

красно показал Д. С. Лихачев, проникнут тем же духом «абстрактного психологизма», как и литература эпохи второго южнославянского влияния. Проявление того же духа находит Д. С. Лихачев и в характере переводной литературы данного периода, так же как и в мистицизме еретических движений, в частности в ереси стригольников, которая появилась в Новгороде в связи с балканским богомилством.

Д. С. Лихачев при этом считает нужным оговориться, что указанная связь русской живописи с русской литературой в XIV в. может быть отмечена только в самой общей форме, «там, где литература и живопись соприкасаются между собой в сфере художественного видения мира и идеологии. Но есть и отличия: новые веяния в русской живописи, вследствие интернациональности языка изобразительного искусства, сказываются очень рано — уже в начале и середине XIV в. . . ., тогда как в литературе черты новой, южнославянской манеры появляются не ранее конца XIV в.»<sup>189</sup> Мне кажется, что значение приведенной оговорки следовало бы в значительной степени ослабить. Специфические южнославянские особенности нового литературного стиля вместе с новой графикой и новым правописанием проявляются в русской письменности в последней четверти XIV в.; но дух, пронизывающий содержание этой литературы, чувствуется ранее: вероятнее всего он появился в то же время, что и в изобразительном искусстве, а в религиозной жизни — в новом типе монашеского пустынножительства. Личность преп. Сергия (1314—1392) дала повод наиболее характерному и яркому проявлению нового агиографическо-панегирического стиля в творениях ученика преп. Сергия Епифания Премудрого (умер около 1419 г.). Современник патриарха Евфимия и митрополита Киприана, Епифаний не мог на их творениях выработать свой художественный вкус и сформировать свой литературный стиль. И Д. С. Лихачев констатирует, что стиль Епифания не может быть выведен из стиля болгарской агиографии XIV в., в частности из жития преп. Ромила, и что он имеет значительно больше общности с панегирическим стилем Григория Цамблака. Мне кажется, что следовало бы и один, и другой внимательнее и глубже сравнить со стилем сербской агиографии XIII—XIV вв. в той ветви, к которой принадлежат Доментиан и Даниил.

Приведенные данные о сознании канонического единства русской церкви с православными славянскими церквами на Балканах в эпоху татарского ига наводят на предположение, что в данный период не только русский месяцеслов с относящейся к нему житийной литературой влиял на содержание южнославянского церковного календаря, но что должно было происходить и обратное движение южнославянских культов святых в Восточную Европу. Мы, правда, не находим житий святых Иоанна Рыльского, Иоакима Осоговского, св. Петки и других в русских рукописях до XV в. и можем предполагать, что эти специфически болгарские культы могли быть перенесены на Русь в эпоху второго южнославянского влияния, может быть, именно при митрополите Киприане в конце XIV в. Однако нужно иметь в виду, что память о св. Иоанне Рыльском имеется уже в Галицком евангелии 1143 г. И традиция культа святого Саввы, которая одновременно с появлением его жития находит отражение в памятниках сербской дипломатики и в записях, должна была перейти на Русь значительно раньше. Русский святогорский монастырь по своей близкой связи с воспоминаниями о св. Савве должен был принять его культ тогда же, когда он был введен в Хиландаре. Из «Руссика» этот культ должен был перейти в Россию, где и отразился в минеях и значительном

<sup>189</sup> Лихачев, стр. 43.