. Barsov, Konstantinopol'skij patriarh i ego vlast' nad Cerkov'ju. Spb., 1878; M. A. D'jakonov, Vlast' Moskovskih gosudarj, 1889; V. Savva, Moskovskie cary i vizantijskie avsesiljevy. Har'k., 1901; A. Ja. Špakov, Gosudarstvo i Cerkov' v ih vzaimnyh otnošenijah v Moskovskom gosudarstve, prvi del, K., 1903; P. Sokolov, Russkij arhierij iz Vizantii. K., 1913. Pisma starca Filofeja so bila prvič izdana v reviji "Pravoslavnyj sobesednik", 1861, 2 in 1863, 1 (gl. A. Ist. I, št. 23); ponatisnjena pri V. N. Malininu, Starec Eleazarovom. Filofej i ego poslanija. K., 1901; prim H. Schaezer, Moskaudas Dritte Rom, Osteuropäische Studien, hsgg. V. O. Seminar der Hamburgschen Universität, H. 1929. Za "poroko carja v Vatikanu" gl. P. Pierlang, La Russie et le Saint-Siège, I, 1896; ruski prevod 1912. Za ruske pripovedi o florentinskem koncilu gl. A. S. Popov, Istoriko-literaturnyjobzordrevnerusskikh polemikičeskikh sočinenij protiv latinjan, XI–XV. M., 1875, še posebej E. S. Pavlov, Kritičeskiesopyty po istorii drevnejšej greko-slavjanskoj polemiki protiv latinjan. Spb., 1878 (recenzija knjige Popova); gl. članek F. Delektorskega v ŽMNP., 1895, julij in A. D. Ščerbina, Literaturnaja istorija russkikh skazaniij o Florentinskoj Unii, Od. 1902; A. D. Sedel'nikov, Drevnjakievskaja legenda ob apostole Andree, Slavia, III, 1924; Za področje literarnega dopisovanja na začetku 15. stol. Kirill Tverskij i Epifanij Moskovskij, Izdaja XXI (1926). Za eshatološko vznemirjenost od 14. do 15. stol. gl. Tihonravov, Sočinenija. Zv. I; V. Saharov, Eshatologičeskiesočinenija i skazaniia v drevnerusskoj pis'mennosti. Tula, 1872; A. Pavlov, Zemskoe (narodnoe i obščestvennoe) napravljenijerusskoj duhovnoj pis'mennosti v XVI v. Pravoslavnyj sobesednik. 1863, 3 in 7; gl. delo Istrina, Otkrovenie Mefodija Patarskago. M., 1897.
6. "Prosvetitel" prepodobnago Josifa Volockago, v izdaniu Kaz. D. A., 1857; četrta izdaja, 1904; gl. N. I. Popov, Iosifovoskazanije ob eresi židovstvujučih po spiskam Velikoj Minei. Izdaja XXIII, 1913. Iz obširne literature o "židovcih" je potrebno omeniti le osnovno: Servickij, Opyt issledovanija o eresi novgorodskih eretikov. Pr. ob., 1862, 6–8; Panov, Eres' židovstvujučih. ŽMNP., 1877, februar; Nikitskij, Očerknvnutrennej istorii Cerkvi v Velikom Novgorode, 1879; Novyematerialy o eresi židovstvujučih. M., 1902; V. N. Peretc, Novyetrudy o "židovstvujučih" XV v. i o ih literature. K. U. Izv., 1908, št. 10. Gl. Sobolevskij, Perevodnaja literatura; "Tajna tajnyh" izdana v Pam. D. pr. s'ma, 133, 1899; "Psaltyr' židovstvujučih" v Čtenijah 1907, "Aristotelevy vrata", 1908; "Logika židovstvujučih", ki jo je izdal Neverov v K. U. Izv., 1909, št. 8; gl. P. K. Kokovcev, K voprosu o "Logike Aviasafa".

- ŽMNP, 1915, 5. Za Genadija Novgorodskega gl. raziskavo P. Grandickij, Pr. ob., 1878, 9 in 1880, 8 in 12. Genadijeva liturgična dejavnost je raziskana zelo skromno; gl. I. D. Mansvetov, Cerkovnyj ustav (Tipikon), M., 1885, str. 304 itn.; gl. V. N. Beneševič, K istorii perevodnoj literatury v Novgorode k XV stol. Sbornik statej v čest' A. I. Sobolevskogo, 1928. Za delo z Biblijo gl. I. E., Evseev, Rukopisnoepredanieslavjanskoi Biblii. Hrist. čt., 1911; Očerki po istorii slavjanskagoperevoda, prav tam, 1912, 11 in 12; Gennadijevskaja Biblija 1499-goda. Trudy XI-go Arheografičeskago s"ezda, v Novgorode. Zv. II, prvi del, 1914. "Slovo kratko" je izdal A. D. Grigor'ev v reviji Hristianskie čtenija, 1902; gl. Val'denberg, Drevnerusskieučenia o predelah carskoj vlasti. M., 1916; A. Sedel'nikov, K izučeniju "Slova kratka" i dejatel'nosti dominikanca Veniamina. Izd. XXX, 1925; N. Popov, Afanasievskij izvod povesti o Varlaame i Iosafate. Izd. XXXI, 1926; A. D. Sedel'nikov, Očerki katoličeskogovlijanija v Novgorode v XV–XVI vv. Doklady Akad. N., 1929.
7. K. Nevostrujev je izdal tri stare življenjepisne častitljivega Josifa Volockega. "Čtenija O. L. Duh. Prosv.", 1865; Poslanija Josifa v P. I. B. Zv. VI; Dr. P. Viviofika, XIV, Čtenija 1847, 1. Gl. svjašč. P. Bulgakov, Prepodobnyj Josif Volokolamskij. C. ist. issl., 1865; K. Hruščev, O sočinienii Josifa Sanina, 1868; recenzija slednje, ki jo je napisal Nevostruev v Otčet o XII prisuždenii Uvar. premij, 1869; O. Miller, Vopros o napravlenii Josifa V. ŽMNP, 1868, februar; V. Žmakin, Mitropolit Daniil i ego sočinienija. M., 1881; izbor Golubinskogo v Otčet o XII prisuždenii Uvar. premij. "Ustav skitskagomonašeskago žitija" častitljivega Nila Sorskogo je bil prvič izdan v Moksvi, 1820. "Predanie učnikom svoim o žitel'stveskikom" je bil izdan v Optini Pustini leta 1849, sledilo je več ponatisov. Nova izdaja "Ustava" (Borovkovaja-Majkova) se nahaja v Pamjatniki Drevnerusskoj pis'mennosti, 1879. Gl. A. S. Pravdin, Prep. Nil S. i ustav egoskotskoj žizni. Hr. čten., 1877, 1; A. S. Arhangel'skij, Nil Sorskij i Vasil' Patrikeev. Zv. I, 1882; G. Levickij, Poročilo o napredovanju raziskav v "Žurnalu Soveta Spb. D. Akad. Za 1890 god" (analiza asketskega nauka častitljivega Nila in njegovi viri); svjašč. S. Sadkovskij, Artemij, igumen Troickij, Čtenija, 1891; S. G. Vilinskij, Poslanija starca Artemija, Od., 1906; B. V. Grečev, Zavolžskiestar. Bog. V., 1906–1909. O splošnih značilnostih dobe: P. Nikolaevskij, R. propoved' v XV i XVI vv. ŽMNP, 1868, 2, 4 in ostalo. A. V. Gorski, Otnošenije inokov Kirillo-Belozerskagomonastry'ja i Iosifo-Volockih monahov v XV v. Prib., X; A. S. Pavlov, Istoričeskije očerki o sekularizacii cerkovnyh zemel' v Rossii v XVI v., prvi del, Od. 1874; O Kormči knjigi učenjaka Vasijana Patrikejeva. Uč. Zap.-Kaz. Univ., 1864; "Beseda prepodobnyh Sergija i Germana, Valaamskih čudotvorcev", ki sta jo izdala V. Družinin in M. Jakonov, 1889; gl. N. Gudzij, K voprosu ob avtore Besedy, R. F. V., 1913, tretja knjiga (seznam literature); A. Kadlubovskij, Očerki po istorii drevnerusskoj literatury i žitijsvjatj. Varšava, 1902; V. Vasil'ev, Istoričskanizacii russkih svjatj, 1893; E. E. Golubinskij, Istoričskanizacii svjatj hruskoj Cerki, druga izdaja, 1903; G. P. Fedotov, Svjatjedrevnej Rusi, 1931; Isti, Tragedija drevnerusskoj svjatosti. "Put", št. 27, 1931; gl. tudi Kostomarov, Russkaja istorija v žizneopisanijah, zv. II. Dela častitljivega Maksima Greka je v treh zvezkih izdala Kazanska državna akademija, 1855–1862. Pravna besedila so izdana v reviji "Čtenija" za leto 1846. Za častitljivega Maksima gl. Filaret (Gumilevskij) v reviji "Moskovitjanin", 1842; Gorski, Maksim Grek, svjatogorec. Prib. XVIII, 1859; V. N. Ikonnikov, Maksim Grek, 1 in 2, K., 1865–1866; druga izdaja, K., 1915 (recenzent V. Peret, Bibliogr. letopis', 1917); S. A. Belokurov, Biblioteka Moskovskih gosudarej. M., 1902; S. A. Ščelgova, K istorii izučenijasočinienij prepodobnago Maksima Greka, P. F. V., 1911, 3–4, 1913, 4; N. Gudzij, Maksim Grek i ego otnošenije k epohe ital'janskagovozroždenija. Un. Izv. K., 1911, št. 7; A. Pokrovskij, Odin iz grečeskikh istočnikovsočinienij M. Greka, Drevnosti. Trudy Slav. Komissii. Arh. O. T. III; B. I. Dunaev, Prep. Maksim Grek i grečeskaja ideja na Rusi v XVI v., Drevnosti, IV, 2, 1916 in ostalo; S. Černov, K učenyimnoglasijam o sude nad Maksimom Gremom. Sb. Statej po r. istorii, posvjaščennyh S. F. Platonovu, 1922.
8. R. Vipser, Ivan Groznyj, 1922; gl. tudi S. F. Platonov, Ivan Groznyj, 1923. O Groznom kot piscu I. N. Ždanov, Sočinienija carja Ivana Vasil'eviča, Sočinienija, zv. 1, 1904. Dopisovanje s Kurbskim v novi izdaji, 1917. Spor z Rokito in luterani: Pam. Dr. P., 63 in 86; gl. Drevnerusskie polemicheskie sočinienija protiv protestantov. Čtenija, 1878, druga knjiga. Gl. N. Lebedev, Makarij, mitropolit vsrossijskij. Čt. O. L. Duh. Pr., 1877, 9, 10 in ostalo; K. Zasudinskij, Makarij, Mitropolit vseja Rossii. ŽMNP, 1881, 10 in 11; N. Andreev, Mitropolit Makarij kak dejatel' religioznoigospustva, Seminarium Kondakovianum, VII, 1935. Velike mineje še vedno niso v celoti izdane. Popoln opis je sestavil arhimandrit Josif, 1892; gl. nedokončano Opisanie Makarijevskih minej, ki sta ga sestavila Gorski in Nevostruev, izdaja z dopolnitvami E. V. Barsov, Čtenija, 1884, I; 1866, I. Gl. V. N. Ščepkin, Licevojsborniki istoričeskago muzeja. Izd., IV, 4, 1899; A. Presnjakov, Izd. 5, 3; gl. Evseev, Hr. čten., 1913 in 1914. "Stoglav" v izdaji Kazanske akademije 1862 in 1887 ali v izdaji Subbotina, 1890; gl. tudi izdajo Kožančikova, 1863. Gl. raziskavo svjašč. D. Stefanovič, O Stoglave. Ego proischozdenie, redakcii i sostav, 1899; rec. G. Z. Kuncevič, Izd. XV, 4; A. Ja. Špakov, Stoglav. K voprosu ob oficial'nom i neoficial'nom proischozdenii etagopamjatnika. Sbornik statej po istorii prava, posvjaščeni M. F. Vladimirskommu-Budanovu. K., 1904; iz stare literature o Stoglavu gl. I. V. Beljaev, Ob istoričeskom značienii idejanij moskovskagosobora 1551 goda. R. Beseda, 1858, IV, otd. kritiki; I. N. Ždanov, Materialy dlja istorii Stoglavagosobora. ŽMNP, 1878, in v njegovih Sočinienija, I; N. I. Lebedev, Stoglavij sobor 1551. Čt. O. L. Duh. Pr., 1882 in ostalo. Za "Domostroj" gl. v izdaji A. Orlov, Čtenija, 1908, II; raziskava istega, 1917; gl. A. A. Kizeveter, Osnovnyetendencii drevnerusskago Domostroja, R. Bog., 1896, januar. "Istoričeskije očerki", 1912. "Preučitev" dejavnosti Viskovatega je izdana v reviji Čtenija, 1847 in 1858; zanj gl. Buslaev, Ist. očerki. Zv. II; N. Andreev, O dele d'jaka Viskovatago. Seminarium Kondakovianum, V, 1932. Gl. še V. I. Ščepkin, M., ikonopis' v zborniku "Moskva v prošlom i nastojaščem", II, 2; P. Muratov, R. živopis' do srediny XVII st. v "Istorija r. iskusstva" pod red. I. Grabarja. Zv. VI; Zabelin, Domašnij byt r. carej, – o rospisi Kremlja – dvorcov; A. I. Nekrasov, Knigopečatanie v Rossii v XVI i XVII vv., Kniga v Rossii. Pod red. V. I. Adarjukova i A. A. Sidorova, I, 1924; N. S. Bol'sakov, Mosk. figurnajagravjura XVI v., 1927. O zahodnem vplivu v Moskvi 16. stoletja gl. I. V. Cvetaeva, Protestantstvo i protestanty v Rossii do epohipreobrazovanija. M., 1890. "Istinypokazanie" Zinovija Otenskaga je izdala Kazanska državna akademija, 1863. Gl. disertacijo F. Kalugina, Zinovij, inok Otenskij i ego bogoslovsko-polemicheskie i cerkovno-učitel'nye proizvedenija, 1894; rec. V. F. Bocjankovskij, ŽMNP, 1894, november. Za Jermolaja Erazma gl. I. Šljapkin, Ermolaj Pregrešnyj, novyj pisatel' epohi Groznago, S. F. Platonovu učenci, 1911; V. F. Ržiga, Literaturnaja dejatel'nost' Ermolaja Erazma; Letopis' zanjatij Arheografičeskoi komissii, v. 33, 1926; Ju. A. Javorskij, K voprosu o lit. Dejatel'nosti Ermolaja Erazma, v Slavia, IX, 1930–1931.