Российская национальная библиотека

А. И. Алексеев

Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480—1510-х гг.



РОССИЙСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА

А. И. Алексеев

СОЧИНЕНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ 1480—1510-х гг.

Санкт-Петербург
2010

УДК 94(47) + 271.2
ББК 63.3(2)44 + 86.372
А 47

сканирование
Grizli 973
сборка, дизайн

Научный редактор: доктор исторических наук Г. П. Енин
Редактор: кандидат филологических наук С. А. Давыдова
Рецензенты: член-корреспондент РАН, доктор исторических наук Б. Н. Флоря (Институт славяноведения РАН);
профессор, доктор исторических наук А. С. Лавров (Университет Сен-Дени, Париж).

На первой полосе обложки: миниатюра из Лицевого летописного свода (XVI в.), изображающая Иосифа Волоцкого.

Творчество Иосифа Волоцкого (1439—1515) справедливо считается ключом к идеям и направлениям, доминировавшим в политической идеологии, богословии, литературе и искусстве России на протяжении XVI в. Основанный им Иосифо-Волоколамский монастырь стал религиозно-политическим центром, оказывавшим влияние на все сферы жизни страны. В монографии содержится очерк жизни и деятельности Иосифа Волоцкого и дается краткий обзор его творчества. Рассматриваются недостаточно изученные в исторической литературе вопросы: феномен ожиданий конца света на исходе 7-й тысячи лет от сотворения мира (1492 г.), загадочная ересь жидовствующих, а также некоторые особенности личности первого государя всея Руси Ивана III. В центре внимания находится история создания первого русского богословского трактата «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Предложен оригинальный взгляд на происхождение памятника, пересмотрены устоявшиеся взгляды на взаимосвязь между трактатом и текстами посланий знаменитого книжника.

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета РНБ

Подписано к печати 27.01.2010. Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,5. Уч. изд. л. 24,0. Тираж 400. Заказ № 9.

Издательство «Российская национальная библиотека». ОП
191069 Санкт-Петербург, Садовая ул., 18

ISBN 978-5-8192-0407-8

© Российская национальная библиотека, 2010 г.
© А. И. Алексеев, 2010 г.

Содержание

Предисловие 5

Часть I. Иосиф Волоцкий и его время 14

1. Иосиф Волоцкий: очерк деятельности и творчества . . . 14
Начало пути (16). Основатель и игумен монастыря на Волоке Ламском (19). В борьбе с ересью жидовствующих (28). На Церковном соборе 1503 года (31). Переход Иосифо-Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат (33). Полемика с «нестяжателями» (37). Последние годы (41). Богословие Иосифа Волоцкого (42). Учение о церковно-государственных отношениях (44). Учение о почитании св. икон (46). Учение о церковных имуществах (48). Сочинения Иосифа Волоцкого (50). Об автографах Иосифа Волоцкого (63). Церковное почитание (64). Иконография (69)

2. Ожидания конца света на Руси в контексте эсхатологии раннего Средневековья. Историческая экспликация 1 . . 71
О средневековой эсхатологии (71). Ожидания конца света в Западной Европе около 1000 г. (74). Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси (79). Мнения богословов о конце света на Руси в 1492 г. (88)

3. Ересь жидовствующих. Историческая экспликация 2. . . 92
Ересь жидовствующих в 1470—1490 гг. (94). Церковный собор 1490 г. (101). Ересь жидовствующих в 1490—1504 гг. (103). Учение жидовствующих (106). Митрополит Зосима (116). Литература жидовствующих и влияние полемики с еретиками на русскую культуру конца XV — начала XVI вв. (128)

4. Иван III — неортодоксальный правитель Святой Руси? Историческая экспликация 3. 135

Часть II. «Просветитель» и другие сочинения Иосифа Волоцкого 204

1. История изучения «Просветителя» 205
2. Пространная и Краткая редакции «Просветителя». . . . 213
3. Вопрос о первоначальной редакции «Сказания о новоявившейся ереси» 219

4. «Просветитель» и Послание архимандриту Вассиану о св. Троице 235
5. «Слова» об иконах и 5-е, 6-е и 7-е «слова» «Просветителя» 242
6. 7-е «слово» «Просветителя» и монастырский устав Иосифа Волоцкого 247
7. «Сказание» и «слова» «о скончании седьмой тысячи» и 8-е, 9-е и 10-е «слова» «Просветителя. 251
8. «Рассуждение об иноческом жительстве» и 11-е «слово» «Просветителя» 255
9. 12-е «слово» «Просветителя» и послания Иосифа Волоцкого 262
10. 13-е «слово» «Просветителя и «Слово об осуждении еретиков» 273
11. 14-е «слово» «Просветителя» и «Слово о благопремудростных коварствах» 280
12. 15-е «слово» «Просветителя» и «Послание о соблюдении соборного приговора» 284
13. 16-е «слово» «Просветителя» и послания Иосифа Волоцкого 296
14. Основные выводы 309
15. Когда был написан «Просветитель»? 310

Заключение 315

Приложение. Из «Диоптры» Филиппа Монотропа 346

Список сокращений 355

Список использованных рукописей 357

Издание сочинений Иосифа Волоцкого 361

Литература 362

Светлой памяти профессора Р. Г. Скрынникова

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последней трети XV столетия на северо-востоке Европы, на месте конгломерата соперничавших друг с другом княжеств, внезапно для глаз стороннего наблюдателя возникло громадное государственное образование — Московское великое княжество [1]. Сын московского князя Василия II Темного, который чудом удержал великокняжеский престол в войнах с родным дядей и двоюродными братьями, Иван III с удивительной легкостью подчинил себе соседние русские княжества, присоединил необозримые земли могущественной Новгородской республики, стряхнул ордынское иго, победоносными походами подчинил набиравшее силу Казанское ханство и начал серию военных кампаний с Великим княжеством Литовским за возвращение юго-западных русских земель. Все это свершилось при жизни одного поколения людей, предки которых выросли в страхе перед ордынскими и литовскими набегами, пережили ужасы междоусобных войн, которым, казалось, не будет конца. Символом эпохи в глазах многих поколений историков стал первый государь всея Руси Иван III.

С огромным воодушевлением описывал его правление первый историограф Н. М. Карамзин: «Отселе история наша приемлет достоинство истинно государственной, описывая уже не бессмысленные драки княжеские, но деяния царства, приобретающего независимость и величие. Разновластие исчезает вместе с нашим подданством; образуется держава сильная, как бы новая для Европы и Азии, которые видя оную с удивлением, предлагают ей знаменитое место в их системе политической. Уже союзы и войны наши имеют важную цель: каждое особенное предприятие есть следствие главной мысли, устремленной ко благу отечества. Народ еще коснеет в невежестве, в грубости; но правительство уже действует по законам ума просвещенного. Устрояются лучшие воинства, призываются искусства, нужнейшие для успехов ратных и гражданских; посольства великокняжеские спешат ко всем дворам знаменитым; посольства иноземные одно за другим являются в нашей столице: император, Папа, короли, республики, цари азиатские

приветствуют монарха Российского, славного победами и завоеваниями, от пределов Литвы и Новгорода до Сибири. Издыхающая Греция отказывает нам остатки своего древнего величия; Италия дает первые плоды рождающихся в ней художеств. Москва украшается великолепными зданиями. Земля открывает свои недра, и мы собственными руками извлекаем из оных металлы драгоценные. Вот содержание блестящей истории Иоанна III, который имел редкое счастие властвовать сорок три года, и был достоин оного, властвуя для величия и славы россиян»[2].

В некоторых работах последних лет обозначилась тенденция к тому, чтобы представить Московское государство осколком Золотой Орды (вариант — Кипчакское ханство), унаследовавшим вкупе с воинственностью особенности ее государственного аппарата [3], но оставшимся равнодушным и даже враждебным к достижениям цивилизации. Факты из истории правления Ивана III легко опровергают эти построения. Московские послы появляются при дворах европейских монархов, стремительно развивается внешняя торговля. Россия благодаря обретенному положению становится транзитным товарным путем, местом встречи и плодотворного общения Востока и Запада. В Москве работают архитекторы, инженеры, фортификаторы, врачи, среди которых выходцы из Италии, Греции, Германии [4]. Разворачиваются грандиозные работы по строительству новых стен кремлевской крепости, сооружаются Государев двор, Грановитая палата, строятся грандиозные соборы в Кремле и не менее 25 каменных церквей в городе. За два столетия до Петра Великого западным форпостом России становится Иван-город, московские войска совершают поход под Выборг. Иван III принимает титул «государя и самодержца всея Руси», который приравнивает его к императору Византии и императору «Священной Римской империи». Московская митрополичья кафедра, позиция которой во многом предопределила успехи возвышения Москвы, после неудачи Флорентийской унии и падения Константинополя замещается ставленниками великого князя, обязанными следовать его воле. За Иваном III закрепляется слава великого строителя и организатора Российской державы [5].

На протяжении XIV—XV столетий оказываются несостоятельными перед лицом османской угрозы и терпят крах православные государства — Сербия, Болгария, Византия. Православные правители кня-

жеств Молдавии и Валахии с трудом отражают натиск турок с одной стороны, венгров и поляков, с другой, и воюют друг с другом. В Великом княжестве Литовском православные киевские князья из потомков Ольгерда склоняются перед католическими правителями Ягеллонами, в кругах православной аристократии находит отклик идея церковной унии.

Россия в конце XV в. является единственной православной державой, могущество которой постоянно растет. Правда, по тогдашнему летосчислению 7000 г. от Сотворения мира (1492 г. от Рождества Христова) связывается с ожиданиями конца света и датой наступления Страшного суда, но эти переживания, судя по всему, должны остаться достоянием узкого круга книжников, главным образом монахов. Политические успехи Москвы явно демонстрируют, что Бог благоволит к московским князьям. До появления теории «Москва — Третий Рим» остаются десятилетия, но уподобления Москвы Иерусалиму и Второму Константинополю уже возникают [6]. Но вот при дворе московского самодержца, которому, казалось, предначертано быть единственным хранителем и ревнителем православной веры, появляются люди, которых современники обвиняют в отступлении от православия и в принятии иудаизма. Эти известия воспринимаются как явный диссонанс, сочетание невозможного; допустить, что за ними скрываются реальные факты, мешает очевидная несообразность.

Феномен «ереси жидовская мудрьствующих» пользуется наибольшим вниманием среди еретических движений русского Средневековья. Редкий труд по истории Руси XV—XVI вв. обходит стороною этот сюжет. В то же время именно здесь наблюдается наиболее широкий спектр мнений среди исследователей. В советской историографии ересь в соответствии с известным марксистским постулатом квалифицировалась как массовое антифеодальное движение [7], современные исследователи определяют ересь преимущественно как идеологический феномен [8]. Одни считают это движение генетически и типологически близким духовным движениям эпохи Возрождения [9], другие находят возможным уподоблять жидовствующих вальденсам и гуситам [10]. Для одних жидовствующие — это символ духовных исканий и вольномыслия [11], для других — мрачные заговорщики, использовавшие приемы и технику конспирации в попытках манипулировать придворными группировками [12].

По-разному оценивается роль иудейского фактора в генезисе ереси: от признания его основным [13] до полного отрицания [14]. Все многообразие точек зрения на сущность ереси можно свести к двум базовым концепциям. Согласно концепции прозелитизма, ересь жидовствующих представляет собой одну из самых успешных попыток обращения христиан в иудаизм. Такие попытки имели место на протяжении всего периода Средних веков и известны на примере стран Западной Европы.

Существует и другая концепция, согласно которой еретики являлись первой в истории России рационалистической сектой, последовательно отвергавшей догмат о св. Троице. В этом случае феномен «жидовствующих» рассматривается в ряду движений антитринитариев, которые развернулись в европейских странах в период перехода от Средних веков к Новому времени. Трудности в обосновании этих построений заключаются в том, что Россия в XV — первой половине XVI вв. не была затронута духовными процессами, характерными для стран Западной Европы эпохи Возрождения и религиозной Реформации. На сегодняшний день приходится констатировать, что источниковедческая разработка проблем отстает от уровня обобщений, на котором ведутся споры.

Известно, что иудаизм лишь в очень малой степени является религией прозелитической, т. е. допускающей возможность вербовки сторонников из представителей других конфессий. Возможно ли, чтобы иудеи, общины которых были гонимы в XIV—XV вв. в большинстве стран Западной Европы, решились обрести новые перспективы в варварской Московии, в пределах которой не было еврейского населения? Возможно ли допустить, чтобы в стране, крещение которой произошло за пятьсот лет до этого и православие пустило прочные и глубокие корни, православные священники стали первыми убежденными прозелитами? Возможно ли, наконец, допустить, что именно эти священники стали настоятелями кремлевских соборов, а их последователи вольготно себя чувствовали при дворе великого князя и его соправителя и наследника престола Дмитрия Ивановича, впервые в русской истории венчанного на трон по византийскому чину? Но если эти известия являются злонамеренным вымыслом, то кто был в нем заинтересован? Какими мотивами руководствовался вероятный фальсификатор, взгромоздив одно нелепое обвинение на другое? Здравый смысл и эле-

ментарное любопытство, не говоря уже о профессиональном интересе историка, требуют уделить самое пристальное внимание источникам подобных известий.

Основные сведения о ереси жидовствующих содержатся в сочинениях новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) и игумена Волоцкого монастыря Иосифа (Санина). Послания Геннадия уверенно датируются периодом 1487—1490 гг.[15] Относительно хронологии Посланий волоцкого игумена и времени создания его основного труда — «Книги на еретиков», получившей в позднейшей традиции наименование «Просветитель», картина не выглядит столь отчетливой, хотя исследовательская традиция насчитывает более полутора столетий.

За сочинением Иосифа Волоцкого утвердилась слава первого русского богословского трактата. Знаменитый историк русской церкви митрополит Макарий (Булгаков) полагал, что «Просветитель» можно по справедливости назвать «первым опытом у нас собственно ученого богословского сочинения», при этом он не сомневался в том, что памятник представляет собой «оригинальное сочинение в богословском смысле»[16]. Писавший полстолетия спустя прот. Георгий (Флоровский) вовсе не разделял подобной уверенности и подчеркивал неоригинальность труда Иосифа Волоцкого: «Весь его «Просветитель» ведь почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств»[17]. Современные исследователи древнерусской литературы характеризуют «Просветитель» как «первую попытку систематического изложения церковного вероучения»[18].

Таким образом, «Просветитель» должен находиться в центре исследовательского внимания в силу двух причин: как уникальный источник по истории ереси жидовствующих и как первый опыт русского богословского трактата. В настоящем исследовании приоритет будет отдан рассмотрению «Просветителя» преимущественно как трактата, созданного в атмосфере полемики, захлестнувшей образованное общество Московского государства в конце XV — начале XVI вв.

Автор предлагаемого исследования полностью разделяет существующее в науке мнение о том, что «пока речь идет о Средних веках, вся историческая практика базируется на текстах»[19]. То обстоятельство, что большая часть текстов, служивших для выражения мыслей и чувств полемизирующих авторов, были созданы знаменитыми богословами в предшествующие эпохи и, следовательно, не являлись ори-

гинальными, а зачастую целыми фрагментами переходили из одного произведения в другое, ни в коей мере не должно препятствовать постижению замысла средневековых авторов. Более того, опыт настоящего исследования побуждает прибегнуть к еще одной обширной цитате А. де Либера: «Сколько было архитектурных сооружений из сложных фраз, которые на деле оказывались просто синтезом двух-трех сознательно объединенных рукописей. Такова материя, с которой имеет дело медиевист: мир циркулирующих высказываний, переходящих друг в друга и друг на друге паразитирующих. Все вместе они производят неожиданный новый эффект — эффект изменения и преобразования. Он был зрим людям средневековья, он стал темен для нас»[20]. Автору настоящего исследования доводилось испытывать подлинное ощущение восторга, обнаружив в результате нескольких дней работы общий фрагмент в двух или трех текстах, что иногда (далеко не всегда!) позволяло сделать тот или иной вывод о характере цитирования и направления движения этих текстов. И в этом случае затраченные усилия не казались напрасно принесенными в жертву. Это заставляет еще раз сочувственно процитировать французского медиевиста: «В Средние века хорошему копиисту, как правило, не удавалось за день скопировать более одной страницы размером 25 на 16 см. В наши дни хороший историк вряд ли сумеет сделать больше»[21].

Настоящая работа состоит из двух частей. В первой части помещается биографический очерк о жизни и творчестве Иосифа Волоцкого, а также три исторических экспликации, которые, не претендуя на полноту изложения, все же позволяют, на наш взгляд, обозначить главные черты времени, в которое был создан «Просветитель». Первая посвящена феномену ожидания конца света на Руси, вторая — ереси жидовствующих, третья — некоторым особенностям личности и поведения Ивана III, которые выделяют его из череды правителей России. Вторая часть целиком посвящена вопросам текстологической истории «Просветителя».

* * *

Автор выражает благодарность всем, кто способствовал научным поискам, в результате которых появилась эта книга: доктору филологических наук Е. М. Юхименко (ГИМ), Е. В. Кравец (Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»), В. Ф. Молчанову (РГБ),

Л. В. Мошковой (РГАДА), сотрудникам отдела рукописей РНБ М. А. Шибаеву, П. А. Медведеву, всем сотрудникам библиотек и архивов Санкт-Петербурга и Москвы. За ценные замечания и советы автор считает себя обязанным члену-корреспонденту РАН Б. Н. Флоре и А. А. Турилову (Институт славяноведения РАН, Москва), профессору А. С. Лаврову (Университет Сен-Дени, Париж), профессору Л. Штайндорффу (Университет Христиана-Альбрехта, Киль), профессору М. Таубе (Еврейский университет, Иерусалим), В. Д. Назарову (Институт Всеобщей истории, Москва), сотрудникам Сектора древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом). Особую благодарность хотелось бы выразить Г. П. Енину, взявшему на себя труд научного редактора, С. А. Давыдовой, проделавшей большую редакторскую работу, зав. сектором научно-редакционной подготовки Н. Ю. Прохорцовой.

Примечания

[1] См.: «В 1487 г. император Фридрих III Священной Римской империи с удивлением слушали на рейхстаге в Нюрнберге доклад рыцаря Николая Поппеля о далекой Московии. Император был сильно заинтересован делами Восточной Европы, ввиду своей борьбы с широкой династической политикой польских Ягеллонов, и для него было приятной неожиданностью существование на Востоке сильного и независимого государства, врага польско-литовской Речи Посполитой» (Пресняков А. Е. Московское царство // Российские самодержцы. М., 1990. С. 323).

[2] Карамзин Н. М. Предания веков. Сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». М., 1988. С. 443—444.

[3] См.: Островски Д. Монгольские корни русских государственных учреждений // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период киевской и московской Руси: Антология. Самара, 2001. Т. 1. С. 143—171; Шишкин И. Г. «Технология московской победы», или к вопросу о влиянии Золотой Орды на развитие Российской государственности XIII—XVI вв. // Исследования по русской истории и культуре: сб. ст. к 70-летию профессора И. Я. Фроянова. М., 2006. С. 264—275.

[4] См. замечание венецианского посла Амброджо Контарини, побывавшего в Москве в 1476 г.: «Здесь в Москве жил мастер Трифон, ювелир из Катаро, который изготовил и продолжал изготовлять много сосудов и других изделий для великого князя. Еще здесь жил мастер Аристотель из Болоньи (Фиораванти), строитель, который строил церковь на площади. Также было здесь много

греков из Константинополя, приехавших сюда вместе с деспиной (Софьей Палеолог)» (Иностранцы о древней Москве. М., 1991. С. 6).

[5] Ивану III и его эпохе посвящено значительное количество литературы, из наиболее полных и популярных работ см.: Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1990; Борисов Н. Иван III. М., 2000.

[6] Выражение «Новый Иерусалим» содержится в одном из списков Предисловия к пасхалии, составленного в 1492—1494 гг. митрополитом Зосимой (Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии» Московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986). В других списках Предисловия Москва именуется «Новым Константинополем».

[7] Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 31—32; Будовниц И. У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 63—64; Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л., 1953. С. 164; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.

[8] Турилов А. А., Чернецов А. В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI—XVI вв. М., 1989. С. 408; Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio, 2001. № 3. С. 134—137.

[9] Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116—123; Lilienfeld F. Die Haresie des Fedor Kuricyn // Forschungen zur Osteuropische Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd. 24. S. 39—64.

[10] De Michelis. C. G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993; Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996.

[11] Seebohm T. M. Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbidung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverstandnisses im Moskauer Russian. Bonn, 1977. S. 214—217; Кочнев Н. Още към въпроса за същноста на ереста на юдействувщите на Балканите и в Русия през IX—XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75—78; Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia mediaevalis. München, 2001. Т. 1. S. 126—149.

[12] Фроянов И. Я. Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 45.

[13] Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews & Slavs. Vol. 4. Jerusalem; СПб., 1995.; Таубе М. Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997.

[14] Хоулетт Я. Р. 1) Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 53—61; 2) Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Санкт-Петербургский государственный университет. Исторический факультет. Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. СПб., 2006.

[15] Новгородский владыка оставил свидетельства о ереси в тексте пяти посланий. Наиболее раннее — Послание епископу Прохору Сарскому не содержит даты, но по косвенным признакам относится к 1487 г.; Послание Нифонту Суздальскому — датировано январем 1488 г.; Послание бывшему архиепископу ростовскому Иоасафу — февралем 1489 г.; Послание митрополиту Зосиме и послание собору епископов — октябрем 1490 г. Кроме того сохранились две грамоты Ивана III и митрополита Геронтия, адресованные архиепископу Геннадию и датированные февралем 1489 г. См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 309—312, 312—313, 313—315, 315—320, 373—379, 388—391. Далее — Источники. Послание неизвестному (сохранилось в отрывке: Муз. 3271. Л. 5 об.—6.) Я. С. Лурье вслед за А. Д. Седельниковым также атрибутировал Геннадию, однако, как будет показано ниже, есть все основания пересмотреть эту атрибуцию.

[16] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 325.

[17] Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 19.

[18] Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 433.

[19] Де Либера А. Средневековое мышление. М., 2004. С. 37.

[20] Там же. С. 31.

[21] Там же. С. 37.

ЧАСТЬ I. ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ И ЕГО ВРЕМЯ

1.
ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ. ОЧЕРК ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ТВОРЧЕСТВА

Прежде чем приступать к рассмотрению текстологической и творческой истории «Просветителя», уместно уделить внимание его создателю. О жизни Иосифа Волоцкого нам известно гораздо больше, чем о жизни подавляющего большинства людей русского Средневековья, включая и некоторых великих князей. Причиной тому несколько обстоятельств. Во-первых, до нас дошел значительный корпус сочинений самого волоцкого игумена [1]. Во-вторых, ему посвящены «Надгробное слово»[2] и большая часть рассказов Волоколамского патерика [3], принадлежащие перу родного племянника Иосифа Вассиана Топоркова, а также два жития: Житие, написанное епископом крутицким Саввой [4], и анонимное Житие [5], которое, по мнению некоторых исследователей, относится к творчеству сербского агиографа Льва Филолога [6]. В-третьих, сведения о жизни и деятельности Иосифа содержатся в летописях Иосифо-Волоколамского монастыря [7], в монастырских актах [8], в рукописях монастырской библиотеки [9]. Наконец, часть сведений об участии Иосифа Волоцкого в полемической борьбе начала XVI в. может быть извлечена из сочинений его противников [10].

Центральная роль, сыгранная Иосифом Волоцким в церковно-политических событиях Московского государства конца XV — начала XVI вв., поставила имя волоцкого игумена в фокус общественного внимания. Монастырь пользовался расположением московских самодержцев и стал излюбленным местом их поездок на богомолье. Великий князь Василий III в 1515—1533 гг. неоднократно посещал монастырь и пожаловал щедрые вклады землями, деньгами и зерном. Иван IV в 1542—1581 гг. часто бывал в монастыре и передал в качестве вкладов и милостыни более 8 тыс. рублей [11]. Царь Федор Иоаннович пожертвовал монастырю более 1050 рублей [12]. Покровительствовал монастырю Борис Годунов как в бытность боярином, так и заняв царский трон. Его вклады составили более 3100 рублей [13]. В «Лествице ду-

ховных властей» (1560-е — 1570-е гг.) монастырь Иосифа занимал довольно скромное 19-е место [14], но по своему церковно-политическому значению в XVI в. успешно конкурировал с самыми прославленными обителями — Троице-Сергиевой лаврой и Кирилло-Белозерским монастырем. Из стен Иосифо-Волоколамского монастыря на протяжении XVI столетия вышло наибольшее количество церковных иерархов. В их числе один митрополит и 18 епископов [15]. Тем не менее общероссийская канонизация Иосифа Волоцкого, которой иосифляне добивались с середины XVI в., совершилась лишь в 1591 г.

В Смутное время Иосифо-Волоколамский монастырь прославился героической обороной от войск самозванца и польско-литовских отрядов [16]. Но ему повезло меньше, чем Троице-Сергиевой лавре: истощив все возможности к сопротивлению в октябре 1609 г., защитники монастыря были вынуждены открыть ворота отрядам гетмана Ружинского. Незадачливый воитель, впрочем, вскоре умер в монастыре, а его войско было разбито и вынуждено оставить обитель преподобного Иосифа [17]. Монастырь, однако, был разграблен, вотчинное хозяйство разорено и с трудом восстановилось лишь к середине XVII вв.[18] Хотя монастырь сохранил значение крупного хозяйственного и экономического центра и стал управляться архимандритом, его политическое и культурное значение в этом столетии сильно упало.

Сочинения Иосифа активно переписывались на протяжении XVII—XVIII в. К настоящему времени известно около сотни списков «Просветителя», не считая отдельных частей этого памятника в составе разного рода сборников. О том, что интерес к Иосифу Волоцкому и его сочинениям не угас и в XIX в., свидетельствует следующий факт. В 1814 г. в основанном им монастыре иеромонах Иоаким переписал сборник, посвященный преп. Иосифу [19]. Как показывают читательские пометы, этот сборник с интересом читали люди разных сословий на протяжении полувека. В эпоху Великих реформ фигура волоцкого игумена оказалась в центре внимания публицистов, которые избрали его мишенью в качестве символа начетничества, обскурантизма и религиозной нетерпимости. Передовой интеллигенции в лице П. Н. Милюкова, Н. А. Бердяева и других грезилась в Иосифе «роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства»[20].

Ни один курс по древнерусской литературе или истории не обходился и не обходится ныне без упоминания имени Иосифа Волоцкого.

В исторической литературе о нем написано немало [21], но работ, посвященных его личности и творчеству, за последние десятилетия практически не появилось [22]. Авторы, так или иначе затрагивающие сюжеты, в которых фигурирует Иосиф Волоцкий оперируют, в лучшем случае, работами Я. С. Лурье, со времени появления которых прошло полвека [23]. Настоящий биографический очерк, не претендуя на полноту, призван дать представление о личности знаменитого игумена и о главных чертах эпохи, в которой он жил и действовал. Предельно кратко характеризуется богословское творчество Иосифа Волоцкого и дается обзор его сочинений, которые давно уже заслуживают специальных монографических исследований.

НАЧАЛО ПУТИ

Иван Санин родился 12 ноября 1439 г.[24] Будущий знаменитый игумен происходил из дворян-вотчинников Волоколамского уезда. Его прадед, Александр Саня выехал на Русь из Литвы предположительно в 1408 г. в свите князя Свидригайло и в числе прочих выходцев был пожалован вотчиной [25]. Память о литовском происхождении знаменитого игумена сохранилась даже в иконописном подлиннике [26]. Деда Иосифа звали Григорий, а иноческий постриг он и его супруга, судя по записи в синодике-помяннике, приняли под именами Герасим и Ирина [27]. Родовой вотчиной Саниных являлись с. Язвище Покровское и д. Спирово близ г. Волоколамска [28]. Родители Ивана — отец Иван и мать Марина приняли монашество под именами Иоанникий и Мария вскоре после пострижения сына (ок. 1459/60) и прожили один — в Пафнутьево-Боровском монастыре 15 лет, другая — в монастыре святого Власия на Волоке 30 лет [29]. Известно о трех родных младших братьях Ивана Санина: Вассиане (впоследствии архиепископ Ростовский), Акакии и Елеазаре, а также о трех его племянниках: Досифее и Вассиане Топорковых и Кассиане. Существует предположение, что Иосиф Волоцкий был связан родственными узами с митрополитом Макарием [30].

В семилетнем возрасте Иван Санин был отдан в обучение старцу Арсению Леженке в Крестовоздвиженский Волоколамский монастырь и к 9 годам уже в церкви «чтец бысть и певец»[31]. В детские годы завязалась дружба Ивана Санина с Борисом Васильевичем Кутузовым, впо-

следствии окольничим великого князя, происходившим из влиятельной семьи волоцких вотчинников [32].

По достижении 20-летнего возраста Иван Санин принял решение принять монашеский постриг. Первоначально местом пострижения он избрал Саввин Тверской монастырь, где пребывал под началом старца Варсанофия Неумоя, известного строгой аскетической жизнью. Однако порядки внутри монастыря не соответствовали требованиям монастырского устава, и юноша с благословения и по совету старца отправился в Боровск, в монастырь преподобного Пафнутия Боровского [33].

Согласно рассказу Жития, жаждущий духовного подвига Иван Санин встретился с игуменом Пафнутием в момент, когда тот во главе братии работал на заготовке дров для нужд монастыря [34]. Дождавшись вечера, юноша упал в ноги игумену и просил разрешения принять постриг в его монастыре. Игумен Пафнутий подверг Ивана Санина испытанию: проверил его знания и убедился в искренности и чистоте намерения вступить в ряды монашествующей братии. 13 февраля 1460 г. Иван Санин принял монашеский постриг с именем Иосифа [35].

Первоначально Иосиф проходил в монастыре послушание в поварне, хлебопекарне, больнице [36]. Преподобный Пафнутий сделал Иосифа своим келейником [37] и поставил певцом в церкви [38]. Иосиф пользовался доверием игумена («особь бо вся сказоваше ему, яко възлюбленну сыну») и выполнял важные поручения игумена [39]. Сохранилось упоминание, что Иосиф по поручению Пафнутия Боровского ездил в Воротынск ко двору князя Федора Львовича Воротынского, служившего великому князю Литовскому Казимиру в качестве наместника Козельского [40].

В Пафнутьевом монастыре приняли монашеский постриг братья Иосифа Вассиан и Акакий, а затем и племянники Досифей и Вассиан. Своего больного отца Иосиф поселил в своей келье и 15 лет ухаживал за ним [41]. В монастырских послушаниях и церковных службах Иосиф выделялся из всей братии. Досифей Топорков писал: «В потребах служения манастырскаго искусен, бе паче всех сущих тамо. И возрастом умерен и лицем благообразен, по древнему Иосифу, браду имея окряжену и должиною мерну, тогда темнорус, в старости же сединами сияя»[42]. По выражению автора анонимного Жития, Иосиф был «разумом суща, еще же и книжному чтению искусна и доброгласна»[43]. Незадолго до смерти преподобного Пафнутия Иосиф был поставлен в «устав-

щики»[44]. Вероятно, еще в бытность уставщиком Пафнутиева монастыря, Иосифу приходилось заниматься организацией поминаний и вести синодики-помянники[45]. За семнадцать лет, которые Иосиф провел в обители Пафнутия Боровского, он приобрел авторитет среди многочисленной братии (ко времени смерти преподобного Пафнутия число монашествующих достигло 95 человек)[46] и получил известность далеко за пределами монастырской округи.

После кончины преподобного Пафнутия 1 мая 1477 г., согласно его завещанию, игуменом по умолению братии монастыря и по настоянию Ивана III стал Иосиф[47]. По сведениям епископа Саввы, по приезде в Москву Иосиф был поставлен в священники митрополитом Геронтием: «митрополит съверши его в попы и благослови на игуменство»[48]. Как следует из рассказа Жития, новопоставленный игумен был принят великим князем («приа его державный с великою любовию и угости»)[49]. Вероятно, покровительство Иосифу оказывал архиепископ Ростовский Вассиан Рыло, который также являлся постриженником Пафнутиево-Боровского монастыря и учеником преподобного Пафнутия[50].

В 1479 г. Иосиф был вынужден оставить игуменство и покинул монастырь. В качестве причины он сам в послании братии указал конфликт из-за «монастырских сирот», в котором его противником оказался великий князь. По распоряжению великого князя монастырские крестьяне оказались «иные проданы, а иные биты, а иных в холопи емлют»[51]. Игумен Иосиф лично ездил к Ивану III, но ничего не добился и покинул монастырь, опасаясь гнева «державного».

В обоих житиях Иосифа его уход назван добровольным, а причиной названо недовольство большинства монашеской братии планами Иосифа ввести в монастыре общежительный устав во всей строгости. Досифей Топорков писал, что Иосиф, «видев же, яко не согласуют ему нрави ту сущих», отправился в странствие по монастырям, поручив монастырь «первым от братия»[52]. Епископ Савва указывал, что Иосиф, следуя совету семи старцев посетить русские монастыри в поисках идеала монашеского устроения, тайно оставил свой монастырь в сопровождении единственного спутника — старца Герасима Черного[53]. В анонимном Житии сообщается, что «понеже явишася в братии несъгласиа отнюду же пререканиа и съпротивление к игумену, тем же уступив им, сниде от настоятельства, попусти любимаго им игумена по-

ставити себе»[54]. Во всяком случае, Иосиф оставил монастырь добровольно, не желая мириться с неприемлимыми для себя обстоятельствами.

Опальный игумен посетил многие монастыри и изучил устройство монашеской жизни в них. В странствии Иосиф исполнял роль ученика старца Герасима, чтобы в нем не опознали священника и боровского игумена [55]. Однако, таланты Иосифа выдавали его высокий сан. Досифей Топорков писал, что «везде познаваем бе от образа и от слова и от слуха, и где ни пребудет, тамо держатели и братиа нуждаху его начальствовати»[56]. Епископ Савва сообщает, что Иосиф был узнан только в Саввином Тверском монастыре [57], а в анонимном Житии утверждается, что его узнали в Кирилло-Белозерском монастыре [58]. Наиболее благоприятное впечатление произвел на него Кирилло-Белозерский монастырь, которым в этот период (1478—1482) управлял другой выходец из Пафнутиево-Боровского монастыря игумен Нифонт [59]. Не исключено, что Иосиф мог встречаться там и со старцем Нилом, который впоследствии основал знаменитый скит на реке Соре. Согласно известию Досифея Иосиф провел в Кирилло-Белозерском монастыре «едино лето»[60]. Анонимный автор сообщает, что Иосиф провел в Кирилло-Белозерском монастыре не менее 17 месяцев [61]. По-видимому, в этот период Иосиф получил и приглашение от удельного князя Бориса Волоцкого основать монастырь в его уделе [62].

После ухода Иосифа из монастыря братия обратилась к Ивану III с просьбой назначить им нового игумена. Великий князь ответил: «Нет вам игумена, опричь Иосифа» — и повелел его искать [63]. Лишь на короткий срок Иосиф возвратился в Пафнутьево-Боровский монастырь, где, по сообщению епископа Саввы, его радостно приняла братия [64]. В мае 1479 г. Иосиф навсегда оставил Пафнутьев монастырь и с группой своих сторонников ушел в пределы Волоцкого княжества.

ОСНОВАТЕЛЬ И ИГУМЕН МОНАСТЫРЯ НА ВОЛОКЕ ЛАМСКОМ

1 июня 1479 г. Иосиф с последовавшей за ним частью братии Боровского монастыря прибыл в столицу Волоцкого княжества г. Рузу [65]. По сведениям анонимного Жития, его сопровождали старцы Герасим Черный, Кассиан Босой, родной брат Вассиан Санин, Кассиан Младый (по-видимому, племянник) и Иларион [66]. Иосиф решил основать пус-

тынь в месте хорошо ему известном с детства: «Зная пустыню лесну зело, сущу близ достоания отец его»[67]. Поскольку эти места являлись излюбленными охотничьими угодьями, волоцкий князь выделил ему в помощь своего ловчего, который должен был отыскать место, подходящее для основания монастыря[68]. 6 июня на поляне у берега реки Струги была заложена деревянная церковь Успения Пречистой Богородицы. В закладке церкви принимали участие сам князь Борис Волоцкий и его бояре[69]. Повелением князя всем окрестным жителям предписывалось принимать участие в строительстве церкви, которая уже 15 августа была освящена[70].

Первыми земельными владениями монастыря (помимо родовой вотчины Саниных) стали пожалованные князем Борисом Васильевичем в октябре 1479 г. деревни Спировская[71], Ярцевская и Руготинская[72], а также село Покровское, данное в январе 1480 г.[73] Основанная Иосифом обитель первоначально испытывала недостаток во всем: «ва всем бо еще во обители недостаткы, не токмо мастящих, но и хлеба»[74]. В этих условиях неоценимое значение имела поддержка Волоцкого князя, который часто приезжал в обитель и привозил с собой «брашна и питие»[75].

Увеличивавшееся количество монашеской братии требовало значительных средств на свое содержание[76]. В мае 1483 г. князь Борис Васильевич пожаловал в монастырь село Отчищево[77], а его супруга княгиня Ульяна дала село Успенское[78]. Всего, по подсчетам А. А. Зимина, в период игуменства Иосифа монастырь получил 27 земельных вкладов, 10 из которых были сделаны Волоцкими князьями[79]. Поступление значительных денежных вкладов в дальнейшем позволило активно формировать монастырскую вотчину за счет покупки и обменов земельных владений. При Иосифе монастырь совершил 21 покупку и произвел 10 обменов земель[80].

В области церковной юрисдикции монастырь принадлежал к Новгородской архиепископии. Архиепископ Геннадий оказывал покровительство монастырю и пожаловал ему в виде вкладов более 200 рублей денег, колокол за сто рублей и село Мечевское[81]. В дальнейшем архиепископ Геннадий сделал Иосифа своим наместником в Волоцком княжестве с правом получать все церковные доходы в пользу монастыря[82].

В июне 1484 г. была основана каменная церковь Успения Богородицы, освященная в декабре 1485 г.[83] Летом 1485 г. храм расписывали мастера иконописной артели во главе с Дионисием. В росписи церкви участвовали и племянники Иосифа Досифей и Вассиан[84]. Иосифа Волоцкого и Дионисия связывали близкие отношения, которые, по-видимому, начались еще в период, когда иконописец расписывал церковь Пафнутьево-Боровского монастыря. Артель Дионисия работала в Иосифо-Волоколамском монастыре еще дважды: в 1495 г. была расписана церковь Богородицы Одигитрии, а в 1506 г.— церковь Богоявления. Судя по описи, в Волоколамском монастыре хранилось около 90 икон, написанных Дионисием и его учениками[85]. В 1495 г. на деньги князя Бориса Васильевича была построена каменная церковь Богородицы Одигитрии. В мае 1506 г. на деньги князя Семена Ивановича Бельского и Бориса Кутузова была сооружена теплая каменная церковь Богоявления, трапезная и хлебня из кирпича[86].

Точные сведения о количестве монашеской братии в период игуменства Иосифа отсутствуют. Судя по масштабам каменного строительства и темпам, которыми росла монастырская вотчина, можно предполагать, что братия насчитывала от нескольких десятков в конце XV в. до сотни на момент смерти Иосифа. На первом этапе помимо монахов, пришедших с Иосифом из Пафнутьева монастыря, братию составили постриженники из числа небогатых волоцких вотчинников. В своем монастыре Иосиф постригал и выходцев из низших социальных слоев «от простой чади»[87] и даже беглых холопов. В своих посланиях князю «о постригшемся человеке» Иосиф отстаивает право каждого, независимо от социального положения, самостоятельно выбирать свою судьбу, ибо, «на страшном судищи Христове несть раб, ниже свободна, но кождо по своим делом приимет»[88]. По мысли Иосифа, монашеский постриг освобождает от грехов подобно второму крещению. Напротив, монах, который самовольно покинул монастырь и «святый образ иночествующий отложивый не имат части с верными, но во отвергшихся веры причитается чин и муку»[89]. Согласно правилам Иосифова монастыря, монаху, оставившему монастырь и покаявшемуся, полагалась епитемия 6 или 10 лет[90].

Иосиф охотно принимал в свой монастырь постриженников других монастырей, о чем позднее с негодованием писал новгородский архиепископ Серапион: «тот Иосиф приемлет в монастырь у себя попов

чернорисцов из митрополъи и изо епископий изо всех»[91]. К началу XVI в. в монастыре появились постриженники из числа приближенных волоцкого князя: дети боярские князь А. А. Голенин, князь Данило Лупа Звенигородский, Нил Полев, Андрей Невежа Квашнин, Павел Голова, Петр Тютчев, Иона Голова Пушечников и др.[92] О том, что Иосифо-Волоколамский монастырь стал притягательным для выходцев из аристократических семей, свидетельствует сам Иосиф,— «почали стричи в черници добрые люди от князей и бояр и от детей боярских»[93], а также его агиографы [94].

В первые годы жизнь в Иосифо-Волоколамском монастыре была полна лишений: братия носила самую простую одежду, выстаивала долгие службы в холодной церкви и довольствовалась самой непритязательной пищей. Порядки в Иосифо-Волоколамском монастыре были строгими: с благословения игумена некоторые из братии носили на теле под одеждой панцырь, другие принимали обет спать сидя, совершали в день по 1000, 2000 или 3000 поклонов [95]. Те, кто не мог выдержать установленных порядков, покидали монастырь, жалуясь: «жестко есть сие житие; в нынешнем роде кто может таковаа понести?»[96].

Жизнь в монастыре была организована в соответствии с требованиями составленного самим Иосифом монастырского устава. В своем уставе Иосиф обобщил все лучшее из требований Студийского устава и практики русских общежитийных монастырей XV в. В первоначальной, Краткой редакции устава последовательно проводятся принципы строго монашеского общежития, полного равенства монахов и отказ от всякой собственности [97]. Другими темами Устава являются требования неукоснительного соблюдения монашеской дисциплины (строгое выполнение порядка церковных служб, запрещение отлучек из монастыря, запрещение разговоров на трапезе и в кельях), обязательность труда для всей братии. Иосиф во всех монастырских службах и работах подавал пример братии: «сам отець преже всехъ к работе на труд обреташеся, и со всеми работающими, яко един от нихъ, повинуяшеся служение, и рукама своима равне с инеми приемля»[98]. В. О. Ключевский включил в свой знаменитый курс русской истории эпизод из «Надгробного слова» Досифея Топоркова про монаха, который каждое утро пытался заменить Иосифа при работе за ручной мельницей и, отчаявшись избавить его от тяжелого труда, покинул монастырь со словами: «Не премолоти ми этого игумена»[99].

В последние годы жизни Иосиф составил для братии новую редакцию своего Устава. Суровые требования первоначального устава, предписывающие нормы аскетической жизни, были смягчены в новой Пространной редакции, из которой было исключено посвященное проповеди личного нестяжания 5-е «слово», а монахам с разрешения настоятеля разрешалось покупать и продавать книги и иконы. Принцип полного равенства монахов заменен иерархическим принципом «трех устроений», соответственно силам и возможностям монашествующих, каждому «устроению» предписан свой порядок ношения одежд и приема пищи. По сведениям анонимного Жития, желающим «крепка подвига» предписывалось иметь примером старцев Герасима Черного и Кассиана Босого, питаться хлебом, солью и водою, носить «рубы ветхи» и «обуща деревянных кор плетение»[100]. Избравшим «вторый чин» — довольствоваться сырой пищей, принимая лишь одно блюдо от общей трапезы, носить простую одежду и кожанную обувь[101]. «Третьему устроению», «яко немощни», разрешалось принимать «вся обретающаяся на трапезе» и иметь «перемены новы» одеждам и обуви[102]. Эволюция Устава отражала усложнившуюся практику Иосифо-Волоколамского монастыря, который стал одним из ведущих среди русских монастырей[103]. Основные уставные требования Иосиф вкратце изложил в тексте под заглавием «Некоему о Христе брату еже сохранити сия заповеди царствия ради небеснаго»[104].

Управление монастырем первоначально осуществлялось преимущественно игуменом, который пользовался всей полнотой власти. Подтверждением этому служит заглавие, написанного Иосифом Устава, где он именуется ктитором «киновиа Пречистыа богородица близ града Волока Ламьскаго»[105]. Игуменом «своего ему монастыря» Иосиф назван и в адресованном ему полемическом «Ответе кирилловских старцев»[106]. С увеличением и усложнением монастырского хозяйства, как следует из Пространной редакции Устава, возросла роль соборных старцев, которых насчитывалось до 10[107]. Все «новоначалнии» монахи были поставлены под начало старцев, которые осуществляли полный контроль за их деятельностью: «Аще ли же видят кого что неподобна сътворша и не по обычаю благовейныя братии, не запрещати им, ни обличити, но наедине же и безмлъвие койждо да възвещает старцем, у кого кто живет, а коего старца нет, ин настоятелю да възвестит, или старцу единому от болших, коим приказано правление

монастырское»[108]. В иерархии монастыря важнейшие посты после игумена занимали келарь, казначей и уставщик. В Послании великому князю Василию III Иосиф назвал имена десяти соборных старцев, которых считал достойными стать своими преемниками [109].

Масштабное каменное строительство (только одна каменная церковь стоила тысячу рублей) [110], необходимость содержания умножающейся братии, приобретение земельных вотчин требовали значительных средств. Стремительный рост монастыря и распространение его всестороннего влияния на широкую округу были обусловлены развитием поминальной практики. Как следует из синодиков Иосифо-Волоколамского монастыря, практика поминания усопших была начата Иосифом в год основания монастыря — 1479 г.[111] В Иосифо-Волоколамском монастыре, по-видимому, впервые появляется разделение на повседневное поминание и синодик. Прочитывание имен записанных в повседневное поминание совершалось священником на проскомидии, на анафоре во время Божественной литургии и на панихидах, а имена из синодика-помянника зачитывались церковнослужителем независимо от служб в течении всего дня [112]. Внесение одного имени в повседневное поминание стоило один рубль на год или 50 рублей на поминание «в век». При этом оговаривалось, что поминаемого «из сеника... и изо вседневного списка... не выписати». В синодик-помянник вносились имена всех вкладчиков, братии и трудников монастыря независимо от размера вклада или выполненной работы. В послании княгине Марии Голениной, жаловавшейся на высокую стоимость повседневного поминания, Иосиф объяснял, что совершать заупокойные службы даром невозможно, так как: «надобе церковные вещи строити, святыя иконы и святыя сосуды и книги и ризы и братство кормити, и поити, и обувати и иные всякии нужи исполняти и нищим и странным»[113]. По наблюдениям А. А. Зимина, приблизительно с 1510-х гг. постепенно начинает утверждаться порядок, согласно которому размер земельного вклада соответствовал характеру поминания [114]. Система организации заупокойных служб в Иосифовом монастыре основывалась на 5-й главе монастырского Обиходника [115]. В зависимости от размера вклада, который часто оценивался в денежном выражении, монастырь обязывался: постричь вкладчика в монахи; поминать «за здравие» до смерти; похоронить на территории монастыря; ежедневно поминать вкладчика в молитвах и в установленном порядке церковных

служб «в наследие вечных благ», «доколе и монастырь Пречистыя Богородицы стоит»; если размер вклада достигал суммы в 100 рублей, то обязывались служить по вкладчику литургии собором или полусобором и совершать заупокойные кормы на братию один или два раза в год (в день рождения и в день смерти). Высшей ступенью поминания являлись заупокойные кормы по вкладчикам, порядок совершения которых регулировался записями в Кормовой книге. Последняя составляла 6 главу Обиходника и была организована по календарному принципу (с сентября по август) [116]. В зависимости от условий поминального ряда кормы делились на заздравные (включающие обязательство совершать молебны о здравии вкладчика) и заупокойные (обязательство поминать вкладчика), в зависимости от размера — на большие, средние и рядовые. Дни совершения кормов по вкладчикам были согласованы с датами годового литургического круга (праздничными и постными днями) [117]. По понедельникам, средам и пятницам в главной церкви монастыря братия во главе с игуменом совершала большие соборные панихиды [118].

Как следует из Обиходника Иосифо-Волоколамского монастыря, Иосиф основал в сельце Спирово особый «Богорадный монастырь». Спировский монастырь являлся местом, которое на языке той эпохи именовалось «убогим домом». Он был предназначен стать местом, где погребались тела людей, скончавшихся разного рода насильственными смертями («нужными всякими смертями»): «от глада и губительства огня, и меча, и межусобная брани, или речье от разбоя, и от татьбы, и от потопа, и Божиим гневом мором умерших, и в воде утопших, и где ни будет на пути, и на лесу, и на пустых местах повержена телеса усопших»[119]. По всем погребенным совершались заупокойные службы, а имена, которые удавалось узнать, записывались в синодики. Тем самым Иосиф выступил одним из самых последовательных организаторов христианского отношения к «заложным покойникам». Он решительно преобразовал многовековую практику, базирующуюся на представлениях, восходящих к языческим временам, согласно которой тела умерших безвременной, «напрасной» смертью лишались погребения [120].

Сложившаяся в Иосифо-Волоколамском монастыре система управления заупокойно-поминальной практикой стала образцом для усвоения ее в крупнейших русских монастырях: ок. 1526 г. почти одно-

временно она была введена в Троице-Сергиевом [121] и в Кирилло-Белозерском [122].

Поступление вкладов в монастырь создавало возможности для широкой благотворительной деятельности. В письме к княгине Голениной (ок. 1504—1506 гг.) Иосиф писал: «А розходится на всякой год полутораста рублев денгями, а иногда боле, да хлеба по три тысячи четвертей на год розходится, занеж на всякь день в трапезе едять иногда шестьсот, а иногда семьсот душь, ино коли его Бог пошлет, тогды ся и разойдеть»[123]. По свидетельству Жития, написанного епископом Саввой, заповеди нищелюбия и милостыни строго соблюдались Иосифом: «От начала, как прииде на место, приказ его келарю и казначею, дабы никто не сшел с манастыря не ядши, аще и от ближних есть»[124]. По монастырскому уставу, еда и питье, оставшиеся от трапезы, надлежало отправлять в дом убогим и больным [125]. В престольный праздник Успения Пресвятой Богородицы в монастыре бывало более 1000 нищих [126]. В период сильного голода, вероятно, в 1512 г., когда цены на хлеб достигли 40—50 сребреницъ за четверть, монастырь кормил от 400 до 700 голодающих и принял на содержание 50 детей [127]. Иосиф повелел израсходовать на помощь голодающим все запасы монастыря и занимать деньги на покупку хлеба, не считаясь с ропотом братии. Только приезд великого князя Василия III, пожаловавшего в монастырь по 1000 четвертей ржи и овса, а также 100 рублей, позволил монастырю восстановить запасы [128].

Благотворительная деятельность Иосифо-Волоколамского монастыря распространялась на всю округу: «Бяше убо от начала, как прииде отец Иосиф, ближние окрестные земледельцы, аще кто изгубит от орудия земледельнаго косу или ино что, и пришед к преподобному, взимаше цену изгыбшаго; или у кого украдут лошадь, или дойлицу,— и тый от скръби притекая к отцу, поведая скръбь свою, он же им даяше цену их»[129]. В Послании «некоему вельможе о его рабах» Иосиф, хорошо осведомленный о бедственном положении его «рабов и сирот домашних» («сам есми их нужду видел»), поучал: «тебе, господине, подобает своя клевреты пожаловати, и милость к ним показати, и пищею и одеждою удоволить, и инеми всякими нужными потребами упокоити, и на благая делеса заповеди господня подобает учити всегда»[130]. По свидетельству автора анонимного Жития, Иосиф советовал землевладельцам заботиться о благосостоянии своих крестьян: «Послабляй же

земодельнику възделаеть целизны своа и утяжить нивы, и въсприимлет присно плоды своя. Той же тяжарь... не унужен насильством, обогащает с добровольством всегда господина села, и сам насыщен сы, удобно въздасть дани»[131]. В послании удельному князю Дмитровскому Юрию (ок. 1512) он рекомендовал тому в период голода установить твердую цену на хлеб: «который государь имеяши у себе много жита, подаваше неимущим, или продавати веляше недорого и уставляше цену, обговорив с бояры... и запрещение страшно полагаше на преступающих сиа»[132]. Под влиянием поучений Иосифа и, главным образом, имея перед глазами образцово организованное хозяйство монастыря, окрестные землевладельцы были вынуждены проявлять заботу о жизни крестьян. Согласно анонимному Житию, «вся же тогда Волоцкая страна к доброжизнию прелагашеся, тишины и покоя наслаждьшеся, и вси веселящеся беша, и поселяне же много послабление имуще от господей сел их поущением его»[133].

Огромный нравственный и духовный авторитет Иосифа побуждал многих представителей высшей аристократии избирать его духовником. Стать духовным отцом просили бояре «иже от палаты княжна», из воевод «и воинов честных»[134]. Поскольку в Иосифо-Волоколамский монастырь был запрещен вход женщинам, то волоцкий игумен общался со своими духовными дочерьми письменно: получал исповедание грехов (за неграмотных записывали домовые священники) и направлял свои ответные послания [135]. Сохранились тексты епитимий, в основе которых лежали послания Иосифа, адресованные «къ вельможам, въ мире живущим, детем его духовным»[136]. Как следует из этих текстов, Иосиф придерживался строгих норм покаянной дисциплины (сроки епитимий — от 1 до 15 лет, обязательные молитвы (до 1000 на день), пост — 5 дней в неделю, обязательная милостыня) и пользовался непререкаемой властью духовного отца. Иосиф был духовником князя Бориса Волоцкого, крестным отцом и духовником его сына князя Ивана Рузского, а позднее — духовником удельного князя Юрия Дмитровского. Духовный авторитет Иосифа признавали и великие князья: Иван III просил у него прощения за покровительство еретикам-жидовствующим [137], а Василий III при посредничестве старцев Иосифо-Волоколамского монастыря Кассиана Босого и Ионы Головы примирился с удельным князем Юрием Дмитровским, гарантом безопасности которого выступил волоцкий игумен [138].

В БОРЬБЕ С ЕРЕСЬЮ ЖИДОВСТВУЮЩИХ [139]

Точное время вступления Иосифа Волоцкого в борьбу с ересью жидовствующих неизвестно. По мнению Я. С. Лурье, Иосиф Волоцкий еще будучи монахом Пафнутьево-Боровского монастыря выступил против новгородских еретиков, написав ок. 1477 г. архимандриту Вассиану «Послание о Троице»[140]. А. И. Клибанов и А. А. Зимин полагали, что это послание направлено не против новгородских еретиков, а против неких тверских вольнодумцев [141]. По-видимому, волоцкий игумен вступил в борьбу с ересью, откликнувшись на призыв своего епархиального архиерея Новгородского архиепископа Геннадия вскоре после 1490 г.[142] В «Надгробном слове», напротив, говорится, что Иосиф «воздвигал» на борьбу с ересью архиепископа Геннадия [143]. Епископ Савва в рассказе о борьбе с еретиками объединил исторические реалии церковных соборов 1490 и 1504 гг.[144] По свидетельству автора анонимного Жития, вплоть до собора 1503 г. Иосиф не покидал своего монастыря и общался с архиепископом Геннадием посредством посланий [145].

Известно, что архиепископ Геннадий, с целью организации антиеретической борьбы, начал рассылать по монастырям необходимые книги. 26 января 1489 г. сотрудник Геннадия Герасим Поповка послал Иосифу Волоцкому «книгу Сильвестр папа Римский»[146]. Для Иосифа Волоцкого писцом Павлом Васильевым в Новгороде было переписано Пятикнижие Моисеево, в прибавлении к которому помещены два полемических трактата: «Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и в Карфагене и о въпрошении, и ответех, и о укреплении Иакова Жидовина» и «Слово Козьмы Пресвитера на еретикы»[147]. Все эти и многие другие тексты, из числа тех, что содержались в волоколамских четьих сборниках, были использованы в работе над «Книгой на еретиков», получившей в историографической традиции наименование «Просветитель». Это сочинение наряду с посланиями Иосифа и посланиями архиепископа Геннадия является главным источником сведений о ереси жидовствующих.

В предисловии к «Просветителю» Иосиф, возможно, имея в виду в т. ч. и свои усилия, весьма драматично описывает борьбу с ересью в период 1490—1494 гг., когда кафедру митрополита занимал Зосима. Те из ревнителей веры, которые осмеливались противиться власти митро-

полита, подвергались преследованиям и казням. Тем же, кто не претерпел прямых гонений от митрополита и великого князя, оставалось выражать свое сочувствие тайно: «Овии же спострадують тем [кто пострадал от властей, сочувствовавших жидовствующим— А. А.], аще не изгнаниемь, но писанием утешителным и телесных потреб скудость утешающе темь, еще же и противу еретических глагол съпротивно и обличително отвещание, от Божественых Писаний събирающе, посылаху, еретиком съпротивляющеся»[148]. Можно только догадываться о том, насколько неблагоприятными были условия для тех, кто решился вступить на борьбу с ересью. Волоцкий игумен уподобляет свой труд усилиям преподобных Антония из лавры Саввы Освященного и Никона Черногорца, писавших свои сочинения в период нашествий первый — персов, второй — турок [149].

Согласно традиционной историографической версии, Иосиф начал борьбу с ересью с публичных выступлений против митрополита Зосимы [150]. Три послания Иосифа исследователи датируют периодом 1490—1494 гг.[151]: Послание епископу Суздальскому Нифонту [152], Послание брату Вассиану [153], Послание архимандриту Евфимию [154]. В каждом из названных посланий Иосиф призывает епископа Нифонта, архимандрита Евфимия и своего брата сплотиться в борьбе с ересью и «за все православное християнство стати накрепко». Имя митрополита-еретика в этих посланиях не названо, но поскольку обличительные пассажи совпадают с теми, которые читаются в тексте «Просветителя», где в них везде фигурирует Зосима, то становится ясным, что они относятся именно к Зосиме.

В Послании епископу Нифонту Иосиф утверждает, что на святом престоле московских святителей «ныне седит скверный злобесный волк… первый отступник в святителех в нашей земли». Он обвиняет митрополита в богохульстве, иконоборчестве, отрицании Евангелия, неверии во Второе пришествие Христа и в воскресение мертвых, а также в развратном образе жизни [155]. Полагают, что под влиянием обличительных посланий Иосифа и поддержавших его иерархов митрополит Зосима был сведен с престола и отправлен в Симонов, а затем в Троице-Сергиев монастырь [156] Отставка Зосимы, однако, никак не повлияла на положение жидовствующих при Московском дворе [157].

Окончательное падение жидовствующих совершилось после 11 апреля 1502 г., когда в опалу попала их покровительница великая княги-

ня Елена Стефановна. Как следует из Послания Иосифа архимандриту Митрофану (ок. 1504 г.), в период между 1502 и 1504 гг. великий князь Иван III не менее трех раз беседовал с Иосифом Волоцким о церковных делах. На первой встрече он признался волоцкому игумену, что «ведал новгородцких еретиков» и просил за это прощения, ссылаясь на то, что митрополит и владыки уже простили его, затем он послал его на какое-то «дело»[158]. А. А. Зимин полагал, что «делом», о котором упоминал Иосиф, являлось его вмешательство в исправление завещания удельного князя Ивана Рузского, умершего в ноябре 1503 г.[159] Я. С. Лурье отрицал это, ссылаясь на хронологические несообразности и датировал поездку «на дело» началом 1503 г.[160] Исходя из того, что архимандритом Симонова монастыря не позднее июля 1502 г. стал родной брат Иосифа Вассиан Санин [161], а также принимая во внимание свидетельство Волоколамского патерика о пребывании волоцкого игумена в Симоновом монастыре [162], можно предположить, что «делом» являлся обыск еретиков в этом монастыре, который в свое время являлся опорой митрополита-еретика Зосимы [163].

Во время второго свидания Иван III признался, что «ведал» ереси протопопа Алексея и Федора Курицына, а также в том, что к ереси принадлежала и его невестка великая княгиня Елена Стефановна. По настоянию прп. Иосифа великий князь дал обещание в Великом Новгороде и по всем городам «обыскивати еретиков, да искоренити»[164].

В третий раз великий князь пригласил Иосифа на обед («хлеба ясти») и в ходе застольной беседы поинтересовался: «Как писано, нет ли греха еретиков казнити?». Когда Иосиф, сославшись на апостола Павла (Евр. 10: 28, 29), стал настаивать на необходимости казни вероотступников, Иван III велел ему «престати говорити»[165]. Как следует из Послания архимандриту Митрофану, Иосиф просил, чтобы Митрофан, являясь духовным отцом великого князя, использовал свое положение для организации преследования еретиков. По-видимому, обыск еретиков был проведен летом — осенью 1504 г., а в декабре 1504 г. на Церковном соборе в Москве еретики были осуждены. Часть еретиков была казнена сожжением в Москве и в Новгороде, а другие разосланы в заточение и по монастырям [166].

Считается, что роль обвинительного заключения сыграл «Просветитель». В 13-м «слове» памятника содержится призыв к обыску и преследованию еретиков, вплоть до смертной казни, на том основании,

что они являются не просто впадшими в заблуждение еретиками, а сознательными отступниками от христианства. По нашему мнению, Иосиф Волоцкий в 1490-х — 1502 гг. создал «Просветитель» в объеме не менее 13-ти «слов», а в 1502—1504 гг. выступил с посланиями к иерархам с призывом начать борьбу против «жидовствующих» во главе с бывшим митрополитом Зосимой [167]. На основании этих данных можно заключить, что Иосиф вступил в публичную борьбу с ересью не ранее 1502 г., а основное ядро «Просветителя» было создано на предшествующем публичной полемике «келейном» этапе творчества.

НА ЦЕРКОВНОМ СОБОРЕ 1503 года

В августе—сентябре 1503 г. в Москве состоялся Церковный собор [168]. Летописные известия и сохранившиеся соборные приговоры указывают, что в центре внимания участников собора находились вопросы церковной и монастырской дисциплины [169]. В первом приговоре было запрещено совершать священническое служение вдовым попам и дьяконам, которые могли либо постричься в монахи, либо остаться в клире и получать четвертую часть прежнего содержания [170]. Там же содержался запрет на совместное проживание монахов и монахинь в общих монастырях и обращалось внимание на необходимость строгого соблюдения порядка во время богослужений. Вторым приговором собора отменялся сбор пошлин в пользу архиереев за поставление в сан священнослужителей («мзда за поставление»), который приравнивался к симонии [171].

По сведениям анонимного Жития, Иосиф был призван великим князем Иваном III для участия в работе собора [172]. Подтверждают факт участия Иосифа в соборных заседаниях и документы «Стоглавого собора». В заголовке 79 главы «Стоглава» содержится указание на то, что преподобный Иосиф Волоцкий был участником собора и одним из авторов приговора о вдовых попах [173]. В «Ответе митрополита Иоасафа», составившем 100-ю главу «Стоглава», также говорится об участии преподобного Иосифа в соборе [174].

Помимо официальных приговоров Церковного собора 1503 г. до нас дошел «Соборный ответ 1503 г.», который представляет собой два соборных послания, зачитанных от имени отцов собора митрополичьим дьяком Левашом перед лицом великого князя, и «список», который был зачитан Ивану III в присутствии митрополита и владык, явивших-

ся во дворец [175]. Как следует из «Соборного ответа», центральным на соборе 1503 г. являлся вопрос о церковном и монастырском землевладении [176]. Об этом сообщают и другие источники: «Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей»[177], «Прение с Иосифом»[178], анонимное «Житие Иосифа»[179], «Житие новгородского архиепископа Серапиона»[180], «Слово иное»[181]. Первые три памятника главную роль защитника церковных и монастырских стяжаний отводят Иосифу Волоцкому, а два других — игумену Троице-Сергиевой лавры Серапиону, который позднее стал Новгородским архиепископом. Установлено, что автор Жития Серапиона в рассказе о соборе 1503 г. воспользовался соответствующими фрагментами из анонимного Жития Иосифа [182]. Ведущая роль Иосифа в деле отстаивания церковных и монастырских вотчин зафиксирована в источниках, вышедших из под пера полемистов противоборствующих сторон — «иосифлян» и «нестяжателей»[183].

Как следует из «Письма о нелюбках», Нил Сорский, поддержанный белозерскими пустынниками, выступил на соборе с предложением, чтобы «у манастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»[184]. В ответ Иосиф Волоцкий сослался на примеры святых из числа основателей общежительных монастырей, владевших селами, и сказал: «Аще у манастырей сел не будет, како чесному и благородному человеку постричися?»[185]. Далее он указывал, что монастыри являются школами для церковной иерархии и их упадок приведет к ослаблению всей церковной организации. По словам автора анонимного Жития, Иосиф Волоцкий отстаивал необходимость церковных вотчин тем, что монахи, вынужденные заботиться о своем пропитании, не смогут достойно исполнять богослужения, «храмы... не имеюще подтичющаго ему имениа оскудевше разтлятся и разорению подпадут»[186].

Когда Иван III отклонил первое соборное послание, зачитанное ему митрополичьим дьяком Левашом, отцы собора во главе с митрополитом Симоном явились во дворец и дали снабженный рядом канонических ссылок ответ, в котором категорически отвергали возможность отчуждения церковных и монастырских земель: «И на всех соборех святых отец не запрещено святителем и монастырем сел и земель держати и не повелено всеми соборы святых отец святителем и монастырем сел и земель церковных ни продати, ни отдати, и великими страш-

ными клятвами то утвержено»[187]. Когда же великий князь остался неудовлетворен и этим ответом, то ему было направлено послание, в котором необходимость владения монастырями селами и землями была обоснована преимущественно на примерах из русской истории [188]. По свидетельству анонимного агиографа Иосифа решение собора гласило: основатели и вкладчики монастырей получают великую пользу от своих «священных жертв», а что касается монахов, то они, строго совершая богослужения и соблюдая посты «сея самыя ради вины велию мзду... въсприимутъ», в целом же «достоин бо есть делатель мзды своеа»[189]. Использованный характер аргументации наряду с прямыми показаниями источников, позволяет предполагать, что Иосиф являлся активным участником соборных прений и участвовал в составлении текста «Соборного ответа 1503 г.»[190]. Столкнувшись с решительным отказом соборного большинства, Иван III снял свое требование о конфискации монастырских земель [191]. Спор о монастырских селах между Нилом и Иосифом положил начало последующей полемике между «иосифлянами» и «нестяжателями».

ПЕРЕХОД ИОСИФО-ВОЛОКОЛАМСКОГО МОНАСТЫРЯ ПОД ВЕЛИКОКНЯЖЕСКИЙ ПАТРОНАТ

В ноябре 1503 г. князь Иван Рузский тяжело заболел и, согласно своему желанию был перенесен в Иосифо-Волоколамский монастырь. Великий князь Иван III ввиду молодости своего племянника запретил его постригать в монахи. По рассказу написанного епископом Саввой Жития князь находился при смерти и, когда слугам показалось, что он умер, Иосиф и старец Кассиан Босой молитвою воскресили его, дабы он успел покаяться, причаститься и составить завещание [192]. Считается, что Иосиф решающим образом повлиял на содержание завещания Рузского князя, согласно которому выморочный удел поступал во владение великого князя [193].

После смерти супруги Волоцкого князя княгини Ульяны и ее младшего сына князя Ивана Рузского (ноябрь 1503 г.) начинается череда конфликтов между Иосифом и князем Федором Борисовичем Волоцким. Иосифов монастырь своим достатком был во многом обязан своим ктиторам — волоцким князьям. Традиционные права ктитора понимались очень широко [194]. Князь Федор отчаянно нуждался в деньгах и всеми способами пытался взимать их со своих подданных, включая

монастыри [195]. Иосиф оказывал князю посильную подержку, давая деньги в долг (100 руб.), но отказывался смириться с практикой притеснений и вымогательств в отношении монастыря [196]. Волоцкий князь постоянно требовал от монастыря подарков, отказался возвращать долги, отбирал имущество, переданное в монастырь в качестве вкладов, выкупал его за половинную стоимость, отбирал у старцев ценные иконы и книги, угрожал расправой монахам и бранил игумена Иосифа [197].

Особенную опасность для монастыря, как образцового центра поминания усопших, представляли покушения князя Федора на вклады «по душе» [198]. Изъятие вкладов грозило погубить строго организованную систему поминальных служб и уничтожить притягательность монастыря в глазах вкладчиков. Иосиф писал Б. В. Кутузову: «А ведомо тебе, колко люди добрые давали денег да сел, а велели собя писати в вечное поминание, и кормы по себе кормити, ино тех память всех погыбнет, а мы пойдем вси по двором» [199].

Союзником волоцкого князя выступил архимандрит Возмицкого монастыря Алексей Пильемов, который подговорил несколько монахов перейти от Иосифа в Возмицкий монастырь [200]. Князь Федор требовал, чтобы Иосиф оставил монастырь [201]. Этому решительно воспротивилась братия монастыря: «Мы рече, пришли в обитель Пречистые надеяся на Пречистую Богородицу и на тобя, отца нашего, и давахом вклады, по своих родителех имениа, и села в наследие благ вечных; ты же, отче, на кого сиа оставляеши, еже не быти помяновенным душам родитель наших? О сем тебе дати ответ Богу» [202]. По собственному признанию, Иосиф «поблюлся от Бога осужениа, манастыря не смел оставити» и попробовал прекратить грабежи и вымогательства князя Федора. Однако позиция волоцкого князя осталась прежней: «Волен, де, государь в своих монастырех, хочет жалуеть, хочет грабит» [203].

Иосиф также писал, что новгородский владыка был не в силах защитить его от насилий волоцкого князя: «А мочно ли было ему нас обороняти от княж Феодора, а он не мог оборанити своих десятинников и многажды о них посылал, и князь Федор не смотрит на его грамоты, да иногда велит бити» [204]. Недоброжелатели Иосифа цитировали совет, данный волоцкому игумену архиепископом Серапионом: «Не достоит ти с князем Феодором сваритися и силою у него жити на его отчине» [205].

В феврале 1507 г. Иосиф обратился к великому князю Василию III и митрополиту Симону с просьбой принять монастырь «в великое государство» от «удельного насильства»[206]. Решением великого князя и архиерейского собора под председательством митрополита Симона просьба Иосифа была удовлетворена, и верховным патроном монастыря стал великий князь. При этом Иосифо-Волоколамский монастырь в церковном отношении остался подведомственным новгородскому архиепископу[207] и продолжал платить налоги со своих земель волоцкому князю[208].

Об обстоятельствах перехода под великокняжеский патронат Иосиф поставил в известность новгородского архиепископа Серапиона с опозданием на два года, полагаясь на обещание Василия III сообщить обо всем новгородскому владыке[209]. В качестве причины, по которой новгородский архиепископ не был извещен вовремя, сам волоцкий игумен указывал, что направленного им в Новгород не позднее осени 1507 г. инока Игнатия Огорельцова не пустили дальше Торжка по причине карантина из-за эпидемии чумы[210]. Тем не менее, по свидетельству Иосифа, архиепископ Серапион на протяжении последующих двух лет продолжал «жаловать» монастырь[211]. Резкую перемену, которая произошла в 1509 г. в отношениях архиепископа Серапиона к Иосифо-Волоколамскому монастырю, Иосиф объяснял интригами князя Федора Волоцкого и архимандрита Алексея Пильемова, которые с помощью митрополичьего боярина князя Кривоборского представили поступок волоцкого игумена в ложном свете[212]. В пользу справедливости этой версии свидетельствует и тот факт, что позднее о содержании неблагословенной грамоты почти одновременно с ее доставкой в Иосифо-Волоколамский монастырь оказался осведомлен князь Федор Борисович[213]. Положение Иосифа, как следует из его послания И. И. Третьякову, усугубляла тяжелая болезнь, которая примерно с 1508 г. приковала его к ложу[214].

В Великий пост 1509 г. архиепископ Серапион послал Иосифу неблагословенную грамоту (не сохранилась), в которой объявлял переход Иосифо-Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат «великим безчинием», а самого Иосифа отлучил от священства[215]. Свое решение архиепископ Серапион объяснял тем, что Иосиф перешел под покровительство великого князя без его разрешения[216]. Отлучение от церкви игумена наносило страшный удар по престижу Иоси-

фо-Волоколамского монастыря. Некоторые из братии советовали Иосифу принести повинную своему епархиальному владыке [217]. Иосиф обратился с посланиями к великому князю и митрополиту, в которых указывал, что «ни в божественном писании, ни в летописцех, ни в обычаех земскых» не бывало, чтобы отлучению подвергались обратившиеся за покровительством к «государю болшому»[218]. В Москве состоялся Церковный собор, на котором отлучение с Иосифа было снято, а архиепископ Серапион не позднее мая 1509 г. был сведен с новгородской кафедры [219].

Дело архиепископа Серапиона расследовалось на Церковном соборе в июле 1509 г.[220] Сторону обвинения представляли Ростовский архиепископ Вассиан Санин, брат Иосифа, и игумен Московского Богоявленского монастыря Нил Грек. Серапион обвинялся в том, что отлучил Иосифа «не по свидетельству священных правил», не поставив в известность о вменяемом Иосифу в вину поступке ни великого князя, ни митрополита, а также в том, что по делу архимандрита Возмицкого Волоцкого монастыря Алексея Пильемова были одновременно выданы две грамоты: благословенная и неблагословенная [221]. Политический характер обвинениям в адрес Серапиона придавало то обстоятельство, что его слова Иосифу с упреком в том, что он «отступил от небесного, а пришел к земному» были истолкованы таким образом, как будто он «нарек князя Федора небесным», а великого князя — земным [222]. По решению собора Серапион был лишен сана архиепископа и заточен в Спасо-Андронниковском монастыре под началом ученика Иосифа архимандрита Симеона [223].

Позиция Серапиона отразилась в его Послании митрополиту Симону, которое в составе «Рассказа о Иосифе неблагословении» иногда включалось в «Житие Серапиона»[224]. Серапион в свою очередь обвинял Иосифа в том, что тот перешел с монастырем под покровительство великого князя без ведома и благословения своего архиерея [225], а также в том, что Иосиф принимает в своем монастыре черных священников из чужих епархий и разрешает им служить без предъявления ставленных и отпустных грамот [226]. Обвинение в том, что он отлучил Иосифа без совета с великим князем и митрополитом, Серапион отверг, сославшись на то, что его самого не пустили в Москву, а его посла «зиму изволочив (по-видимому 1509 г.), отпустили ни с чем, а грамоты по тому же»[227].

Конфликт между архиепископом Серапионом и Иосифом оказался в центре общественного внимания. По сообщению Жития Серапиона, «Великаго ж Новаграда народи всею землею в сетовании и скорби бывша»[228]. Монах Герман из числа старцев Кирилло-Белозерского монастыря адресовал послание проживавшему в заволжских скитах постриженнику Иосифова монастыря Нилу Полеву, в котором указывал, что Иосиф и все его постриженники отлучены от церкви и им надлежит «прощенье просити от архиепископа нашего Серапиона»[229]. В Москве «люди многые» говорили: «Лучши, де, было Осифу оставить монастырь да пойти прочь, а не бити челом великому князю»[230]. К опальному архиепископу обращались со словами поддержки: «Ты, деи, государь — святой, лица сильных не срамляйся, стой крепко»[231]. И. И. Третьяков призывал Иосифа просить прощения у архиепископа Серапиона [232], свои сомнения относительно правоты волоцкого игумена выражали близкие ему Б. В. Кутузов [233] и И. И. Головин [234]. Явно сочувственное отношение к архиепископу Серапиону прослеживается в новогородском летописании [235]. Иосиф подробно выступил с развернутой аргументацией в защиту своей позиции в ответных посланиях И. И. Третьякову (декабрь 1510 г.— январь 1511 г.) и Б. В. Кутузову (до апреля 1511 г.).

В последние годы жизни князь Федор Волоцкий примирился с преп. Иосифом [236] и после своей смерти в мае 1513 г. был похоронен в монастыре [237]. Волоцкое княжество вошло в состав великокняжеских владений, а Иосифо-Волоколамский монастырь стал обителью московских великих князей. В феврале 1515 г. Василий III выдал Иосифову монастырю первые жалованные грамоты на монастырские вотчины [238]. В апреле 1515 г. Василий III впервые был на Волоке и посетил монастырь [239]. Он оказал обители щедрую помощь хлебными пожалованиями и деньгами. В анонимном Житии Иосифа [240], во второй редакции написанного епископом Саввой Жития [241], а также в Житии Серапиона [242] сообщается о примирении перед кончиной преподобных Иосифа и Серапиона.

ПОЛЕМИКА С «НЕСТЯЖАТЕЛЯМИ»

Вопрос о полемике «иосифлян» и «нестяжателей» является предметом дискуссий по причине недостаточной изученности полемических сочинений, вышедших из враждующих лагерей [243]. В историогра-

фии оформились две концепции начала полемики «иосифлян» и «нестяжателей». Н. А. Казакова, Ю. К. Бегунов, Н. В. Синицына относили начало полемики «иосифлян» и «нестяжателей» к спору преподобных Иосифа и Нила на соборе 1503 г., а ее главным предметом считали вопрос о праве монастырей владеть селами. Я. С. Лурье, А. А. Зимин, Г. Н. Моисеева, И. В. Курукин склонялись в пользу мнения, что полемика между «иосифлянами» и «нестяжателями» началась по вопросу о еретиках и не ранее 1508 г. Д. Островски и А. И. Плигузов считают, что письменная полемика была открыта не ранее 1511—1512 гг. князем-иноком Вассианом Патрикевым, а спор о монастырских землях начался не ранее 1517 г.[244]

Вопрос об отношении к еретикам был связан с собором 1504 г., осудившим на смерть некоторых из жидовствующих. Необходимости обыска и преследования еретиков вплоть до смертной казни посвящено 13-е «слово» «Просветителя» (в отдельном виде известно как «Слово об осуждении еретиков»). По нашему мнению, тот факт, что Нил Сорский и Нил Полев переписали текст Краткой редакции «Просветителя» в объеме 11-ти «слов» (РНБ. Солов. 326/346) и не включили в него 12-е и 13-е «слова», свидетельствует о том, что сорский аскет и его ученики, соглашаясь с содержанием первых 11-ти «слов», не разделяли мнение Иосифа о необходимости преследования и казни еретиков[245].

Первым дошедшим до нас полемическим сочинением, направленным против позиции Иосифа в вопросе об отношении к еретикам считается «Ответ кирилловских старцев»[246], который одни исследователи датируют концом 1504 г.[247] другие — не ранее 1507 г.[248] В «Ответе» цитируются и опровергаются аргументы Иосифа Волоцкого в пользу необходимости казни еретиков, известные по 13-му «слову» «Просветителя». По свидетельству епископа Саввы, против мнения Иосифа восстали многие владыки и старцы: «начаша Иосифа многыми хулами и поношенми укаряя, глаголюще: яко Иосиф не велитъ кающыхся на покаяние приимати»[249].

Уже в тексте 13-го «слова» обнаруживаются следы полемики («да не начнут неции глаголати») с мнением о том, что недостойно инокам осуждать еретиков[250]. По нашему мнению[251], самым ранним полемическим сочинением, в котором выражено несогласие с идеями Иосифа о необходимости казней еретиков, является текст «неизвестного по-

слания», который Б. М. Клосс атрибутировал самому волоцкому игумену [252]. Анонимный автор этого послания в ответ на призыв к участию в преследовании еретиков советует своему адресату возложить свои надежды на Бога и приводит в пример Ветхозаветную историю Израиля. В тексте «неизвестного послания» говорится о Божьем долготерпении, которому удивлялся адресат послания [253]. Это выражение свидетельствует о знакомстве автора с текстом «Просветителя», поскольку такая же формула содержится в «Сказании о новоявившейся ереси», которое является предисловием к «Просветителю»[254].

В опровержение мнения своих противников, возражавших против казни еретиков, Иосиф Волоцкий выступил в «Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г.», который датируется 1504/1505 г. Из текста «Послания» следует, что оно является ответом на адресованный ему текст: «А вы ныне пишете о древних еретицех… а не по Божественному Писанию пишете, либо препирательное писание противу нашего писания»[255]. Примеры помилования еретиков из Ветхого Завета (будущего пророка Авдия, царя Манассии) содержатся в «Ответе кирилловских старцев»[256], что позволяет считать «Послание» реакцией на «Ответ».

Полемика по вопросу о праве монастырей владеть селами отразилась трактате Иосифа «Яко не подобает святым божиим церквам обид творити» (конец XV в. или 1507 г.), а также в Послании И. И. Третьякову (1510/1511 г.). Вассиан Патрикеев изложил свои взгляды против монастырского вотчиновладения в следующих произведениях: «Собрание некоего старца»[257], в котором содержалось опровержение доклада собора 1503 г. о монастырских вотчинах; «Слове ответно против клевещущих истинну евангельскую»[258]; «Прении с Иосифом Волоцким»[259]. Последнее произведение представляет собой резюме полемики между Вассианом Патрикеевым и Иосифом Волоцким, в котором формулируются основные пункты их разногласий. А. И. Плигузов предпринял попытку пересмотреть датировку и атрибуцию некоторых из этих сочинений [260].

После того как Вассиан Патрикеев поселился в Симоновом монастыре и стал «великим временным человеком» при дворе Василия III перевес в споре склонился на сторону «нестяжателей». Когда в заволжских пустынях между проживавшими там постриженниками Иосифа Волоцкого Нилом Полевым и князем-иноком Дионисием Звенигород-

ским и заволжскими старцами произошел конфликт, то стараниями Вассиана Патрикеева он закончился разорением их скитов и ссылкой учеников волоцкого игумена в Кирилло-Белозерский монастырь [261]. Приблизительно в то же время Василий III повелел митрополиту Симону примириться с опальным архиепископом Серапионом и снять с него отлучение [262]. Вероятно, тогда же великий князь потребовал, чтобы Иосиф «бил челом» архиепископу Серапиону о прощении [263]. 15 мая 1511 г. Серапион возвратился в Троице-Сергиев монастырь, где был с почетом принят [264]. 3 августа 1511 г. митрополитом по рекомендации Вассиана Патрикеева стал Варлаам, который в 1506—1511 гг. являлся архимандритом Симонова монастыря, а ранее — до 18 февраля 1506 г. бывший игуменом Кирилло-Белозерского монастыря [265].

Первое свидетельство о том, что в полемику с Иосифом вступил князь-инок Вассиан Патрикеев относится ко времени не ранее 1511 г., когда речи Вассиана с обвинениями в адрес игумена Иосифа пересказал последнему монах его монастыря Зосима Ростопчин, побывавший в Москве [266]. Из послания Иосифа дворецкому В. А. Челяднину следует, что Вассиан Патрикеев составлял послания, в которых уподоблял Иосифа еретику Навату [267]. Сочинением, в котором Иосиф сравнивался с еретиком Наватом, является «Слово на „Списание Иосифа“», где опровергаются аргументы 13-го «слова» «Просветителя» о необходимости казнить еретиков [268].

Подробное опровержение взглядов Иосифа в связи с конфликтом по делу Новгородского архиепископа Серапиона содержится в «Ответе неизвестного» на Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову [269]. Помимо доказательства правоты Серапиона и неправоты Иосифа там наличествуют и темы осуждения монастырских стяжаний и отношения к еретикам. По предположению А. А. Зимина и Ю. В. Анхимюка, автором «Ответа на послание И. И. Третьякову» мог быть Вассиан Патрикеев [270].

Явственные следы полемики с аргументацией 13-го «слова» «Просветителя» содержатся и в «Слове о еретицех»[271], которое также считается произведением Вассиана Патрикеева. Как следует из Послания Иосифа В. А. Челяднину, волоцкому игумену было запрещено письменно или устно выступать против Вассиана Патрикеева [272]. По свидетельству Досифея Топоркова, «и нецыи неправе смысляще, во много время при животе отца хулами облыгаху и многи беды подвизахуся

ему на вести, но, Богу не попущающу, сами посрамлени бываху»[273]. Под влиянием угроз со стороны враждебно настроенных к нему великого князя и митрополита Иосиф Волоцкий, как считал Я. С. Лурье, удалил из «Просветителя» 1-ю редакцию «Сказания о новоявившейся ереси», содержащее обвинения в еретичестве в адрес митрополита Зосимы, и 12-е «слово»[274]. Однако, из послания волоцкого игумена В. А. Челяднину следует, что Иосиф продолжал обличать Вассиана Патрикеева («А Васьян супротивно всем божественным правилом стал съ еретикы на нас») [275]. Удаление выпадов в адрес Ивана III и митрополита Зосимы скорее всего имело место после кончины Иосифа, когда его книги были изъяты из Иосифо-Волоколамского монастыря и возвращены только по приказанию великого князя [276].

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ

В последние годы жизни Иосиф тяжело болел. В предисловии к монастырскому уставу он писал: «Лета убо къ старости приближишася и смертная чаша готовляется, впадохь убо в многыя и различныя болезни и ничтоже ино возвещающи ми разве смерть и Страшный суд»[277]. Анонимный агиограф сообщает, что Иосиф ослеп: «очи ему изнемогосте... и не сматраста»[278] и «внешние бо ему очи, якоже и патриарху Исааку, не видаста»[279]. В Послании великому князю Василию III Иосиф писал: «Послал Господь Бог немощь, уже, государь, с одра встати не могу, ни в церковь дойти, а братью, государь, ни духовне, ни телесне не могу управливати»[280]. По свидетельству епископа Саввы, Иосиф передал обязанности духовника братии своему ученику Даниилу: «Всем братиям отказа, веля им приходити на духовне к игумену Даниилу и к себе не веля пущати разве великыя нужа»[281]. Согласно известию того же автора, незадолго до смерти преподобного Иосифа братия избрала игуменом Даниила [282]. Около 1513/1514 г. Нил Полев во вкладной записи на Евангелии именует Даниила игуменом и духовным отцом [283]. По сообщению анонимного Жития, Иосиф оставил свои заповеди братии во главе с игуменом Даниилом [284]. С другой стороны, в Послании Василию III Иосиф в числе возможных преемников называет имена десяти старцев, среди которых имя Даниила отсутствует: «Пригожи к тому делу старец Касьян, Иона Голова, Арсеней Голенин, Калист бывшей игумен, Гурей бывшей келарь, Горонтей Рокитин, Геласей Сукаленов, Варлам Старой, Селиван келарь, Тихан Ленков»[285].

Отсутствует имя Даниила и в актах монастыря вплоть до того времени, когда он занял пост игумена. В своем уставе Иосиф также сообщает, что не оставил братии настоятеля [286]. Можно предполагать, что данное противоречие обусловлено желанием Даниила перейти на игуменство в другой монастырь, которое он переменил под влиянием великого князя и митрополита [287]. Однако, как следует из «Выписи» об игуменах Иосифо-Волоколамского монастыря, Даниил пробыл на игуменстве 11 лет вплоть до февраля 1522 г., когда он занял пост митрополита [288]. Следовательно, он исполнял обязанности игумена еще за четыре с лишним года до смерти Иосифа — с 1511 г.

Перед смертью Иосиф призвал к себе братию монастыря во главе с настоятелем Даниилом и завещал соблюдать заповеди нищелюбия и страннолюбия, а также заботиться об устройстве «богоградного» Спировского монастыря [289]. Перед смертью он принял схиму [290]. Иосиф Волоцкий умер «сентября в 9 день въ 10 час нощи на память святых и праведных богоотец Иоакима и Анны, с суботы на неделю, на заутренней, на 8 песнь»[291]. На его погребении присутствовала братия монастыря, а также его племянники —игумен Песношского монастыря Вассиан Топорков и Досифей Топорков [292]. Тело Иосифа было погребено с южной стороны Успенского собора — «противу алтаря в каменной палатке» («и положиша его противу олтаря, иже и гробница над ним камена») [293].

Поминовение Иосифа Волоцкого совершалось 9 сентября, когда всем собором служилась панихида на его гробнице и назначался Большой корм на братию [294]; поминался он также в Дмитровскую субботу [295], когда совершалось поминовение по всей братии его монастыря, в день памяти своего брата архиепископа Вассиана 28 августа [296], и в дни памяти лиц, включивших его имя в свои помянники [297].

БОГОСЛОВИЕ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Личности и сочинениям Иосифа Волоцкого посвящена обширная научная литература, однако, не следует считать, что его богословское наследие достаточно изучено. Наиболее показательное заявление по этому поводу сделал немецкий богослов профессор Гюнтер Шульц. В письме к митрополиту Питириму (Нечаеву) в январе 1989 г. он высказал мысль о том, что наследие преподобного Иосифа Волоцкого совершенно не изучено, в то время как его фигура и творчество является

«ключом к XVI в.»[298]. Митрополит Макарий (Булгаков) в своем хрестоматийном труде по истории русской церкви заключал, что Иосиф «является богословом с обширными познаниями в Священном Писании и в писаниях святых отцов и учителей Церкви,— с такими познаниями, каких доселе мы не встречаем у себя ни в ком»[299]. Среди публицистов, пишущих на исторические темы, распространено мнение, что Иосиф Волоцкий являлся компилятором, но не оригинальным мыслителем. Прот. Георигий Флоровский полагал, что сам Иосиф и его последователи «к богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны»[300]. Специфика богословского творчества, однако, как раз и состоит в том, что авторы оперируют исключительно текстами Священного Писания и мнениями святых отцов. На это справедливо указывал Е. Е. Голубинский: «Нам приходилось встречать, так сказать, разочарованное мнение о преп. Иосифе, сетования на него, что он обманывает ожидания: возьмешь-де толстую книгу, написанную в начале XVI века, и приходишь в восторг, что такая книга могла быть написана у нас в сейчас указанное время; но станешь читать ее, и восторг исчезает,— она оказывается не чем иным, как сбором простых выписок из отцов. Мнение это совершенно несправедливо. Преп. Иосиф богословствует на основании Свящ. Писания и отцов: но разве и может быть дело иначе и разве нынешние настоящие образованные богословы делают не то же самое?»[301]. Даже критически настроенные по отношению к Иосифу Волоцкому исследователи, ознакомившись с текстами его сочинений, вынуждены признавать серьезность задач, которые следует решить при изучении его творчества. Сопоставление сочинений Иосифа со святоотеческой литературой привело Я. С. Лурье к выводу, что «заимствованными из патристической литературы оказываются главным образом «назидательные» разделы…; для большинства мест полемического характера… мы пока источников не знаем»[302].

Как замечает Н. Н. Лисовой: «В богословском наследии Преподобного можно выделить, с известной долей условности, четыре основных раздела. Это, прежде всего, богословие Устава, затем богословие Просветителя, затем эпистолярное наследие Преподобного (многочисленные послания, написанные им к разным лицам и по разному поводу) и, наконец, богословские программы росписей и икон, связанных с волоцким Игуменом и в первую очередь с иконописным творчеством великого Дионисия»[303].

Для полномасштабных суждений и всесторонней оценки богословия Иосифа Волоцкого необходимо глубокое исследование его сочинений, тщательное выявление всех использованных им источников и того места, которое они занимали в древнерусской книжности той эпохи. Пока же укажем лишь некоторые важные элементы богословского учения волоцкого игумена.

УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Общепризнано, что наиболее оригинальный вклад Иосиф Волоцкий внес в разработку учения о церковно-государственных отношениях и о правах и обязанностях царской власти. Выделяют два этапа становления идеологии Иосифа Волоцкого. Полагают, что уже в 1479 г., основав свой монастырь в пределах Волоцкого княжества, Иосиф обозначил свои симпатии на стороне удельных князей, а его политическая доктрина складывалась в обстановке прямого конфликта с великокняжеской властью [304]. После перехода Иосифо-Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат в 1507 г., по мнению Я. С. Лурье и А. А. Зимина, волоцкий игумен становится лидером воинствующих церковников и идеологом самодержавия [305]. Такой механистический подход несет на себе сильнейший отпечаток атеистической идеологии и не вытекает из изучения творчества волоцкого игумена. Вся деятельность Иосифа Волоцкого и написанные им сочинения свидетельствуют о том, что, высоко почитая власть великого князя, он всегда умел отстаивать свою позицию по принципиальным вопросам во всех случаях, когда она не совпадала с великокняжеской (отношение к жидовствующим, монастырское землевладение, взаимоотношения в великокняжеской семье).

Согласно В. Вальденбергу, основу политических взглядов Иосифа Волоцкого составляет идея подчинения церковных дел государственной власти [306]. По учению Иосифа, забота о делах Церкви точно так же входит в сферу прав великого князя, как и дела светские: он признавал за великокняжеской властью право вмешательства в церковные и монастырские дела; право наказания еретиков; право власти над духовным чином [307]. В Послании к И. И. Третьякову Иосиф Волоцкий заявляет, что великого князя «Господь Бог устроил вседержитель во свое место и посадил на царском престоле, суд и милость предасть ему и

церковьное и манастырское и всего православного християнства всея руския земля власть и попечение вручил ему»[308] и, что «священныя правила повелевают о церковных и монастырских обидах приходити к православным царем и князем»[309]. В Послании к Б. В. Кутузову Иосиф напоминает, что «все игумени, иже в Риме и в Иерусалиме живуще и в Египте, иже под греческим царством живуще, вси прихожаху к римским и к греческим царем о церковных и о манастырских обидах, якоже свидетельствуют божественная Писания»[310]. В обоих посланиях он ссылается на пример византийских императоров, русских князей и русских святителей. В общей форме эта мысль высказывается в «Просветителе». В 16-м «слове» Иосиф приводит обширное наставление царям и князьям, которое он усваивает Константину Великому, и в котором на царей возлагается забота о «стаде Христовом» и охрана его от неверных. Из наставления Иосиф делает такой вывод: «Сего ради подобает царем же и князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасати душевнаго и телеснаго... якоже Бог хощет вся человеки спасти, такоже и царь все подручное ему да хранит от всякаго вреда душевнаго и телеснаго, яко да Божию волю сотворше, приимете от Бога со бесплотными силами присносущное радование»[311]. Целым рядом ссылок на византийскую и русскую историю Иосиф доказывает, что князья и цари всегда осуществляли на деле свои права в области Церкви и что святые отцы и духовные власти всегда их в этом поддерживали. Тем самым Иосиф Волоцкий присваивает московским самодержцам объем власти, которым обладали только византийские императоры.

Иосиф заимствовал идею о большом значении и одновременно больших обязанностях царской власти из сочинения византийского автора VI в. диакона Агапита и соединил ее с цитатами из «Слова о судиях и властелех», авторство которого приписывалось св. Василию Кесарийскому[312]. В 16-м «слове» «Просветителя» он писал: «Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властию же подобен есть вышнему Богу»[313]. Однако Иосиф очерчивает и пределы царской власти. Во-первых, воздавать честь необходимо только истинному царю, который безукоризненен по своей вере («Божий слуга есть») и нравственным качествам, а также неустанно заботится о благе своих подданных. Если же царь пренебрегает своими обязанностями («аще ли же есть царь, над человеки царьствуя, над собою имать царствующа

скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейшиже всех, неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диаволь и не царь, но мучитель») [314], повиноваться такому властителю нельзя («И ты убо таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит»). В. Вальденберг полагал, что это учение «с полным основанием может быть названо учением о правомерном сопротивлении государственной власти»[315].

Во-вторых, даже достойному носителю светской власти надлежит повиноваться только «телесне, а не душевне и воздавати им царскую честь, а не Божественную»[316]. Учение об исключительно телесном повиновении царю находим и в «Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г.», в котором говорится: «Божественная правила повелевают ко царю и ко архиерею убо повинование телесное и урок дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерею же и душевное купно и телесное, яко приемником апостольским сущим и образ Господень имущим»[317]. Таким образом, признавая за правителем права и обязанности по ограждению церкви от врагов и еретиков, а также власть над церковными учреждениями волоцкий игумен решительно отказывается признать за светской властью право вмешиваться в духовные дела. Гипотезу о том, что это учение возникло под влиянием доктрин католицизма, проповедовавших превосходство церковной власти над светской, опроверг Я. С. Лурье [318].

В. В. Зеньковский, оценивая учение Иосифа Волоцкого о царской власти, писал: «Царская власть, хотя и имеет отношение к земной жизни людей, является в этой идеологии фактом внутрицерковного порядка»[319]. Мнение Н. А. Бердяева о том, что Иосиф Волоцкий являлся представителем «государственного православия» («он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казней еретиков, враг всякой свободы») является безосновательным и идеологически предвзятым [320].

УЧЕНИЕ О ПОЧИТАНИИ СВ. ИКОН

Учение о почитании икон было глубоко и всесторонне разработано в эпоху иконоборческих споров в Византии [321]. До конца XV в. этот пласт византийского богословия на Руси был востребован мало, хотя основные сочинения в защиту иконопочитания были известны в рус-

ской книжности. Главной заслугой Иосифа Волоцкого в области древнерусской эстетики следует считать то, что он изучил доступный в тогдашних условиях корпус источников в защиту иконопочитания и предельно ясно изложил православное учение об иконах в первых «словах» «Просветителя». Свой вклад внес Иосиф Волоцкий и в теорию образа, которая определяла программу создания росписей храмов и практику использования икон [322]. В 5-м, 6-м, 7-м «словах» «Просветителя» Иосиф продемонстрировал, что учение о создании «образов и подобий Бога» имеет глубокие корни в Ветхом и Новом заветах и святоотеческой письменности. Вопреки мнению о компилятивном характере его творчества, Я. С. Лурье удалось продемонстрировать, что Иосиф очень избирательно использовал выписки из сочинения в защиту икон св. Иоанна Дамаскина и из его «Богословия», а так же из «Маргарита» Иоанна Златоуста, сочинения Козьмы Пресвитера, из сборника типа «Златая Чепь» и др.[323]

Непременным условием создания иконных образов Иосиф считал нравственное совершенство иконописцев, безусловное следование ими воле духовного наставника, которая обеспечивала устремленность ума «к невещественному и божественному»[324]. В качестве функций икон Иосиф выделял поклонную, анагогическую, харизматическую и символическую. На первый план он выдвигал поклонную функцию иконного образа. Икона осмысливается как важнейший посредник между человеком и Богом: «И от вещнаго сего зрака възлетает ум наш и мысль къ Божественному желанию и любви, не вещь чтуще, но вид и зрак красоты Божественнаго оного изображениа»[325]. Иосиф уподоблял икону евангельскому тексту: «Ничто бо разньства в них, яко оба едину повесть благовествуют, ибо словописець написа Еуангелие и в нем написа все, еже в плоти смотрение Христово, и предаст церкви, и еже и Еуангелие словом повествуеть, сие живописание делом исполняет»[326].

Иосиф рекомендует живописцам с максимальной полнотой излагать содержание каждого сюжета. Особенное внимание он уделяет раскрытию самого сложного в содержательно-смысловом плане образу св. Троицы. Он рекомендует также изображать Иисуса Христа, Богородицу, св. Иоанна Крестителя, архангелов Михаила и Гавриила и небесные силы («Аще бо бесплотни суть и неписани»), а также ветхозаветных пророков [327]. Далее, Иосиф предлагает изображать евангель-

ские сюжеты с акцентом на догмат Боговоплощения Христа, а также многочисленные образы святых[328]. В 11-м «слове» «Просветителя» Иосиф, по наблюдениям В. В. Бычкова, сформулировал принципы иконы как исторического источника, на который можно ссылаться для доказательства того или иного факта («Великий Пахомий... беаше тогда в единой ризе и бос, и не постриженою и непокровеною главою: тако бо пишеться на святых иконах»)[329], и принцип «средневековой идеализации», который позволяет дополнить действительность («но того ради написаша, яко достоин есть зрети Господня Вознесениа»)[330]. По Иосифу подлинная красота предполагает достойный святой первообраз: «Божественных икон их первообразное свято есть и честно, идольское же первообразное — сквернейшия суть и не чистыя и бесовския изобретения»[331].

Полагают, что разработанная Иосифом теория образа оказала определяющее влияние на творчество иконописца Дионисия и его учеников[332]. «Многолетние контакты художника с преподобным Иосифом,— отмечает Г. В. Попов,— не имеют аналогов для своего времени»[333]. Исследователи, изучавшие написанные Дионисием и его артелью фрески собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре, отмечают мощнейшее воздействие догматического мышления на программу росписей[334]. Именно творчество и практическая деятельность Иосифа Волоцкого, проповедовавшего в качестве самого действенного средства соборную молитву и храмовое богослужение, строившего церкви и заботящегося об их украшении, способствовало развитию иконописи.

УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ИМУЩЕСТВАХ

Иосиф Волоцкий обосновал развернутое учение об особой роли синодиков и повседневных поминаний в деле спасения души. В предисловии к синодику-помяннику он писал: «Сих же ради душеполезных книгъ и спасительныих имамы избавитися вечныя мукы и сподобитися вечных благъ въ будущемь веце. В нынешнемь же веце сихь ради бываеть и манастырьская създание, и божественыа церкви съставление, и еже в ней всяческыхь и божественых вещей устроение, и украшение всечестными иконами, и еже на стенах писаниемъ, и животворящими кресты, и божественными Еуангелии, и священными съсуды, и святыми ризами, и всеми вещми церковными, еже от злата и сребра и бисера

сътвореными, и святыми книгами»[335]. Для того, чтобы прихожане стремились давать в монастырь вклады по душе, монастырь должен был стать центром образцовой организации заупокойных богослужений. Иосиф особое внимание обращал на ведение синодиков: «И аще убо от сихь спасителныихь и душеполезныхь книгъ вся благая приобретаемь въ нынешнем веце и в будущемъ, сего ради подобаеть убо о семь настоателю и всей братии съ многым тщаниемь попечение имети, яко да на всякь день съвръшается въ святей церкви божественаа литургиа, разве техъ дней, в них же не повелено есть литургии съвръшатися; всегда же в понеделник и въ среду понахида да поется, в пяток же вечеръ болшаа понахида да бываеть; по заутреней же и по вечерни заупокойная литея да поется. Дръжащим же неделю священникомъ и диакономъ, тако же и прочитающему Сенаник, о семъ подобает со многым опасньствомъ попечение имети, яко да Сенаник и Повседневное Поминание тако да прочитается, яко же повелено есть и написано»[336].

Логическим следствием из развития поминальной практики стало распространение учения о том, что вклады, данные в монастырь «в наследие вечных благ», не подлежат отчуждению ни при каких обстоятельствах («ино как в годовое поминание хто себя пишеть на векь, так и села у монастыря на век»)[337]. По мнению А. А. Зимина, Иосиф еще до публичного выступления в защиту монастырских «стяжаний», «рассматривал вопрос о монастырском землевладении с практической точки зрения игумена Волоцкого монастыря»[338]. Развернутое теоретическое оправдание церковных и монастырских имуществ содержалось в атрибутированном перу Иосифа Волоцкого сочинении «Яко не подобает святым божиим церквам обид творити»[339]. Исследователи датируют это сочинение концом XV в.[340] или временем около 1507 г.[341] В своем трактате Иосиф писал: «Церковное бо богатство — нищих богатство. Нищих прекормление чади мнози, странным приложение... в гладе прекормление... Живым — прибежище и утешение, а мертвым — память. Того ради на потребу церковную имение и люди своя давали»[342]. Согласно Иосифу, церковные и монастырские имущества помимо удовлетворения собственно церковных нужд, могут использоваться исключительно на благотворительные цели: «Церковная бо и манастырскаа, тако же и иноческаа и дела их вся богови суть освящена, и на ино что не расточаются, разве на убогыя, и странныя, и плененыя, и елика такова подобнее, и на своя иноческаа и монастырскаа и на цер-

ковныя потребы, нужныя обаче ниже в сия без потребы»[343]. «Своеобразие Иосифа в том,— замечал Г. В. Флоровский,— что и самую монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу»[344]. Учение Иосифа о неотчуждаемости церковного имущества находилось в противоречии с практикой взаимоотношений ктитора и монастыря начала XVI в. Иосиф пересказывал аргументы своих противников: «Слашах многых глаголющих, яко несть греха, еже что от монастыря взяти. Того ради неции от велмож зело не любляху мя и глаголаху: «С собою ли он принес, монастырскаго не дает, оскудит ли тем монастырь?»[345] Почву для таких мнений создавало традиционно понимаемое право патроната над монастырем: «Аще же неции глаголют: Мы не силою емлем, подобает нам игумену дати»[346]. По убеждению Иосифа никто, даже носитель высшей власти, не имеет право отчуждать церковные владения: «Князь же или ин некий и даж до самого настоящего не имам рещи, аще от сих, что возмет на своя потребы, яко святотатец от Бога осудится»[347].

Учение Иосифа создавало твердый фундамент для существования сильной и независимой Церкви, которая, оказывая поддержку государственной власти, должна была брать на себя решение социальных задач. Главной из этих задач являлось перераспределение богатств в средневековом обществе. Собирая посредством практики вкладов по душе значительные средства, монастыри расходовали их на помощь бедным и пропитание нищих, что имело огромное значение в условиях периодически происходивших стихийных и военных бедствий. Кроме того монастыри предоставляли государству денежные средства и хлебные запасы для преодоления последствий стихийных бедствий и военных неудач. С середины XVI в. монастыри регулярно предоставляли большую часть денежных сумм, которые использовались для выкупа пленных.

СОЧИНЕНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Иосиф Волоцкий являлся одним из самых плодовитых писателей русского Средневековья. Как писателя его отличает огромная эрудиция, глубокое знание Священного Писания и святоотеческой литературы. Излюбленными авторами Иосифа являлись Иоанн Златоуст, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Никон Черногорец, Ефрем Сирин.

Опираясь на авторитет святых отцов, он выстраивал аргументацию в соответствии со своим замыслом последовательно и логично. Исследователи отмечают блестящую литературную технику, позволявшую Иосифу в разных ситуациях находить самые значимые для адресатов своих произведений слова. Волоцкого игумена отличало умение повести речь в любом литературном «ключе». Стиль его литературных произведений насыщен приемами высокой риторики, торжественен и высокопарен. В то же время в посланиях Иосиф часто прибегает к разговорной речи, изобилующей бытовыми деталями своего времени. Отмечая достоинства главного труда Иосифа Волоцкого «Просветителя», священник Н. А. Булгаков писал: «Ясность изложения, округленность речи и вместе плавность выражения — вот достоинства «Просветителя» по языку»[348]. Именно благодаря этим качествам это сочинение доступно для чтения и понимания всякому желающему уже на протяжении пяти столетий.

По мнению И. П. Еремина, Иосиф Волоцкий стоял у истоков зарождения публицистики, как самостоятельного вида литературно-общественной деятельности [349]. Митрополит Макарий (Булгаков) отмечал: «Не все сочинения преподобного Иосифа имеют одинаковое достоинство, но все показывают в нем человека высокого ума и глубокого благочестия, знатока священных книг, правил церковных и творений отеческих, писателя, которому равного не было между его современниками»[350]. Творчество волоцкого игумена было в большой степени подчинено решению насущных проблем, стоящих перед русской церковью того времени. По выражению митрополита Питирима (Нечаева): «Делом жизни преподобного Иосифа Волоцкого было организовать монастырскую жизнь как активную силу в строительстве централизованного государства, распространить образование на все слои населения, поднять общий уровень нравственности через духовный опыт и уставность церковной жизни, дать отпор ереси, посягнувшей на самое существо и дух Русской церкви»[351]. В. М. Кириллин полагает, что в жанровом отношении наследие преподобного Иосифа можно разделить на три группы текстов. Прежде всего это «его многочисленные и содержательно весьма разнообразные послания к неизвестным и известным лицам. … В них святой игумен явил себя как яркий публицист, живо чувствующий и понимающий современность. Аналогич-

ные свойства ума и общественного темперамента он обнаруживает как автор Просветителя и трактата о церковном землевладении»[352].

«Просветитель». Главным трудом Иосифа Волоцкого является «Просветитель», ранней текстологической и творческой истории которого посвящена вторая часть настоящей работы. Это созданное в целях полемики сочинение оказалось прекрасно подходящим для изложения основных догматов Православия, чем и объясняется его успех у читателей следующих поколений [353].

Существует две редакции «Просветителя»: Краткая в объеме 11-ти «слов» и Пространная, насчитывающая 16 «слов». Своего рода историческое введение к «Просветителю» представляет собой «Сказание о новоявившейся ереси», в котором рассказывается об истории ереси жидовствующих [354]. Основные сведения «Сказания» использованы в главе, посвященной истории ереси.

В первых десяти «словах» «Просветителя» последовательно опровергаются основные пункты учения жидовствующих. Способ изложения построен таким образом, что в заголовке и начальной части «слов» пересказываются еретические мнения по тому или иному вопросу, а затем следует подробное опровержение. Подобная структура сочинения позволяет получить представление об основных положениях учения жидовствующих. Главной особенностью «Просветителя» является то, что аргументация строится преимущественно на книгах Ветхого Завета. Причину этого сам Иосиф Волоцкий указывает в том, что «жидове и еретици не приемлют сведетельства апостольского и отеческого, но точию пророческая сведетельства глаголют приимати, аще и неблагочестивым разумомъ. Сего ради едина пророческая сведетельства зде напишем къ еретикомъ бо нам слово, жидовская мудръствующимъ»[355].

В 1-м «слове» опровергается мнение жидовствующих о том, что Бог-Отец не имеет ни Сына ни Святого Духа и приводятся доказательства в защиту догмата о Св. Троице (с. 21—48). Во 2-м «слове» опровергается мнение, «яко Христос еще не родился есть, но еще будеть время, егда имать родитися, а его же глаголют христиане Христа Бога, той прость человекъ есть, а не Богъ» и доказывается, что Христос истинный мессия, появление которого предсказано пророками (с. 49—

66). 3-е «слово» посвящено опровержению утверждения жидовствующих, «яко подобает закон Моисеев дрьжати и хранити, и жрьтвы жрети и обрезатися» (с. 67—79). В 4-м «слове» опровергается мнение «новогородцких еретиков, глаголющих: еда не не можаше Бог спасти Адама и сущих с ним, и еда не имеаше небесныа силы и пророкы и праведницы еже послати исполнити хотение свое, но сам сниде, яко нестяжатель и нищ, и въчеловечився и пострада, и сим прехытри Диавола. Не подобает убо Богу тако творити» (с. 80—99). В 5-м «слове» обосновывается иконография «Троицы Ветхозаветной» и разоблачаются различные мнения еретиков, в числе которых и мнение о необязательности крещения (с. 100—132). 6-е «слово» посвящено опровержению учения жидовствующих — «яко не подобает покланятися иже от рук человеческыхъ сотворенным вещемь», в нем приводятся доказательства в пользу почитания святых мощей, святого креста и святых икон (с. 133—156). Эта тема получает дальнейшее развитие в 7-м «слове», в котором обосновывается положение о необходимости казнить всех повинных в богохульстве и иконоборчестве (с. 157—206). В этом же «слове» содержится и учение о неповиновении неблагочестивому царю: «Аще ли же есть царь, над человеки црьствуа, над собою же имат црьствующа — скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гневъ, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех, неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя, лукавьства его ради, не нарече царемъ Господь наш Исус Христос, но лисом… И ты убо таковаго царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучить, аще смертию претить» (с. 178). 8-е, 9-е, 10-е «слова» посвящены опровержению пропагандируемых еретиками взглядов о том, что поскольку с истечением седьмой тысящи лет от сотворения мира предсказанные Второе Пришествие Христа и конец света не наступили, то святоотеческие писания (в особенности сочинения Ефрема Сирина), в которых высказывались такие мнения, ложны (с. 207—221; 222—238; 239—252).

Особняком стоит 11-е «слово», представляющее собой апологию монашества, которое единственное из всех «слов» «Просветителя» имеет деление на главы (с. 253—289). В нем приводятся доводы в защиту монашества, из которых следует, что еретики отвергали его существование, ссылаясь на то, что, во-первых, монашество является

«самоизмышлением», поскольку не упоминается ни в Ветхом, ни в Новом Завете; во-вторых, если бы монашество было угодно Богу, то и сам Иисус Христос и апостолы изображались в иноческом, а не мирском образе; в-третьих, иноческий образ схимы, переданный св. Пахомию ангелом, черный, а не светлый, следовательно, он не от Бога, а от бесов; в-четвертых, извращая слова апостола Павла (1 Тим. 4: 1—3) учили, что иноки являются теми самыми лицемерами и «лжесловесниками», которые явятся в «последние времена».

Последующие «слова» «Просветителя» посвящены уже интересам борьбы за общественное мнение. В 12-м «слове» опровергается мнение о том, что проклятие даже святителя-еретика является действенным (с. 290—296). Вопреки этому тезису Иосиф Волоцкий формулирует учение о том, что впавший в ересь обладатель святительского сана лишается благодати и его проклятие не имеет силы, поскольку обращается на него самого. Очевидно, что описанную богословскую коллизию порождала ситуация с митрополитом Зосимой, который оставив кафедру, пытался использовать свой авторитет и связи для того, чтобы заблокировать действия противников ереси.

13-е «слово» посвящено доказательствам положений о необходимости проводить обыск и преследование еретиков вплоть до смертной казни (с. 297—313). Поскольку в традициях Православной церкви казни еретиков были редчайшими исключениями, то Иосифу потребовалось приложить много усилий для того, чтобы обосновать тезис о том, что «жидовствующие» являются не просто еретиками (т. е. впавшими в заблуждение), но отступниками, которые сознательно отреклись от христианства и, несмотря на внешние знаки покаяния, тайно являются последовательными врагами веры и продолжают вводить в соблазн христиан. В этом «слове» уже содержатся следы полемики с мнением «кирилловских старцев», которые считали, что покаявшихся еретиков следует принимать в церковное общение, а тех, которые не каются следует отправлять в заточение, но не казнить. 14-ое «слово» развивает эту тему: в нем обосновывается тезис о том, что для изобличения еретиков возможно использовать любые приемы и ухищрения (с. 314—317).

15-е «слово» является продолжением и дополнением истории жидовствующих, изложенной в «Сказании». В нем Иосиф сообщает факты деятельности еретиков, которые были собраны следствием в про-

цессе подготовки соборов 1490 и 1504 гг. (с. 318—327). Главная мысль «слова» — стремление доказать, что раскаянию еретиков верить нельзя, потому что оно неискреннее, а вынужденное перед страхом смерти. Здесь же говорится о той опасности, которую представляют еретики для Церкви и государства и приводятся примеры гибели «царств» по причине «изрушения» веры.

16-е «слово» посвящено доказательству того, что раскаявшиеся под угрозой наказания еретики не должны приниматься в церковное общение (с. 328—342). Иосиф Волоцкий уподобляет еретиков преступникам (ворам, разбойникам, убийцам, разорителям могил), раскаяние которых не спасает их от наказания, предусмотренного законами и обычаями.

Даже беглый пересказ основных положений «Просветителя» позволяет сделать два исключительно важных вывода. Во-первых, перед нами сочинение глубоко оригинальное, поскольку поводом к его написанию послужило стремление опровергнуть систему очень последовательно изложенных взглядов, направленных против самых основ православной веры. Как следует из сочинения Иосифа Волоцкого, эти взгляды представляли собой не простой набор случайных мнений, обобщенных волей сочинителя, а цельное мировоззрение, за которым просматриваются основные черты последователей иудейской религии. Во-вторых, Иосиф Волоцкий вынужден доказывать целый ряд новаторских идей, во многом противоречивших общепринятым богословским мнениям и существовавшей практике. Последнее обстоятельство нельзя объяснять прихотливой волей автора, оно диктовалось небходимостью изыскивать оригинальную аргументацию в полемическом противостоянии с жидовствующими и их покровителями.

Монастырский устав был написан Иосифом Волоцким с целью регулировать жизнь монашеской общины. Выделяют Краткую редакцию устава Иосифа в составе 11 «слов» (древнейший список в рукописи Солов. 326/346. Л. 4—43)[356], которую датируют периодом до 1502—1504 гг., и Пространную (Минейную) редакцию[357], которую считают составленной после 1511 г.[358]

В Краткой редакции Устава содержатся 11 глав. Первая глава посвящена соборной молитве, которая занимала первое место в распо-

рядке дня братии общежительного монастыря[359]. Во второй главе предписывалось избирать «простое и неизлишнее» в качестве пищи и питья и строго воспрещалось принятие пищи в келье («тайноядение») [360]. В третьей главе содержалось запрещение беседовать на трапезе [361]. Четвертая глава предписывала носить одежду и обувь «проста и худейшая, а не по коварьству бесовскому многоценная и излишняя искати»[362]. В пятой главе монахам запрещалось иметь какие-либо вещи, включая иконы и книги, поскольку «в общем житии никая же нужа належить»[363]. В шестой главе запрещалось беседовать по кельям после вечерней службы [364]. Седьмая глава содержала запрет исходить из монастыря без разрешения настоятеля [365]. Восьмая глава предписывала обязательный общий труд для всех монашествующих [366]. В 9-й, 10-й и 11-й главах последовательно запрещалось приносить и держать в монастыре хмельные напитки, проживать в нем детям и входить в него женщинам [367].

В Уставе, таким образом, последовательно проводятся принципы строгого монашеского общежития, полного равенства монахов и отказа от всякой собственности: «Аще хочешь жити в общем житии, да отречешися всякыя вещи, да не имаши власти ни над чашею, и тако можеши в общем житии спастися»[368]. Другими сквозными темами Устава являются требования неукоснительного соблюдения монашеской дисциплины, обязательность труда для всей братии.

В последние годы жизни Иосиф составил Духовную грамоту, в которую включил новую редакцию монастырского Устава (по-видимому, древнейший список — ГИМ. Епарх. 341 (сер. XVI в.). Пространная редакция Устава включала в себя 14 глав. Первые девять глав в основном совпадали с главами Краткой редакции, за исключением 5-й, которая была удалена, а монахам с разрешения настоятеля разрешалось покупать и продавать иконы и книги [369]. На трапезе всей братии предписывалась одинаковая пища и питье, но правила поста устанавливались в зависимости от состояния и возможностей каждого инока («не всемъ бо вся равна скудости ради тщаниа и изнеможениа силы») в соответствии с принципом «трех устроений»[370]. Этот же принцип вводился и относительно порядка ношения одежд и обуви [371]. Казначею предписывалось строго смотреть, чтобы никто из иноков не имел в своей келье ничего лишнего сверх норм определенных в Уставе. Строго запрещалось брать какую-либо вещь, или делать приписки в книгах без бла-

гословения настоятеля [372]. Обязательными требованиями являлись и нормы Устава, запрещавшие беседовать на трапезе и вечером, выходить из монастыря без благословения настоятеля, приносить в обитель вино [373]. Под любым предлогом в монастырь запрещался вход женщинам и проживание детям [374]. В особых главах Устава (6-я и 7-я) содержались предписания обязательного участия всех монахов, кроме больных, в общих работах и особых монастырских службах [375].

10-я глава была озаглавлена: «Отвещание любозазорным и сказание въ кратце о святых отцехъ, бывшихъ в монастырехъ, иже в Рустей земли сущихъ» и представляла собой опыт обобщения многолетних размышлений об устройстве русских монастырей в XV в.[376] В главе содержится множество сведений об истории и быте Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского, Симонова, Саввиного Тверского, Андроникова, Чудова, Макариево-Колязинского монастырей. В этой главе проводится мысль о том, что лучшие русские обители являются образцом монашеского устройства ничем не уступающим монастырям Афона. Главная же идея «Отвещания любозазорным» — необходимость единодушия и единомыслия настоятеля и братии монастыря, продемонстрированная на многочисленных примерах монастырской действительности XV в. По выражению В. М. Кириллина,— «Отвещание»... является первым в русской духовной литературе агиологическим сочинением, первым аналитическим обзором русской святости»[377].

11-я глава была посвящена обязанностям настоятеля [378]. 12-я глава представляла собой краткий пересказ девяти первых глав Устава [379]. В 14-й главе обозначались обязанности соборных старцев (в числе 10 или 12 человек во главе с настоятелем и келарем) в управлении монастырем [380]. Согласно Иосифу, именно старцам принадлежит прерогатива выбора настоятеля, а также осуществление контроля над всеми сторонами жизни в монастыре [381]. Особо выделены «запрещения», подробно описывающие виды епитимий за нарушения того или иного требования монастырской дисциплины [382].

Монастырский устав Иосифа Волоцкого являлся документом, предназначенным для того, чтобы со всей возможной тщательностью регулировать жизнь большого общежительного монастыря. При его составлении, Иосиф использовал устав Феодосия Печерского и устав Феодора Студита, правила Афонасия Афонского и Василия Великого и других святых отцов, а также новеллы Юстиниана, апофтегмы пате-

риков. Кроме того, в уставе наличествуют ссылки на опыт монастырей Константинополя и Афона, Синая и Палестины. Как следует из слов Иосифа, в своем Уставе он попытался так же максимально учесть практику монастырской жизни русских обителей, восходящую к устным преданиям: «яко земский обычай не писанный есть законъ»[383].

Учениками Иосифа на основании его сочинений и монастырского обычая был составлен подробный Обиходник в 6-ти главах [384]. В нем содержались правила о церковном звоне во все дни, о пении молебнов, о раздавании и возжигании свечей в церкви, о погребении братий и мирян, о поминовениях братии и вкладчиков, о кормах братии и др.

Трактат в защиту монастырских имуществ имеет заглавие: «Яко не подобает святым Божиа церквам и монастырям обиды творити»[385]. Главной темой сочинения является доказательство неотчуждаемости церковных и монастырских имуществ. Вопрос о времени написания этого трактата является дискуссионным. По мнению Г. Н. Моисеевой, это сочинение было составлено Иосифом Волоцким в конце XV в.[386] А. А. Зимин указал на совпадающие фрагменты между трактатом в защиту церковных имуществ и Посланием И. И. Третьякову [387]. По его мнению, появление этого сочинения было вызвано конфликтом между Иосифом и волоцким князем Федором Борисовичем около 1507 г.[388] При этом А. А. Зимин допускал связь между учением о необходимости вкладов для благополучия монастыря, которое содержится в предисловии к древнейшему синодику Иосифо-Волоцкого монастыря, и идеями трактата [389]. Я. С. Лурье датировал трактат временем около 1507 г. и полагал, что вплоть до конфликта с волоцким князем у Иосифа не было мнения относительно монастырского землевладения [390]. С возражениями против атрибуции Иосифу Волоцкому трактата «Яко не подобает святым божиа церквам и монастырям обиды творити» выступил А. И. Плигузов [391], указавший, что в тексте трактата цитируется схолия Федора Вальсамона на 2-е правило Кирилла Александрийского, получившее известность на Руси только после перевода Максима Грека (т. е. не ранее 1518 г.). Вопрос об авторстве и времени создания сочинения нуждается в дополнительном исследовании.

С большой долей уверенности можно утверждать, что Иосиф Волоцкий являлся автором **Соборного приговора 1503 г.** «о вдовых по-

пах»[392]. По крайней мере, на него как на автора этого приговора указывается в тексте «Стоглава»[393]. Вопрос об авторстве Иосифа в отношении «Соборного ответа 1503 г.»[394] был поставлен под сомнение в работах А. И. Плигузова.

«Сказание о спасительных и душеполезных книгах», которое около 1504 г. было включено в предисловие древнейшего синодика Иосифо-Волоколамского монастыря[395] также следует считать произведением преподобного Иосифа. Основная идея «Сказания» — учение о спасительной силе подушных вкладов, которые обеспечивают вкладчику спасение души, а монастырю — хозяйственное благополучие и возможность заботиться о прокормлении нищих и убогих. Волоцкий игумен в своем уставе особенно подчеркивал значение «Сказания» в организации поминальной практики монастыря[396]. По мнению И. В. Дергачевой, Иосиф Волоцкий является автором первой появившейся на Руси редакции предисловия к синодикам-помянникам[397].

Эпистолярное наследие Иосифа Волоцкого составляет около тридцати посланий. Почти все они могут быть датированы на основании косвенных признаков лишь предположительно.

В настоящее время авторство Иосифа Волоцкого оспаривается исследователями в отношении следующих трех посланий: 1) Послание Иосифа Волоцкого великому князю[398] подверг сомнению А. И. Плигузов[399]; 2) Послание некоему вельможе о смерти не названного по имени князя[400] Л. Е. Морозова переатрибутировала неизвестному монаху и отнесла его ко времени не ранее 1537 г.[401]; к выводам Л. Е. Морозовой присоединился и А. И. Плигузов[402]; 3) по моему мнению, опубликованное Б. М. Клоссом Послание неизвестному[403] является посланием автора из круга «заволжцев», адресованным Иосифу Волоцкому[404].

Послание монахам Пафнутьева монастыря[405], извещающее братию монастыря об окончательном оставлении игуменства, написано Иосифом в период между 1478 г.— маем 1479 г.[406] В Послании «о расстригшемся человеке»[407], адресованном четырем высшим духовным лицам неизвестного города, говорится о сыне некоего Неровного, который принял постриг, а затем сбежал из монастыря Иосифа и

жил у своего отца. Предположительно послание датируется 1482—1485 гг.[408]

Два послания Иосифа представляют собой ответ некоему князю, запрещающему своим рабам принимать монашеский постриг. Оба послания тесно связаны между собой текстологически: около половины текста первого послания[409] воспроизведено во втором[410]. Во втором послании[411] Иосиф полемизирует с мнением, «яко мнози во иноческий образ облачятца, а не вси спасаются», и там встречается пересказ одной цитаты об апостоле Павле и его учениках из 13-го «слова» «Просветителя». Предположительно оба послания могут быть датированы 1490—1515 гг., А. И. Плигузовым предложена датировка 1508—1511 гг.[412]

Послание некоему вельможе о его рабах[413] содержит призыв к одному из благодетелей монастыря заботиться о своих домашних и слугах, предоставляя им необходимые одежду и пропитание. В послании имеется фрагмент текста, который также находится в обоих посланиях «о постригшемся человеке»[414]. Послание княгине Голениной[415] представляет собой развернутый ответ на вопрос о стоимости заупокойных сорокоустов с обоснованием связи между размером вклада и видом поминания. Послание предположительно датируется 1506—1510 гг.[416]

Несколько посланий Иосифа составлены в период конфликта с волоцким князем Федором Борисовичем и новгородским архиепископом Серапионом. Послание митрополиту Симону[417] содержит рассказ об отлучении Иосифа архиепископом Серапионом и написано предположительно в апреле 1509 г.[418] Послание Ивану Ивановичу Третьякову[419] посвящено оправданию Иосифом своей позиции в конфликте с князем Федором Борисовичем и архиепископом Серапионом и написано в период до января 1510/1511 г.[420]. Послание Борису Васильевичу Кутузову[421] продолжает эту тему и сообщает новые факты «грабительства» со стороны удельного князя, оно датируется 1511 г.[422] В одном из посланий Василию III[423] Иосиф сообщает о своей готовности примириться с бывшим архиепископом. По-видимому, оно написано в апреле—мае 1511 г.[424] Послание Василию Андреевичу Челяднину[425] отражает реакцию Иосифа на нападки на него со стороны князя-инока Вассиана Патрикеева, который рассылал «писания», уподобляя волоцкого игумена еретику Навату. Послание написано после 3 августа

1511 г., поскольку в нем упоминается митрополит Варлаам. А. И. Плигузов считает возможным настаивать на дате 1512 г.[426]

До нас дошло не менее 7 антиеретических посланий Иосифа. Считается, что свое первое произведение — Послание архимандриту Вассиану[427] он написал в бытность монахом Пафнутьева монастыря. Адресат Послания был отождествлен с архимандритом Тверского Отроча монастыря князем Вассианом (Стригиным-Оболенским), занимавшим свой пост до 6 декабря 1477 г.[428] В этом послании Иосиф именует себя «глупым» и «в учимом чину живущим», отсюда делается вывод, что он к этому времени еще не был игуменом монастыря[429]. Основной темой Послания является богословское доказательство в пользу того, что Аврааму под Мамврийским дубом явилась Св. Троица, а не Бог с двумя ангелами. Содержание Послания явно продиктовано полемикой с еретиками-жидовствующими, отрицавшими догмат о Св. Троице. В то же время известно, что ересь была обнаружена архиепископом Геннадием лишь в 1487 г., что трудно согласовать, датируя Послание временем до 1477 г. А. А. Зимин недоумевал, почему архимандрит Вассиан обратился к Иосифу при жизни Пафнутия[430]. Сопоставление текстов Послания и «Просветителя» позволило обнаружить, что между Посланием и 1-м «словом» есть 4 параллельных чтения, между Посланием и 5-м «словом» таких чтений 12; кроме того, можно говорить о близости двух мест Послания с фрагментами 6-го и 7-го «слов» (подробнее о «Просветителе» и посланиях см. в Ч. II настоящего издания). По нашему мнению, Послание адресовано родному брату Иосифа архимандриту Симонова монастыря Вассиану Санину и написано не ранее 1502 г.

Послание епископу Нифонту Суздальскому[431] содержит призыв к борьбе с митрополитом-еретиком и традиционно датируется 1490—1494 гг., когда митрополичий престол занимал Зосима[432]. По нашему мнению, Послание зависит от 12-го, 13-го, 14-го «слов» «Просветителя» и его следует датировать 1502—1504 гг. Послание брату Вассиану Санину[433] также призывает к борьбе с ересью жидовствующих и традиционно датируется 1493—1494 гг.[434] По нашему мнению, текст послания зависит от вводной части «Просветителя» — «Сказания о новоявившейся ереси» и его следует датировать периодом 1502—1504 гг. Послание архимандриту Евфимию[435] датируется 1490—1494 гг., а его наиболее вероятный адресат — архимандрит Рождественского Суздальского монастыря[436]. Послание иконописцу[437] предваряет три

«слова» о почитании икон (5-е, 6-е, 7-е «слова» «Просветителя»). Совпадение этого текста с «Посланием некоему брату» дало возможность М. Боровковой-Майковой предположить, что его автором является Нил Сорский. В настоящее время считается установленным, что Послание иконописцу написано Иосифом и адресовано иконописцу Дионисию[438]. Послание архимандриту Андронникова монастыря Митрофану[439] рассказывает о трех встречах Иосифа с Иваном III, в ходе которых великий князь дал обещание на обыск ереси жидовствующих. Написано, вероятно, до Пасхи 1504 г.[440] Послание Ивану III о еретике Семене Кленове[441] содержит возражения против практики рассылки еретиков по монастырям и датируется декабрем 1504 — октябрем 1505 гг.[442]

С большой долей вероятности можно считать Иосифа автором «Послания о соблюдении соборного приговора 1504 г.»[443]. А. А. Зимин показал связь этого текста с текстами других посланий Иосифа[444]. Послание о соблюдении соборного приговора 1504 г.[445] датируется 1504/1505 г. и в нем доказывается, что жидовствующие — не еретики, а отступники и к ним неприменимы традиционные способы принятия в лоно церкви. Это послание текстологически связано с 15-м и 16-м «словами» «Просветителя», посланием архимандриту Митрофану и с посланием великому князю[446]. 1507 г. следует датировать послание Иосифа к Василию III (называется «Духовной грамотой»), в котором он сообщает великому князю о своей тяжелой болезни и просит назначить преемника по воле монастырских старцев[447]. Послание Василию III о еретиках[448] направлено против освобождения покаявшихся еретиков, поскольку их покаяние неискреннее, и датируется временем около 1511 г.[449]

Несколько посланий Иосифа посвящены соблюдению норм покаянной дисциплины[450]. По мнению А. И. Плигузова[451], в основе пяти текстов лежат три оригинальных послания Иосифа: «великому человеку»[452]; «о велможах»[453]; «некоему господину»[454].

Два послания Иосифа адресованы удельному князю Юрию Дмитриевичу. Первое послание[455] содержит поучение о хранении евангельских заповедей: творения милости и избегания блуда. Предположительно оно датируется временем около 1505 г.[456] Второе послание посвящено пропитанию нищих во время голода и предположительно датируется 1512 г.[457] Послание некоему брату о соблюдении запове-

дей[458] представляет собой сжатое изложение основных положений монастырского устава Иосифа Волоцкого в его позднейшей, Минейной редакции[459]. Оно датируется последними годами жизни Иосифа[460]. Послание старцам о хмельных напитках[461] содержит запрет приносить и держать хмельные напитки в монастыре без разрешения игумена, келаря или казначея. Послание Василию III о преемнике[462] написано в последние годы жизни преподобного Иосифа, в нем содержится просьба жаловать монастырь после его смерти и поручить управление монастырем одному из 10 «больших старцев», а игумена из иных монастырей не наслать «не по их мысли».

ОБ АВТОГРАФАХ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Исследователи неоднократно предпринимали попытки выделить рукописи, написанные рукой Иосифа Волоцкого на основании описей монастырской библиотеки[463]. Попытка И. Хрущова указать в числе рукописей из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря автографы Иосифа Волоцкого была подвергнута резкой критике К. И. Невоструевым[464]. На сегодняшний день вопрос об автографах Иосифа Волоцкого не решен. В библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря хранятся книги, в отношении которых Иосиф Волоцкий считается владельцем, вкладчиком и даже писцом. Это рукописи ГИМ. Епарх. № 89 (Псалтырь с восследованием): «Сию псалтырю дал Серапиону игуменъ Иосиф, на том коео ему ея не продать ни отдать никому, ни по душе своей дать, а отослать ему ея после своего живота во Осифовъ жъ манастыръ, а сию псалтырю кто деръзнеть взяти после живота Серапионова, игуменъ или кто от братьи, сам ведает опричьно Серапионовой души, а отвечаеть Богу о ней» (л. 24)[465]; ГИМ. Епарх. 228 (Каноник): «Сия книга глаголемая канонник чюдотворца Иосифа старинной 7186 года» (л. 3 об.)[466]; ГИМ. Епарх. 339 («Просветитель»): «Список Иосифов» (л. 113 об.)[467]; ГИМ. Епарх. 357 (Сборник учительный): «А се соборник и писмо и собрание старца и отца нашего Иосифа» (л. I)[468]. Однако, ни одна запись не является современной рукописи. Почерк Иосифа Волоцкого уверенно не отождествлен ни с одним из известных почерков. По мнению Т. И. Шабловой, почерк Иосифа содержится в редакторских пометах на листах древнейшего Синодика Иосифо-Волоколамского монастыря: ИРЛИ. Оп. 23 № 52[469]. Высказана догадка о том, что почерк Иосифа встречается в сборнике РГБ. Во-

лок. 583 на лл. 232—238 об.[470] Однако, аргументы в пользу этих догадок недостаточны и вопрос об автографах Иосифа Волоцкого нуждается в дополнительном исследовании.

ЦЕРКОВНОЕ ПОЧИТАНИЕ

Почитание игумена Иосифа началось в Иосифо-Волоколамском монастыре задолго до установления общецерковного празднования дня его памяти. Первоначально, по-видимому, память Иосифа Волоцкого праздновалась 25 сентября вместе с празднованием памяти преподобному Сергию Радонежскому[471]. В певческом сборнике, датируемом 1520—1530-ми гг., содержатся древнейшие стихиры Иосифу Волоцкому[472]. Автором стихир и службы преп. Иосифу был старец Фотий, ученик старца Касьяна Босого. Митрополит Макарий одобрил составленную старцем Фотием Службу и благословил «по ней молитвовати до празднования соборного уложения»[473]. Б. М. Клосс выявил в составе Кормчей митрополита Даниила «Похвальное слово» Иосифу Волоцкому, которое восходит к неизвестной «Повести о преподобном игумене Иосифе монастыря Пречистыя Богородици, его же сам созда, в нем же и положено бысть святое тело его»[474]. Это свидетельствует о том, что «Похвальное слово» появилось не позднее создания Сводной Кормчей, которую Б. М. Клосс датировал 1531 г.[475]

В первые годы после смерти преподобного Иосифа в Иосифо-Волоколамском монастыре были составлены краткие биографические записки о нем[476], а спустя 30 лет после его смерти епископ Крутицкий Савва по благословению митрополита Макария написал Житие. По свидетельству Саввы он взялся за труд потому, что никто из сродников и учеников преподобного ничего не написал о нем[477]. Однако, по мнению К. И. Невоструева, первым агиографическим сочинением об Иосифе Волоцком стало «Надгробное слово», написанное Досифеем Топорковым вскоре после смерти волоцкого игумена. В силу краткости и особенностей жанра Житием оно могло не считаться[478]. «Надгробное слово» по своему жанру является панегириком преподобному Иосифу, но содержит редкие биографические сведения, которые, однако, иногда неточны. Как следует из предисловия Жития, епископ Савва в бытность постриженником Иосифо-Волоколамского монастыря лично знал Иосифа Волоцкого и участвовал в его погребении, а также использовал биографические сведения о нем из других источников, в

числе которых находились «Надгробное слово» и Волоколамский патерик. Волоколамский патерик представляет собой сборник рассказов о жизни Иосифа Волоцкого, Пафнутия Боровского и их учеников. Некоторые из рассказов патерика записаны со слов волоцкого игумена. Вопрос о времени создания Волоколамского патерика является дискуссионным: после 1546 г. датировали его В. О. Ключевский и И. М. Смирнов, к середине 1540-х гг. относит его Р. П. Дмитриева, по мнению Л. А. Ольшевской патерик был создан в 1530-х гг.[479] По-видимому, епископ Савва написал Житие к Церковному собору 1547 г., на котором предполагалась канонизация Иосифа Волоцкого. В заключительной части Жития епископ Савва поместил описание четырех посмертных чудес преподобного Иосифа: 1-е — о явлении преподобного князю-иноку Андрею-Арсению Голенину; 2-е — о наказании за хуление порядков в Иосифове монастыре Андрею-Арсению Квашнину Невеже; 3-е — о наказании иноку Исихию за нарушение монастырского устава; 4-е — об исцелении сына боярского Дмитрия Выповского[480]. Митрополит Макарий включил в сентябрьский том Великих Миней Четьих Духовную грамоту Иосифа Волоцкого[481] и Житие, написанное епископом Саввою[482].

В середине XVI в. появилось новое Житие прп. Иосифа, которое, по предположению С. В. Иванова[483], было написано сербским агиографом Львом Аникитой Филологом. Житие отличается высоким книжным стилем и риторическими украшениями. По словам автора Жития, одним из его информаторов был старец Иосифо-Волоколамского монастыря Селифонт[484]. Гипотеза об авторстве Льва Филолога была поддержана Я. С. Лурье[485], но отклонена Р. П. Дмитриевой[486]. Существует также гипотеза о том, что переводчиком текста Жития на русский язык являлся Зиновий Отенский. Вопрос об авторстве нуждается в дополнительном исследовании.

Местное празднование памяти Иосифа Волоцкого было установлено 20 декабря 1578 г. собором во главе с митрополитом Антонием[487]. В последней четверти XVI в. появилась новая редакция Минейного Жития. В заглавии этой редакции Жития преподобный Иосиф именуется «богоносным» и «новым чудотворцем», что свидетельствует о том, что его канонизация как местночтимого святого уже свершилась. Главной особенностью этой редакции стало включение в нее рассказа о том, что Серапион, живший на покое в Троице-Сергиеве монастыре,

предвидел смерть игумена Иосифа и просил у него прощения [488]. Создание новой редакции Жития преподобного связывается с деятельностью игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Евфимия Туркова [489].

В целях добиться общероссийской канонизации не ранее 1585 г. было составлено «Сказание мало и отчасти поведание чюдес преподобного отца нашего игумена Иосифа бывших преж преставления его», которое сопровождало затем III редакцию Минейного Жития Иосифа [490]. «Сказание» включало в себя описание 12 чудес преподобного Иосифа Волоцкого. На первом месте помещались три прижизненные чуда: о воскрешении умершего князя Ивана Рузского [491], об исцелении бесноватого [492], о предсказании поражения русского войска в битве под Оршей в 1514 г.[493] Первые два из четырех чудес, входивших в состав I редакции минейного Жития, занимали в «Сказании» соответственно 4-е и 5-е места [494], чудеса о наказании инока Исихия и об исцелении Дмитрия Выповского были исключены. 6-е чудо — «О колокольном звоне», который был слышен в лесу на месте основания монастыря, было заимствовано из текста минейного Жития [495]. В описании 7-го чуда был использован рассказ новгородского архиепископа Феодосия о служившем при его дворе священноиноке Исайе, который не верил в святость преподобного Иосифа и во время поездки Феодосия в Москву на Церковный собор 1551 г. был наказан за это болезнью, а исцелился лишь в Иосифо-Волоколамском монастыре у гробницы преподобного [496]. В описании 8-го чуда рассказывалось о таком же чудесном исцелении у гробницы преподобного Иосифа новгородца Корнилия, который был «клириком начальник»[497]. 9-е (об исцелении от хромоты сына «воина царского» Дмитрия Телегина) [498] и 10-е (об исцелении «от бесного недуга» чернеца Варнавы) [499] чудеса основывались на рассказах монастырского старца Боголепа. В описании 11-го чуда повествовалось об исцелении от слепоты инока Ануфрия, которое случилось при гробнице преподобного Иосифа 2 июня 1585 г.[500] Описание 12-го чуда представляет собой рассказ о том как вельможа Григорий «от царской палаты» (Малюта Скуратов-Бельский), приняв обет соорудить в монастыре церковь во имя чудотворного образа Богородицы Владимерской, направил в монастырь богато украшенный список этой иконы [501]. Сопровождавший икону слуга Петр хулил имя преподобного Иосифа и за это во время торжественной встречи иконы в Ус-

пенском соборе Иосифо-Волоколамского монастыря (2 марта 1571 г.) был низвергнут божественной силой и возвращен к жизни раскаянием и молением братии во главе с игуменом Леонидом. Описанные в «Сказании» чудеса свидетельствовали о стремлении составителей приравнять преподобного Иосифа Волоцкого к апостолам и великим святым, поскольку в соответствии с евангельским текстом доказывали его способности воскрешать мертвых, изгонять бесов, исцелять слепых и хромых. В рукописи РНБ. ОЛДП. F.448. Л. 132—133 об. содержится рассказ о чуде, которое случилось во время Великого поста на дворе боярина И. В. Годунова в 1595 г. Перед иконой, висевшей над вратами, начала возгораться свеча, временами блистал яркий свет или появлялась ярко-горящая свеча в воздухе. Сам образ описывается: «Стояше икона — Пречистые Богородицы моленная пред Сыном, Господом нашим Иисус Христом, во облаце написанному, и пред Нею молящейся преп. Игумен Иосиф Волоцкий»[502].

Стремление учеников волоцкого игумена канонизировать своего патрона встречало сопротивление. Игумен Троице-Сергиева монастыря Артемий публично высказывал недоумение по поводу казни жидовствующих и критиковал «Просветитель»[503]. Бывший митрополит Иоасаф советовал царю Ивану обратиться к авторитету других участников собора 1503 г. «опричь игумена Иосифа»[504]. Из описания посмертных чудес преподобного Иосифа известно, что некоторые священнослужители и миряне не желали верить в его святость и «хулили» его творения[505]. В 1585 г. ростовский архиепископ Евфимий презрительно обзывал постриженников Иосифо-Волоколамского монастыря «жидовлянами»[506]. По-видимому, после этого конфликта по приказу царя Федора Иоанновича около 1585 г. была составлена «Выпись о начале Иосифова монастыря и о игумене Иосифе»[507]. В выписке перечислялись выходцы из Иосифо-Волоколамского монастыря, занимавшие архиерейские кафедры.

15 января 1589 г. на Церковном соборе в присутствии царя Федора Иоанновича и нареченного патриарха Иова было подтверждено местное празднование Иосифу Волоцкому и заявлено: «А вперед Господь Бог и пречистая Богородица прославит угодника своего великаго чудотворца Иосифа чюдесы и тогда пети и праздновати по всем святым местом и по соборным церквам»[508]. На соборе была одобрена служба преподобному Иосифу и включена в нотированный свод песнопений

канонизированных русских святых — Стихирарь «Дьячее око» на последнем этапе редактирования [509]. В Иосифо-Волоколамском монастыре было определено праздновать преподобному Иосифу три раза в год: 13 февраля, в день его пострижения в монахи, 1 июня, в день прихода на место основания Волоколамского монастыря, 9 сентября, в день кончины [510]. 1 июня 1591 г. на архиерейском соборе было установлено общецерковное празднование преподобному Иосифу Волоцкому [511]. Согласно постановлению царя Федора и патриарха Иова, после установления общецерковного празднования памяти преподобному был исправлен тропарь, кондак и стихиры [512]. Патриархом Иовом (по наблюдениям Н. В. Рамазановой, в одной из рукописей автором канона назван инок Аммон) написан канон преподобному Иосифу из 6 глав, отличающийся ярко выраженной антиеретической направленностью и особым художественным строем [513]. Новая редакция службы включала два канона, тропари, кондак, светильны, седальны и стихиры. В 1636 г. новая редакция Службы преподобному Иосифу была включена в печатную сентябрьскую Минею [514]. В настоящее время Церковь празднует память преподобному Иосифу Волоколамскому 9 сентября (день преставления), 18 октября, в 3-ю неделю по Пятидесятнице в соборе новгородских святых, в 1-ю неделю после св. апостолов Петра и Павла вместе с собором тверских святых.

К Иосифо-Волоколамскому монастырю проявляли внимание Годуновы. Опись 1591 г. отмечает вклад постельничего боярина Дмитрия Ивановича Годунова — серебряное кадило [515]. В то же время с боярином Иваном Васильевичем Годуновым монастырские власти в 1590-е гг. вступили в конфликт из-за нарушения его людьми границ монастырской вотчины с. Вейна [516].

При ремонтах и перестройках придела во имя преподобного Иосифа в Успенском соборе монастыря, предположительно между 1572 и 1645 г. была потеряна каменная гробница преподобного и установлена деревянная рака над мощами «под спудом»[517]. При завершении строительства нового Успенского собора мощи преподобного были перенесены в него и в середине XVIII в. переложены в бронзовую раку, устроенную еще в 1720 г. «подоянием людей мирского и духовного чина» по благословению митрополита Сарского и Подонского Игнатия [518].

ИКОНОГРАФИЯ

Сохранились упоминания о ветхом покрове, на котором прп. Иосиф был изображен с нимбом и подписью, т. е. как святой [519]. Вероятно, этот покров был вышит в конце 20-х — начале 30-х гг. XVI в., когда в монастыре началась активная деятельность по подготовке канонизации преподобного.

Одно из древнейших изображений Иосифа Волоцкого, по-видимому, сохранилось в числе миниатюр Лицевого летописного свода [520]. Миниатюра, изображающая Иосифа Волоцкого, который создает свою «Книгу на еретики», помещена на обложке настоящего издания.

Первое упоминание об образе преподобного Иосифа Волоцкого, находившегося в пядничном ряду иконостаса Успенского собора, встречается лишь в описи 1572 г.: «Образ Иосифа преподобного на дтцке серебряне, золочен, во облаце образ Спасов»[521]. По мнению И. Шалиной, «композиция икон с изображением Иосифа, поклоняющегося Богоматери, могла сформироваться в монастыре лишь после 1578 г., когда было установлено местное празднование памяти святого, но скорее всего, после 1591 г.»[522]. Как полагает исследовательница, «за основу композиции взят известный тип Богородицы Агиосоритиссы, который на Руси называли Боголюбским... группа предстоящих заменена коленопреклоненной фигурой прп. Иосифа, молящегося перед представшей пред ним Богородицей»[523]. Ко времени составления описи 1572 г. в трапезной, «над братским столом, на трапезной стене написан образ преподобного Иосифа, во облаце образ Спасов»[524].

Составители описи записали, что в гробнице преподобного, около большой иконы «Страшный Суд», висел «образ пречистые Богородицы стоячей, пядница, на празелени, во облаце Спасов образ, а в ногах Иосиф Чудотворец». Согласно заключению В. А. Меняйло, «тексты позволяют сделать вывод о том, что в конце XVI в. иконы такой иконографии его находились и в Иосифовом монастыре, и в Москве, т. е. этот извод был распространен»[525]. Кроме двух икон, упомянутых в письменных источниках 1591 и 1595 гг., в настоящее время известны две иконы такой же иконографии. Одна из них — «Богоматерь с припадающим преподобным Иосифом Волоцким»[526], другая — «Явление Богоматери преп. Иосифу Волоцкому»[527]. По-видимому, одна из древнейших икон с изображением преподобного Иосифа Волоцкого

(XVI в.) ныне хранится в собрании Государственного Русского музея [528]. Известна икона XVII в. «Явление Богоматери прп. Иосифу Волоцкому», которая находилась в Иосифо-Волоколамском монастыре, а ныне также хранится в собраниях ГРМ [529]. В 1676 г. для украшения гробницы на вклад стольника князя Т. И. Шаховского был написан образ, на котором святой был изображен «аки во гробе лежащий»[530]. Этот образ был поновлен и украшен новой ризой в 1805 г. на средства помещика Дмитрия Владимировича Давыдова. След этой иконы теряется в 1920-х гг.[531] Полуторная икона Иосифа Волоцкого в настоящее время хранится в музее Рублева [532]. Первая житийная икона преподобного Иосифа Волоцкого был написана в третьей четверти XVII в. скорее всего между 1648 и 1669 гг. и известна лишь по описаниям. В настоящее время сохранилась лишь рама с клеймами жития преподобного, написанная Григорием Антоновым в 1696—1697 гг.[533] Судя по сохранившимся 14 клеймам эти изображения опираются на текст III редакции минейного Жития Иосифа.

Известно, что в Иосифо-Волоцком монастыре хранились две пелены с изображением преподобного Иосифа (одна из них — вклад царевны Марии Алексеевны 1687 г.), которые ныне находятся в собраниях Государственного Русского музея [534]. В Кирилло-Белозерском монастыре в церкви Успения Пресвятой Богородицы находилась иконапядница «Спас» с изображением на полях преподобного Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого [535]. В XVII — начале XX вв. получили распространение многочисленные подносные иконы, на которых изображался преподобный Иосиф Волоцкий, молящийся на фоне монастыря.

В иконописных подлинниках содержалось следующее описание образа преподобного Иосифа: «Сед аки Сергий, брада покороче Сергиевой, а пошире и тупа, риза преподобническая, на плечах ряска вохринная»; «Сед, брада Сергиевы поуже, плешив, исподь празелень»; «А в житии его пишет: «Бе же святый возрастом умерен, лицом благообразен, браду же имея окружну, должиною мерну, прежде рус, в старости же сединами сияющу». Риза преподобническа, схима на плечах, ряска вохра»[536].

2.
ОЖИДАНИЯ КОНЦА СВЕТА НА РУСИ В КОНТЕКСТЕ ЭСХАТОЛОГИИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ 1.

О СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭСХАТОЛОГИИ

Над религиозным сознанием современников Иосифа Волоцкого довлела эсхатологическая проблематика: умы тревожили вопросы о времени появления антихриста, о знамениях приближения конца света, о сроках Второго пришествия Христа и о Страшном суде, на котором должна была решиться участь праведников и грешников.

В первую очередь ожидания конца света занимали священнослужителей, которым было необходимо давать соответствующие разъяснения пастве. Все пасхалии были рассчитаны на срок до 7000-го г. от сотворения мира, который приходился на 1492 г. от Рождества Христова. Однако тот факт, что у приверженцев иных религий — латинян, мусульман, иудеев — существовали другие календарные системы, в которых расчет лет до наступления конца света значительно отличался, должен был вносить значительное смущение в умы русских «интеллектуалов Средневековья». Не случайно именно вопрос о сроках наступления конца света стал проблемой, которую не смогла разрешить часть новгородских священнослужителей, оставаясь в пределах православного вероучения. Как следует из сохранившихся источников, вопрос о назначенных церковным преданием сроках наступления конца света являлся мощным инстументом еретической пропаганды, которым жидовствующие завоевывали сторонников. Эсхатологическая проблематика занимала важное место в полемике с еретиками. Активно обсуждал вопрос о сроках конца света новгородский архиепископ Геннадий, обращавшийся за помощью в богословских вопросах к бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу (Оболенскому) и ученому греку Дмитрию Траханиоту. Серьезное внимание уделил этому вопросу в «Просветителе» Иосиф Волоцкий (особенно во 2-м, 8-м, 9-м, 10-м «словах»). Новая пасхалия была составлена митрополитом Зосимой, который написал для нее свое «Предисловие». Свои пасхалии составили архиепископ Геннадий и пермский епископ Филофей [537]. Все эти

факты свидетельствуют, что ожидания конца света диктовали темы, занимавшие умы виднейших русских богословов конца XV — начала XVI вв.

Являлись ли ожидания конца света накануне 1492 г. уникальными или же им можно указать параллели в истории России и в странах Западной Европы? В чем было сходство и отличие инициированных этими ожиданиями процессов в обществе? Возможно ли, в изначально эсхатологически ориентированной религии, которой является христианство, выделить исторические периоды, когда ожидания конца света порождали массовые фобии?

Учение о конце света составляет неотъемлемую и важнейшую часть христианской религии. Основа христианской эсхатологии содержится в Священном Писании (особенно в Евангелии от Матфея и в Откровении Иоанна Богослова). В Западной Европе основные элементы эсхатологической доктрины сформировали Блаженный Августин (354—430 гг.) в трактате «О граде Божьем» и Блаженный Иероним (340—420 гг.) в комментариях к книге пророка Даниила и к Апокалипсису. Систематическая эсхатология появилась в «Сентенциях» Петра Дамиани (1007—1072) [538]. В Восточной церкви учение об эсхатологии было более всего разработано в трудах святителя Григория Нисского, а в области проповеди самые яркие апокалиптические образы создал св. Ефрем Сирин.

С первых веков христианства мысль богословов напряженно работала в попытках определить дату Второго пришествия Христова. Если во II—III в. господствовала вера в то, что конец света последует в шеститысячный год (Ириней Лионский, Ипполит Римский), а седьмая тысяча будет временем земного царства славы (доктрина хилиазма), то вторая половина III в. доставила преобладание доктрине спиритуалистов, которые отвергали учение о земном царстве праведников, но в лице Оригена допускали возможность того, что конец мира может наступить не один раз [539].

Мнение о кончине мира с истечением седьмой тысячи лет утвердилось в церковном сознании в III—IV вв. Обоснование для этого тезиса православные экзегеты находили в целом ряде библейских текстов. Оно опиралось на тексты Священного Писания: «Тысяча лет пред очима твоима яко день вчерашний» (Пс. 89, 5), «Даждь часть убо седмым и тогда осмому» (Еккл. 11, 2), «у Господа один день, как тысяча лет, и

тысяча лет как один день» (2 Петр. 3, 8). О «седморичности» человеческих времен писали святые отцы Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синайский, Иоанн Лествичник. Григорий Нисский считал, что с исходом «седмицы текучего времени» наступит «великий день будущего века», который откроется Вторым пришествием Христа [540]. Хотя в Творениях отцов церкви и проводилась евангельская мысль о невозможности заранее угадать сроки Второго пришествия, но мнение о кончине мира, долженствующей произойти в 7000 г., утвердилось в восточном богословии.

В соответствии с системой летосчисления от Рождества Христова, созданной монахом Дионисием Малым (500—540 гг.), на Западе временем конца света был обозначен 1000 г. от Рождества Христова. Расчеты лет со дня воплощения Господа вошли во всеобщее употребление в Европе посредством хронологических и исторических произведений Беды Достопочтенного (670/73—735 гг.).

Но следует задаться вопросом: какое хождение имели мнения и расчеты богословов в средневековом обществе? Не ограничивался ли комплекс эсхатологических идей узким кружком интеллектуалов в монашеских кельях? Можно ли говорить о влиянии идей в мире, который был, по выражению Ж. Ле Гоффа, «слишком сельским, разобщенным, необразованным для восприятия и широкого распространения каких-либо идей»[541].

Модель напряженных ожиданий конца света, глубоко деформирующих жизнь средневекового общества, неизменно привлекала к себе внимание историков. Особое звучание эта тема получила в связи с «проблемой миллениума», обострившей интерес к граням веков и тысячелетий. Отдали дань внимания эсхатологической тематике и отечественные исследователи. В работах нашли отражение как частные источниковедческие сюжеты, так и попытки широких интерпретаций социокультурных процессов, имеющих связь с эсхатологическими переживаниями [542]. Диапазон мнений оказался здесь довольно широк: от попыток указать роковую в сознании наших предков дату с точностью до дня вплоть до заключения о том, что «нет никаких данных для суждения о том, как именно эти записи (эсхатологического характера) понимали и истолковывали»[543]. В ряде работ автором предпринята попытка обосновать гипотезу о типологической близости кризисов эсха-

тологических ожиданий в Западной Европе X—XI вв. и на Руси в XIV—XV вв.[544]

ОЖИДАНИЯ КОНЦА СВЕТА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ОКОЛО 1000 года

Немецкий поэт и романист Феликс Дан (1834—1912 гг.) в своей драме «Конец света. Исторический рассказ из 1000 г. от Рождества Христова» изобразил полную драматизма сцену панического ужаса людей перед наступающим днем, который был назначен завершить историю человечества [545]. Историки не отмечают пика ожиданий конца света, приходящегося, в соответствии с современными представлениями, на один день: на 1 января или, по Феликсу Дану, на Иванов день (солнцеворот 24 июня). Попытки отыскать такой роковой для людей X—XI столетий временной рубеж неизбежно заканчивались неудачей и привели позитивистски настроенных исследователей к отрицанию реальности эсхатологических страхов [546].

К началу XX столетия легенда об ужасах 1000 г., казалось, окончательно сдана в архив историографических мифов. Однако уже спустя несколько десятилетий стала обнаруживаться неудовлетворительность аргументацией скептиков. Ряд авторитетных медиевистов выступили с попытками спасти позитивистскую схему в своих трудах. Жан Делюмо полагал, что представления историков об ужасах 1000 г. основываются на показаниях немногих нарративных источников, которые к тому же происходят из монашеской среды и не могут претендовать на отражения переживаний массового сознания [547]. Э. Поньон, также отрицающий реальность эсхатологических страхов в 1000 г., приводит в своей книге аргументы, которые можно выстроить следующим образом. Во-первых, лишь 35 актов из всего массива VII—XI вв. содержат упоминания о конце света, но ни один не указывает точную дату. Во-вторых, из 12 текстов, которыми оперируют сторонники эсхатологии 1000 г., в четырех роковая дата не содержится, а остальные либо ничего не сообщают о близящейся дате Страшного суда, либо созданы не современниками [548]. Решительно опровергает мнение о значимости временного рубежа X—XI вв. для средневековой Европы и другой французский исследователь — доминиканец Бартелеми [549].

Не менее авторитетны и сторонники реальности эсхатологических страхов 1000 г. Наиболее категорично на этот счет высказался аме-

риканский историк Ричард Лэндес. Он выразился категорично: «Аргументация, отрицающая присутствие любого заметного апокалипсического настроения в 1000 г., трещит по всем швам фактически и теоретически. Напротив, при рассмотрении с учетом динамики апокалипсических убеждений и динамики культурной памяти становится ясно, что 1000-е гг. представляются одним из периодов взлета подобных верований в европейской или всякой другой цивилизации»[550]. Склонен доверять источникам, сообщавшим о страхах конца света, и Жорж Дюби, относивший пик этих страхов к 1033 г., когда истекало первое тысячелетие со дня смерти Спасителя [551]. Рубеж 2000 г. обострил интерес к «проблеме миллениума» и вызвал появление новых работ, авторы которых привели достаточное количество фактов в пользу справедливости мнения об актуальности эсхатологических переживаний 1000 г.[552] Особо стоит выделить монографию Кристиана Ауффарта, посвященную средневековой эсхатологии [553].

Как убедительно продемонстрировал Эрнст Тремп, феномен эсхатологических ожиданий должен рассматриваться в трех плоскостях: во-первых, как вопрос о календарной системе; во-вторых, как вопрос о картине мира в сознании образованных и необразованных людей той эпохи; в-третьих, как вопрос о степени влияния эсхатологических переживаний на религиозную жизнь и общественные отношения [554]. Специфика нарративных источников той эпохи состоит в том, что их авторам оказывается чуждо внимание к точно установленной дате. Преобладающей в актах раннего Средневековья оказывалась система относительных датировок: по времени понтификата римских пап или годам правления королей, герцогов и графов. Эта система была очень практична и более понятна, чем абстрактная, берущая начало от Рождения Христа. Знание простых людей определялось опытом, некоторые из них могли знать время правления местного герцога или короля, но не представляли себе, в какой год от воплощения Христа они живут. Бесспорно, что среди тогдашних специалистов царила большая неуверенность в расчетах. Они колебались между датами рождения и годом смерти Иисуса Христа как началами новой эры. Более или менее определенным для ожиданий конца света являлся большой промежуток между 979 г. и серединой XI в.

Картина мира в сознании людей накануне 1000 г. задавалась теологической моделью. Представление о том, что мир вечен, было чуждо

средневековым христианским представлениям, оно появляется впервые с распространением сочинений Аристотеля в XIII в. и рассматривается как ересь. Для такой религии как христианство существенное значение имел вопрос не что, а как и, главным образом, когда? Большое распространение на Западе получили различные выкладки из Библии, а также учение Августина о семи эпохах мира (по аналогии с 7-ю днями Творения), и учение о четырех мировых империях из книги пророка Даниила. По обеим объясняющим моделям рождение Христа приходится на последнюю эпоху. Римская империя понималась как продолжающая свое существование в виде многочисленных трансляций христианских империй Карла Великого, Оттонов, Гогенштауфенов, вплоть до наступления эры небесного Иерусалима. Таким образом, в данной концепции непротиворечиво могли сочетаться идея обновления империи и идея близкого конца света [555].

В иудео-христианских представлениях число «тысяча» являлось символом полноты и совершенства. Августин, Иероним Блаженный и Беда Достопочтенный интерпретировали это число в качестве полноты временного пространства, непреходящего значения небесного Иерусалима и конца истории. Император «конца времен» Оттон III в 999 г. совершил покаянное паломничество в Монте Гаргано, где находился храм архангела Михаила, назначенного церковным преданием быть победителем антихриста в последней битве добра и зла. В 1000 г. Оттон присутствовал в Аахене при вскрытии гробницы Карла Великого. Эти действия носили символический характер и наряду с текстами об ужасах грядущего Страшного суда, продиктованными императором в 999 г., свидетельствуют о его покаянном настроении, обусловленным приближением страшной даты [556].

Широко распространилось убеждение о старости мира. Внимательно и заботливо фиксировались признаки упадка в природе (землетрясения, наводнения, неурожаи и т. д.) и в человеческом обществе (войны, восстания, смерти правителей). Уже каролингский епископ и поэт Теодульф Орлеанский (760—821 гг.) утверждал, что солнце и луна светят слабее, плодородие земли ослабевает, человеческие нравы портятся, и только зло прибывает [557]. Между тем в самый центр Европы венгры вторгались с Востока, сарацины — со Средиземноморья, норманны — с Севера. К всегда пробуждавшим страх конца света затмениям солнца и появлениям комет прибавились эпидемии, непогоды

и новые неизвестные природные явления. В Аквитании три дня шел кровавый дождь, приставший к голове и платью и лишь с трудом отмываемый. Для епископа Вульфстана Йоркского (ок. 1023 г.) не было сомнений: приметы зла сгущаются, мир близок к своему концу, время торопится, каждый должен это знать и спасаться. Близкие известия происходят и из швейцарского региона. Согласно Ноткеру Немецкому из монастыря Санкт-Галлена (950—1022 гг.) силы Римской империи, вступившей в последнюю эпоху существования, непрерывно убывают. Ноткеру кажется, что уже при его жизни ожидается конец мира и Страшный суд. Старый король Высокой Бургундии Рудольф III в документе 1031 г. сообщает: «Мы видим гибель этого падающего мира и в страхе ожидаем конца всей плоти». Мрачная картина дается Рудольфом и в другом документе 1030/32 г., где обещается приближение Страшного суда. Угнетенность и страх являются символами эпохи. Картины суда становятся центральным пунктом религиозной пропаганды и религиозной жизни. Все больше людей сравнительно с ранним временем узнают о «последних вещах». Актуальность Страшного суда, страх греха перед вечным проклятием ада и призыв к покаянию оказывают долгосрочное действие.

Религиозно мотивированный коллективный страх и ожидание конца света вовсе не ведет к бездеятельности и парализующему ужасу. Посредством Церкви совокупный импульс сознания греховности был передан верующим и породил действенные перемены в формах благочестия. В странах латинского Запада наиболее значимыми переменами стали: клюнийская монашеская реформа, культ креста и реликвий, масштабное строительство церквей, массовые паломничества и крестовые походы. Согласно Евангелию от Матфея (Мф. 24: 30), крест означает Второе пришествие Господа в мир. Культ креста и крестовая теология тесно связаны с ожиданием Всемирного суда. Это выразительно иллюстрируют миниатюры Бамбергского Апокалипсиса. С новыми формами благочестия связано появление больших Распятий, которые начали устанавливаться не только в монастырях, но и на открытых местах. Изображение крестной смерти Спасителя неизменно оказывало сильнейшее эмоциональное действие на толпы стекавшихся отовсюду прихожан. Проповеди произносятся на открытых местах, поскольку за стенами маленьких и узких церквей остаются множество людей, стремящихся туда попасть. Привлечение в храмы массы ве-

рующих дает мощный импульс строительству новых больших и вместительных церквей. Обретает значение почитание реликвий. К локально почитаемым святым возникают маленькие и большие паломничества. Народ стремится под покровительство реликвий. Реликвии выносят из церквей и монастырей на широкие поля среди собраний верующих [558].

На рубеже тысячелетия массовым явлением становятся дальние паломничества в Сант-Яго-Компостелла и Иерусалим. По сообщению Рауля Глаубера, в Иерусалим отправляются как никогда много людей в ожидании предсказанного антихриста. Среди них находятся не только простые, необразованные люди, но епископы, аббаты и высокопоставленные миряне. Небывалый расцвет переживают монастыри. Власть королей и императоров склоняется перед авторитетом «света мира» аббатством Клюни. В 1014 г. император Генрих II посылает монахам Клюни золотое императорское яблоко, полученное при коронации [559]. С рубежа тысячелетий возрастает религиозное усердие, под воздействием труда тысяч людей меняется ландшафт стран, строятся церкви. Старый мир получает новый облик, созданный во время эсхатологического кризисного времени [560].

В тесной связи с нарастанием эсхатологических страхов находится проблема соотношения «великой» (Страшный суд в конце времен) и «малой» (решение загробной участи души в момент физической кончины человека) эсхатологий [561]. Ожидания конца света оставили неизгладимые следы в средневековом менталитете. В первую очередь это связано с переменой в восприятии смерти, которая происходит в X—XIII столетиях. Результаты исследований Ф. Арьеса позволили выявить два типа отношения к смерти: приблизительно до X в. наблюдается господство оптимистического отношения к вопросу о загробной участи души [562], с XI в. перевес получает крайняя обеспокоенность участью души в загробном мире [563].

Под влиянием стремительно приближающегося конца света в общественном сознании стирается грань между Страшным судом и моментом частного суда над душой, происходящем сразу после кончины человека. Если построения Ф. Арьеса выглядят уязвимыми с точки зрения историка искусства, то это следует относить за счет большой автономности этой сферы от социальной жизни. Его концепция в основном хорошо подкрепляется материалами актов: завещаниями в

пользу монастырей и монастырской документацией [564]. Хотя абсолютное меньшинство актов упоминают ожидавшийся конец света (а еще менее его дату), основным мотивом дарения выступает стремление обеспечить загробную участь души посредством заупокойных месс. В этой атмосфере и происходит вызревание доктрины чистилища, как промежуточного места пребывания душ, участь которых не решена окончательно [565]. Необходимость четко определить местопребывание душ, которым способны помочь заупокойные мессы, вынудила папу Бенедикта XII 29 января 1336 г. издать буллу, в которой утверждалось, что непосредственно после смерти души грешников попадают в ад, а души праведников получают возможность лицезреть Бога. Этот документ санкционировал представления большей части клира, с которыми ранее безуспешно пытался бороться Иоанн XXII. Определяющей для коллективной практики оказалась идея о возможности изменения загробной судьбы к лучшему. Церковные институты с помощью дисциплины и системы наказаний, через проповедь и обещания ада, чистилища или рая, активно формировали систему нормативных отношений в обществе [566]. Перемены в духовной сфере вызвали и далеко идущие последствия в экономике. «Неослабевавшая волна благочестивых пожертвований,— отмечал Ж. Дюби,— вызвала самое мощное экономическое движение, с трудом пробившее себе дорогу в атмосфере полной безжизненности. Не считая раздела наследства, эти пожертвования были единственным значительным перераспределением ценностей, известным в то время»[567].

ОБ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЯХ В КИЕВСКОЙ РУСИ

Долгое время эсхатологическая проблематика в средневековой Руси была предметом внимания преимущественно ученых-богословов или рассматривалась историками литературы исключительно на материале древнерусской книжности [568]. Наблюдается ли на Руси в X—XI вв. что-нибудь подобное эсхатологическим переживаниям Западной Европы? Могла ли страна, принявшая христианство в качестве государственной религии в 988 г., находиться на сходной стадии христианизации со странами Западной Европы, из которых последняя — Германия пережила этот процесс двумя-тремя столетиями ранее? Мог ли эсхатологический импульс, обусловленный в латинском христиан-

стве системой летосчисления от Рождества Христова, повлиять на Русь, принявшую христианство из Византии? В последние годы попытки рассмотреть эсхатологическую проблематику применительно к периоду Киевской Руси были предприняты в работах И. Н. Данилевского, В. Я. Петрухина, А. А. Гиппиуса.

Сопоставление Изборников 1073 и 1076 гг. привело И. Н. Данилевского к выводу о смене в 70-е гг. XI в. оптимистического мировоззрения пессимистическим в масштабах всей Руси [569]. Опираясь на запись в Геннадиевской Библии о связывании дьявола Иисусом Христом на тысячу лет в 5533 г. (т. е. до 6533 + 3,5 г.), И. Н. Данилевский находит возможным приурочивать один из пиков ожиданий конца света к 1037—1038 гг.[570] Это мнение получает некоторые подтверждения в пророческих статьях из сербской рукописи XIII в. «сборника попа Драголи», восходящего к оригиналу X в., в которых конец света приурочивается к середине седьмой тысячи лет, что, как поясняется в сочинении, означает тысячный год от Воплощения [571]. С учетом различия в системах летосчисления греческой и латинской церквей 6500 г. от Воплощения Христа приходился на 1000-й г. от Рождества Христова [572]. Эта хронология устанавливала разницу между датой сотворения мира и Рождества Христова в 5500 лет и опиралась на толкование текста Псалтыри (Пс. 89: 4), приравнивавшем 6 дней творения к 6-ти тысячам лет, а седьмой день знаменовал тысячелетнее царство праведников. Если принять во внимание традиционные расхождения между богословами в отнесении конца света к тысячелетию со дня рождения или смерти Спасителя, то дата конца света оказывается близка ко времени крещения Руси. Здесь следует обратиться к знаменитой «Речи Философа», которая содержится в Начальном летописном своде в составе «Повести временных лет» и имеет своим источником Хронику Георгия Амартола, или русский компилятивный хронограф [573]. Эсхатологический фон этой речи, которая сыграла значительную роль в обращении князя Владимира, был замечен еще Ф. И. Буслаевым, придававшим решающее значение страхам конца света в деле крещения Руси [574].

В. Я. Петрухин прямо связывает миссионерский пафос «Речи Философа» с милленаристскими чаяниями накануне 1000-го года [575]. Исследователь указывает, что «впечатление, произведенное сценами Страшного суда,— традиционный мотив, связанный с обращением

языческих князей», и в качестве параллели крещению Владимира ссылается на сагу об Олаве Трюгвассоне, которому накануне принятия христианства было видение Страшного суда [576].

Версия об эсхатологическом подтексте крещения Руси как будто бы подкреплена надежными источниками. Но есть ли возможность рассматривать соответствующий фрагмент Начального свода как выражающий действительно значимые для сознания обращающихся к христианству язычников аргументы? Эсхатологическая функция новой религии представлялась необходимой в деле обращения неофитов и Г. Ловмяньскому, который полагал, что «к подобной податливости скорее склоняла негативная сторона эсхатологической концепции, грозящая после смерти вечными муками»[577]. Сам же Г. Ловьмянский далее делает оговорку, что «во время катехизации представлялась позитивная сторона эсхатологии: св. Оттон наставлял в своих проповедях о спасении и будущей радости, но опускал описание вечных мук адовых». Недаром митрополит Илларион был вынужден предостерегать, что всякая угроза в отношении новообращенных опасна: «да не отпадут от веры нетвердии верою. Мало показни, а много помилуй»[578]. В целом же для периода Киевской Руси исследователи признают преобладающим настроение религиозного оптимизма,.делавшее страх ада достоянием отдельных лиц или групп монашествующих. Таким образом, следует высказать серьезные сомнения в том, что эсхатологические идеи сыграли действительно значимую роль в деле крещения Руси. Здесь впору задаться вопросом, а не следует ли объяснять неудачу миссии епископа Адальберта, посетившего Киев в 961 г., не столько политическими, сколько религиозными причинами? [579] Не склонили ли эсхатологические аргументы чашу весов в конечном счете в пользу имевшего земную перспективу православия, нежели в сторону напряженно ожидавшего конца света латинского христианства?

Исходным пунктом построений В. Я. Петрухина является представление об очень быстром в масштабах всей Руси обращением в христианство основной части населения [580]. Даже выступления волхвов в 1024 и 1071 гг., которые традиционно рассматривались в качестве языческой реакции на христианизацию, характеризуются как движение, имеющее черты сходства с милленаризмом. «По сути,— утверждает исследователь,— это движение можно считать если не «еретическим», то по своей форме соответствующим новому учению о послед-

них временах, библейским чудесам и пророчествам, то есть движением, возникшим под прямым действием христианства»[581].

В названных работах термины «эсхатология», «милленаризм» и «хилиазм» употребляются как синонимы. Между тем под эсхатологией понимается учение о последних вещах, конечных судьбах мира и человека. Эсхатология составляет часть официального учения церкви, несмотря на различия между богословскими концепциями. В широком смысле для описания этого же феномена употребляются термины «милленаризм» и «хилиазм». С исторической точки зрения под милленаризмом понимается феномен ожиданий конца света, связанный с окончанием 1-го тысячелетия от Рождества Христова. В узком смысле под милленаризмом или хилиазмом понимается учение о тысячелетнем царстве праведников, которое иногда составляло предмет богословской полемики, однако было отвергнуто и осуждено как ересь официальной церковью на Западе и на Востоке [582]. Это учение не раз становилось знаменем радикальных еретических движений [583]. Милленаристские движения возникали в странах, в которых сравнительно глубоко укоренилось христианство. Для возникновения ересей необходима почва, которая создается в процессе последовательной христианизации, занимавшей несколько столетий. В еретических движениях раннего Средневековья эсхатологические страхи не играли заметной роли. В 847 г. церковный собор в Майнце осудил проповедь лжепророчицы, предрекавшей наступление конца времен. Разоблаченная призналась, что ее побудительным мотивом был сбор денег, которые она по настоянию собора епископов возвратила народу, но не понесла никакого наказания [584]. Впервые эсхатологические мотивы обнаруживаются в 1020—1030-е г. в еретических движениях, отмечаемых в Аррасе, Орлеане, Монтефорте [585]. Сколько-нибудь массовые ереси, в которых присутствуют милленаристские чаяния, возникают в странах Западной Европы не ранее конца XI в.[586] Могли ли волхвы быть носителями милленаристских идей, предполагавших достаточно высокий уровень христианизации? Какой отклик эти идеи могли найти в среде язычников и новокрещенных? На эти неизбежно возникающие вопросы удовлетворительного ответа мы не находим.

Составитель Начального летописного свода в составе «Повести временных лет» сгруппировал под 1071 г. рассказы о волхвах и описал их с точки зрения образованного книжника. Предсказания волхвов оп-

ределены с христианской точки зрения как лжепророчества, восходящие к традиции Симона мага. Под пером летописца языческие боги приобрели черты христианских бесов, а волхвам приписана вера в антихриста. Данные о выступлении волхвов и расправе с ними вполне вписываются в нравы и обычаи традиционного, не затронутого христианизацией общества. Показательно, что единственным упомянутым священнослужителем оказывается пришедший с Янем «попин», убитый в стычке с волхвами. Не являлась ли его гибель ритуальным убийством служителя бога, чуждого язычникам? Серьезным препятствием для предложенной В. Я. Петрухиным интерпретации восстания волхвов как милленаристской ереси является и весь колорит рассказа о «вынимании жита», которому приведена яркая этнографическая параллель в языческих обычаях мордвы [587].

Новейший археологический материал в целом не подтверждает концепцию крещения Руси, возникшую под пером апологетически настроенных церковных историков XIX в. на основе буквального прочтения таких памятников, как «Слово о законе и благодати». Даже принятие гипотезы о «неполном крещении» (primo signatio) масс язычников, известное на единичных примерах в религиозной практике Скандинавии и Руси [588], не помогает допущению о быстрых темпах массового крещения [589]. Новые факты не дают достаточных оснований для построения гипотезы о глубинной христианизации Руси, осуществляемой как масштабный культурный переворот [590]. Многообразие погребального обряда Древней Руси не предоставляет исследователям надежного инструментария для того, чтобы однозначно интерпретировать принадлежность большинства погребений. Следует принимать во внимание сосуществование обряда ингумации с кремацией в дохристианскую эпоху. Находки церковных фундаментов, восходящих к временам Киевской Руси, которые могли бы служить надежным показателем христианизации той или иной местности, крайне редки [591]. Кроме того, если немногочисленность предметов христианского обихода в погребениях XI—XIV вв. не всегда может рассматриваться как свидетельство их языческой принадлежности, так и обратная ситуация из этих фактов вовсе не следует. Со всей очевидностью можно утверждать, что до конца XIV в. сельская округа оставалась лишь слабо затронута процессами христианизации. Церковь не имела организационных форм для воздействия на поселян вплоть до этого времени [592].

Что касается наблюдений И. Я. Данилевского, то на их основании едва ли можно делать вывод о кризисах эсхатологических ожиданий, затронувших сколько-нибудь значительные массы людей. По справедливому выражению В. Ю. Лещенко, «условием превращения нормативного сознания в нормативные отношения служит реализация нормативных идей и представлений в формы массово-индивидуального поведения»[593]. Вполне допустимо думать, что составитель (заказчик) Изборника 1076 г. являлся носителем пессимистического, пронизанного ощущением близости Страшного суда мировоззрения, но нет никаких оснований проецировать его мировоззрение на сколько-нибудь широкие круги общества, находящегося за пределами монастырских стен. Следует вспомнить и о эсхатологически-покаянном «Молитвеннике Гертруды», принадлежавшем жене великого князя Изяслава и матери Ярополка Изяславича. Относительно этого памятника Г. Ловмяньский замечал: «Вообще сомнительно, чтобы религиозно-эсхатологический образ мышления, проявившийся в молитвеннике, отражал в какой-то степени религиозные настроения польской среды. Тексты молитв были, вероятнее всего, подсунуты Гертруде в Германии и выражали заботу местных монахов о вечном спасении изгнанницы»[594]. Уместно привести здесь и высказывание Н. К. Никольского: «Религия Киево-Печерского иночества настолько отличалась от христианства Владимирова, насколько человек может отличаться от безплотнаго существа»[595].

Феномен религиозного оптимизма может быть с достаточной полнотой описан на материале разнообразных источников раннесредневековой Западной Европы и Киевской Руси[596]. Очевидно, что следует вести речь о двух этапах христианизации: если на первом этапе аргументация в пользу принятия крещения строилась на обещании «легкого» спасения, то на втором этапе, когда христианские ценности проникали в сознание верующих, центральным становилось понятие греха.

В рассказе «Повести временных лет» о выступлении волхвов летописец вкладывает в уста чудскому жрецу весьма характерную речь: «Аще кто умрет от ваших людий, то возносим есть на небо; аще ли кто от наших умирает, то носим к нашим богам в бездну. Яко же и есть: грешницы бо во аде суть, ждуще мукы вечныя, а праведници в небеснем жилище водваряются со ангелы»[597]. Таким образом, летописец выразил общее для своей эпохи представление о том, что грешны только

язычники, крещенные же спасутся без труда. Идея Страшного суда, отодвинутая в область далекой перспективы не могла тревожить массовое сознание. В этой связи знаменитый проповедник Кирилл Туровский в своей притче «О слепце и хромце» писал: «Того ради до второго пришествия Христова несть суда, ни мучения, всякой души человечей, вернаго же и невернаго... но блюдоми суть иже идеже Бог весть»[598]. В начале XIII в. страстная проповедь Авраамия Смоленского, проникнутая эсхатологическими страхами и призывами к покаянию, снискала к преподобному ненависть остального духовенства и не нашла широкой поддержки [599].

Тенденция к перелому в общественном сознании становится заметной в XIV в. Автор «Слова о лживых учителях» был вынужден бороться с мнением, которое ранее выражал Кирилл Туровский: «Вы же, чада, блюдитесь лживых учителей и глаголющих несть крестьяном мучения, любо грешну, любе не грешну... то не слышите ли никто же Господа глаголюща, сущим ошюю: идите от мене, проклятии, в огнь вечный, уготованный дияволу и ангелом его. Аще ли кто речет, то не крестьяном глаголет, но поганым, и аз рку же и о поганых: тако глаголет Господь: сего ради не воскреснут нечестивии на суд. Виждь же: не поганым глаголет, но крестьяном, не творившим воля Божия, не ходившим по заповедем Господним»[600].

Контраст между приведенными выше текстами обусловлен не различиями в индивидуальном мироощущении их авторов, но отражает гораздо более глубокий сдвиг в коллективном сознании. Этот сдвиг мы попытались обозначить ранее как «кризис эсхатологических ожиданий», в результате которого «большая эсхатология» порождает устойчивую модель «малой эсхатологии». Именно «малая эсхатология», представляющая собой учение о загробном суде, определявшем участь души в момент физической кончины человека, решительно повлияла на формирование заупокойно-поминального культа. Следами возникновения этого культа являются многочисленные синодики-помянники, вкладные и кормовые книги монастырей, вкладные грамоты, разнообразные тексты, главной темой которых является доказательство необходимости литургического поминания. В отсутствие следов сколько-нибудь широкого бытования подобных документов, рассуждения о пиках эсхатологических переживаний, основанные на интер-

претациях немногих нарративных источников будут иметь очень ограниченное значение.

В статье А. А. Гиппиуса тема раннесредневековой эсхатологии рассматривается через призму иудео-христианской традиции юбилеев [601]. Автор приходит к выводу о том, что приверженнность Руси летосчислению от Сотворения мира, вопреки расхожему мнению, не препятствовала милленаристскому опыту. Он полагает, что эсхатологически акцентированы были на Руси 990-е, 1090-е, 1190-е, 1290-е, 1390-е и 1490-е гг. При этом рост религиозного возбуждения выражался в актуализации эсхатологических сочинений, в учреждении культа святых покровителей, в строительстве церквей [602] и т. д. Автор строит свою гипотезу на основе развернутой культурно-исторической типологии и предлагает оригинальную трактовку целого ряда фактов.

В отличие от Западной церкви, где приблизительно с VIII в. вошел в повсеместное употребление счет лет от Рождества Христова, в Восточной церкви господствовал счет лет от сотворения мира. При этом в обиходе находилось несколько эр, различие между которыми могло достигать 500 лет. Относительно даты Рождения Христа между византийскими богословами существовали значительные разногласия. По Кедрину, Воплощение Христа имело место в 5506 г., по Михаилу Пселлу и Никифору Каллисту,— в 5505 г., по «Диоптре» Филиппа Монотропа,— в 5501 г., по Евсевию Кесарийскому,— в 5199 г., по Клименту Александрийскому,— в 5591 г., по Иоанну Малале,— в 5967 г.[603] По-видимому, ни одна дата в значении конца мира не могла составить конкуренции 7000 (1492 г.). Хотя эсхатологические настроения проявляются много ранее, но каждый раз они определяются стихийными бедствиями, внешнеполитическими поражениями и внутренними неурядицами, в которых усматривали признаки наступления конца времен. В Византии не обнаруживается каких-либо мероприятий, которые можно было соотнести с римскими юбилеями. Сохранность и степень изученности древнерусских календарно-хронологических источников недостаточны. Но никаких данных об активном использовании на Руси расчетов, опирающихся на счет лет от Рождества Христова и дающих представление об особой значимости столетних циклов не обнаруживается [604]. Определенную актуальность столетнему циклу могло придавать мнение, известное в древнерусской книжности, об обновлении круга небесного за 100 лет [605]. При этом ряд

элементов календарного счета, несомненно, восходят к западноевропейской традиции [606]. Хотя в Древней Руси, как явствует из «семитысячников» и некоторых других текстов, было известно деление на периоды по 10 и 100 лет, это не дает оснований для того, чтобы заключать о существовании традиции столетних юбилеев.

Под 1191 г. Гиппиусу удалось обнаружить концентрацию церковной и строительной активности в Новгороде, Смоленске, Пскове и во Владимирско-Суздальской земле [607]. Стоит прибавить сюда же факт эсхатологически ориентированной проповеди Авраамия Смоленского, имевший место около этого времени. Но даже если усматривать в основе этой активности эсхатологический подтекст, то он может быть объяснен рубежом 6700 г. В этой семантически окрашеной дате может выступать не столетие, но седмеричность, многократно отмеченная в восточной патристике. Другим значимым временным рубежом оказывается 1092 г., под которым в Начальной летописи помещаются записи апокалипсического характера, а также другие проявления церковной активности. Но и здесь, по-видимому, могло иметь место значение даты в системе летосчисления от сотворения мира: 6600 г. на фоне половецкой угрозы и княжеских неурядиц вызывал понятную тревогу у профетически настроенного духовенства. Что же касается других намеченных Гиппиусом рубежей, то практически не выделяются из общего ряда ни 1292, ни 1392 г. (кроме того, что последний начинал отсчет последнего столетия перед концом света). А. А. Романова указывает фрагменты таблиц 532-летнего цикла в рукописях XV в.: один из них представляет расчеты на период 6904—7000 гг., другой — 6893—7000 гг.[608] Таким образом, существует вероятность того, что 1092 и 1192 гг. могли вызывать всплеск эсхатологических переживаний, но сколько-нибудь широкого общественного резонанса они не имели. Более серьезную эсхатологическую тревогу вызывали годы, в которые день Благовещения приходился на страстную пятницу, или на Пасху. Это замыкание литургического круга действительно вызывало сильные опасения у современников. Расчет лет, в которые Пасха придется на Благовещенье, содержится под 6888 г. в ряде летописных сводов [609].

Прежде всего бросается в глаза несоизмеримая разница в материале источников, которая сильно затрудняет полноценное сравнение. По этой причине общим недостатком исследований И. Н. Данилевского,

В. Я. Петрухина, А. А. Гиппиуса являются операции с единичными фактами, которые получают расширительную трактовку.

Подводя итог рассуждениям об актуальности эсхатологических переживаний на Руси можно, на наш взгляд, утверждать, что следов синхронно протекавшего процесса с тем, что происходило в Западной Европе X—XI столетий, не наблюдается. Начальная стадия христианизации и слабость церковных институтов, по-видимому, исключали покаянно-канонический инструментарий из арсенала мер воздействия на паству. Мнения о приближении конца света оставались достоянием отдельных книжников и, как правило, не выходили за пределы монашеских келий. В целом же эсхатологическая тематика не была воспринята общественным сознанием и не получила распространения.

МНЕНИЯ БОГОСЛОВОВ О КОНЦЕ СВЕТА НА РУСИ В 1492 г.

В предыдущих работах нами была предпринята попытка продемонстрировать, что под кризисом эсхатологических ожиданий следует понимать явление большой длительности, основное содержание которого состоит в переходе от форм поверхностной, преимущественно оптимистической религиозности к более глубоким формам, в основе которых стремление обеспечить спасение души [610]. Фундаментом эсхатологических ожиданий XIV—XV столетий на Руси послужили успехи катехизации. Посредством сети сельских приходов Церковь стала реально воздействовать на умы и души тех, кто еще недавно был христианином скорее по имени [611]. Инструментами этого воздействия стали проповедь, обязательство исповедаться перед причастием, правила покаянной дисциплины и нормы заупокойно-поминального культа. Сформировавшиеся в среде книжников эсхатологические идеи стали воплощаться в виде образов в коллективное сознание. Разумеется, этот процесс растянулся на долгие годы и протекал с различной степенью интенсивности.

В среде средневековых интеллектуалов идея приближающегося конца света встречала неоднозначное отношение. По наблюдениям А. А. Романовой, записи эсхатологического и прогностического характера зачеркивали или изымали из рукописей, когда все обозначенные в них даты миновали [612]. Судя по посланиям Геннадия Гонзова, вопрос о времени конца света провоцировал сомнения в истине ортодоксального учения и сыграл роль катализатора в возникновении ереси жидовст-

вующих [613]. Но наиболее проницательные богословы старались избегать приурочивания этой идеи к определенной дате. Еще в Византии Михаил Пселл страстно полемизировал с мнением о наступлении конца света по истечении седьмой тысячи лет от сотворения мира. Развернутую аргументацию против этой идеи обнаруживаем в «Диоптре» Филиппа Монотропа. Не позднее середины XIV в. «Диоптра» была переведена на славянские языки. Несмотря на сложное богословское содержание и сравнительно большой объем, сочинение активно переписывалось на протяжении XV—XVII вв.[614] Только XV в. датируется 25 списков [615]. Этому способствовало построение текста в виде диалога души и плоти, в котором поучающую роль выполняет плоть, отвечающая на вопросы души [616]. Подробно освещен в «Диоптре» и вопрос о конце света, причем мнение о связи светопреставления с истечением седьмой тысячи лет опровергается [617].

Древнерусские энциклопедисты охотно включали в свои сборники фрагменты из множества произведений, в которых находили ответы на волновавшие их вопросы. Изучение репертуара четьих сборников предоставляет возможность судить как об индивидуальных предпочтениях того или иного книжника, так и о настроениях общества. По этой причине показалось вполне уместным поместить в отдельном приложении фрагмент из «Диоптры», посвященный опровержению мнения о наступлении конца света по истечении седьмой тысячи лет [618]. В высшей степени знаменательно, что этот текст поместил в свой сборник митрополит Зосима, занимавший кафедру главы Русской церкви в период острого роста эсхатологических настроений в 1490—1494 гг.[619] Как явствует из помещенного в рукописи митрополита отрывка «Диоптры», вопрос о конце света всерьез волновал Зосиму. Любопытно, что подобный же отрывок содержится и в сборнике из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря [620]. Примечательно, что этот сборник принадлежал Нилу Полеву, который оставил Иосифа Волоцкого в период острого конфликта последнего с новгородским архиепископом Серапионом, некоторое время жил в заволжских скитах и только после покаяния, возвратился на место пострижения [621]. Очевидно, что состав сборника, принесенного Нилом Полевым из заволжских скитов, отражал интересы противников Волоцкого игумена.

Перед православными богословами стояла довольно сложная задача. С одной стороны, необходимо было заново истолковать святоote-

ческие тексты, опираясь на которые распространилось мнение о связи между окончанием пасхалии и концом света. С другой стороны, необходимо было устранить малейшее сомнение в авторитетности этих текстов. Архиепископ Геннадий в вопросе об ожиданиях наступления конца света ориентировался на аргументацию «Диоптры» и мнение Григория Богослова о символическом значении «седмеричности» счисления лет.

Следует указать, что, по крайней мере, еще три богослова опровергали мнение о связи между концом седьмой тысячи лет от сотворения мира и концом света. Первый — это корреспондент архиепископа Геннадия ученый грек Дмитрий Траханиот. Он решительно заявляет о том, что вопрос о сроках не может являться предметом размышления человеского ума: «Христу глаголющу к ученикомъ своим: о дни же том и часу никто же весть, ни ангели, ни сын, токмо отец. Еже ни сын,— молвил им, да потом его не вопрошают о том въпросе, занеже всяк сын сый, сиречь в плоти, не может разумети о сем. Ино то им Христос про себя молвил плоти ради»[622]. Исследователи пытались приписать Дмитрию вслед за архиепископом Геннадием аллегорическое толкование сроков конца света, связываемое с символическим значением числа 7[623]. Однако, это скорее точка зрения неких «других», над которой размышлял архиепископ Геннадий в послании Иоасафу Оболенскому: «Глаголют же пакы друзии, яко понеже есть седморичен настоящий сей век, лепо есть пребыти миру дондеже и седмаа тысяща скончается, яко же Соломон рекл есть: даждь часть убо седмым, и тогда осмому, седмь бо век деланиа, осмы же будущаго века образ носить»[624]. Самому Геннадию это мнение не представлялось убедительным: «Но и се речение не благословно ми мнится»[625]. Как справедливо показал Б. Н. Флоря, Дмитрий Траханиот решительно осуждает всякую попытку рассчитать сроки конца света как «плотское смотрение»[626]. Ученый грек решительно отводит возможность наступления конца света в разные сроки у разных народов, в соответствии с их системами летосчисления: «О летех и о седмой тысящи, что иные чают ина конец, а иные инако. Ино то лжа есть, въ все роды один конец чают»[627].

Второй — это неизвестный автор текста, в котором исследователи видели фрагмент из Послания архиепископа Геннадия[628]. Однако можно утверждать, что автором фрагмента не мог являться архиепископ Геннадий. Стоит отметить различие между позицией, сформули-

рованной архиепископом Геннадием в Послании Иоасафу, и автором сочинения, от которого сохранился фрагмент. Если архиепископ Геннадий задавался вопросом: «А Еуангелие кончины не явлено, когда будеть»[629], то аноним уверенно отвечал: «А что в Еуангельи писано: О дни же том и часе никто же весь, а то и нынешние лета послушьствует Еуангелие же, что седмь тысящь лет скончалось, а еуангелское слово, паче же Христово, не мимо идет»[630]. Если архиепископа Геннадия смущала разница между хронологическими выкладками представителей различных конфессий — «Занеже у латыны нашего болши осмию леты» или: «А татрове сказывают: еще у них до скончаниа миру, сиречь до второго пришествиа Христова, 100 лет да два»[631], то неизвестный автор резонно замечал: «А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают»[632]. Геннадий всерьез озадачивался мнением, что «лета» могут быть прибавлены или убавлены Богом: «То, деи, тому слову имя: аще будете добри, придам вам, аще ли будете зли, уйму вас»[633]. Анонимный автор же не испытывал ни тени сомнения по этому поводу: «А у жидов каким летом и быти излишним. Ведь по всему свету астрономиа однака»[634].

Учитывая, что в сравнительно небольших текстах обнаруживаются пять связанных между собой по типу «вопрос-ответ» фрагментов, случайный характер этих совпадений исключен. Вполне вероятно, что автором сочинения, от которого сохранился фрагмент мог быть архиепископ Иоасаф Оболенский или фрагмент являлся частью послания, написанного по поручению архиепископа Иоасафа в ответ на послание новгородского архиепископа. Это тем более вероятно, что в том же сборнике Муз. 3271 на лл. 17 об.—18 находится Послание архиепископа Иоасафа Ростовского собору святителей об оставлении святительского сана.

Третий — это Иосиф Волоцкий, который подробно рассмотрел вопрос о сроках конца света в «Просветителе». В восьмом «слове» своего трактата Иосиф решительно отвергает мнение о связи между исходом седьмой тысячи лет от сотворения мира и наступлением конца света: «От сего невидениа и ныне устремишася нецыи рещи: 7000 лет жити, а егда настанет осмая тысяща, тогда конец будет. Аще и вся писаниа прочтеши, не обрящеши того, но, яко же рех, неведомо никому всемир-

ное скончание написаша»[635]. Иосиф также ссылается на Евангелие: «Сице рече Евангелие: О дни же томъ и часе никто же весть, ни ангели небеснии, ни Сын, токмо Отец мой един»[636]. Он решительно выступает против уподобления дня тысяче лет: «Како убо тысящами лет честися имут венцы... а никако же в писаниих не обрящеши, еже Бог завеща слово Аврааму в тысящу лет»[637].

Новый всплеск эсхатологических ожиданий в России был инициирован прокатившейся по Европе волной страхов, вызванных предсказанием о наступлении конца света в 1524 г. Главным распространителем слухов о грядущих бедствиях стал врач и астролог Николай Булев, живший при дворе великого князя Василия III. Опровергать это мнение были вынуждены старец псковского Елеазарова монастыря Филофей [638] и Максим Грек [639].

3.
ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ 2.

«Книга на еретиков», более известная как «Просветитель», была создана более пяти столетий назад в ходе острейшей полемики, спровоцированной спорами вокруг ожиданий конца света, пик которых пришелся на 1492 г. Настоящая глава имеет целями познакомить читателя с основными сведениями об истории ереси жидовствующих и представить свой взгляд на этот загадочный феномен.

Ересь (греч. αίρεδις — выбор, направление, учение, школа) — это ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы веры [640]. В качестве синонима с термином «ересь» употребляется иногда слово «секта» (латин. secta) в значении религиозной общины, отделившейся от Церкви.

В Средние века Западную Европу и Византию сотрясали мощные еретические движения. В эпоху становления христианства, основные догматы которого были выработаны на Вселенских соборах, большая часть ересей в качестве влиятельных богословских учений зародилась в Византийской церкви (арианство, несторианство, монофизитство и др.) [641]. Страны византийской ойкумены более всего терзали еретические движения павликиан и богомилов [642]. В Западной Европе в V—IX вв. влиятельными ересями являлись пелагианство [643] и учение не-

коего монаха Готшалька о «двойном предопределении»: одних — к спасению, других — к вечной гибели [644]. Но подлинно массовыми движениями, всерьез подрывавшими монополию церкви в области веры, стали движения катаров (альбигойцев) (XII—XIV вв.) [645]. и вальденсов (XII—XV вв.) [646]. Если считать, что Реформация положила конец Средним векам и стала точкой отсчета Нового времени, то в период до начала XVI в. Католической церкви пришлось выдержать напряженную борьбу с многими десятками более или менее масштабных ересей [647].

В отличие от стран Западной Европы средневековая Русь вплоть до эпохи Раскола в середине XVII в. не знала массовых антицерковных движений. Первой русской ересью обычно считается ересь стригольников в Новгороде и Пскове (последняя треть XIV — первая четверть XV вв.) [648]. Известно, что стригольники отрицали церковную иерархию и ряд церковных таинств [649]. В учении стригольников иногда, впрочем, всякий раз без достаточных оснований, усматривают влияние богомильских учений [650]. Полтора столетий спустя, в эпоху царя Ивана Грозного, на церковных соборах были осуждены взгляды Матвея Башкина и Феодосия Косого [651]. Корни их учения были занесены из Литвы. Исследователи считают учения Башкина и Косого созвучным антитринитаристским учениям в Западной Европе в эпоху Реформации [652].

Поскольку историография ереси жидовствующих насчитывает сотни наименований, которые представляют десятки точек зрения на предмет изучения, то не представляется возможным сколько-нибудь корректно изложить их в полном объеме. Поэтому поставлена задача, составить впечатление о феномене «ереси жидовствующих», представив основные факты из источников по истории ереси. Специфика источников такова, что о позиции проигравшей стороны приходится судить только с точки зрения победителей. Это обстоятельство часто используется исследователями в качестве предпосылки, позволяющей избирательно использовать и даже целиком игнорировать показания источников, объявляя их тенденциозными и недостоверными. Как справедливо заметил по этому поводу Ш. Эттингер, «если не считать средневековые судебные документы историческим источником из-за того, что мнение судей было пристрастным, то это, в сущности, озна-

чает полный отказ от попыток разобраться и понять еретические или революционные движения того времени»[653].

Стоит сделать одну необходимую оговорку относительно термина «жидовствующие». В эпоху Средневековья, да и много позднее, термин «жид» и производные от него обозначали в первую очередь принадлежность к иудейской религии. Затем этот название стало употребляться в качестве этнонима[654]. Термин «иудействовать» в значении подражать нравам и обычаям иудеев встречается в Библии. Например, в книге Эсфирь читается рассказ о Мардохее, который добился благоприятного для иудеев указа Артаксеркса: «И многие из народов страны сделались иудеями, потому что напал на них страх перед иудеями» (Есф. 8: 17). Четырежды упоминается термин «иудействовать» во второй Маккавейской книге, причем «во всех этих случаях указывается совокупность «обычаев иудеев» по противоположности термину «эллинизм», употребляемому в смысле совокупности обычаев греков»[655]. Апостол Павел упрекал апостола Петра: «Если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?» (Гал. 2: 14). С. Зарин указывал, что в первые века христианства «иудаисты» искренне хотели сделаться христианами, но в то же время сохранить важнейшее из прежнего иудейства, т. е. не хотели отказаться от веры в спасительность закона»[656]. В значении еретиков, сознательно уклонявшихся в сторону ветхозаветного иудаизма, иудействующие появляются в святоотеческих трудах св. Иустина Мученика, Иринея, Оригена и, в особенности, Епифания Кипрского. В известных на Руси в составе Кормчих книг сочинениях Епифания Кипрского и Тимофея Пресвитера, а также в «Епитоме ересей» Иоанна Дамаскина иудаизм является одним из четырех архетипов, из которых происходят все многочисленные ереси[657].

«В исторических памятниках русского языка XI—XVII вв.,— согласно заключению исследователей,— у слова «жид» ни разу не отмечено отрицательное значение»[658]. Только в реалиях новейшего времени этот термин стал употребляться в дискурсе антисемитских высказываний и приобрел ярко выраженную негативную коннотацию.

ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ В 1470—1490 годах

В настоящее время под названием «жидовствующие» принято понимать еретическое движение, существовавшее в последней трети

XV — начале XVI в. в Новгороде и Москве. «Жидовствующими» («жидовская мудръствующими») еретики названы в посланиях Новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) и «Просветителе» Иосифа Волоцкого. Наименование указывает на связь учения еретиков с иудаизмом.

История ереси, согласно сочинениям ее обличителей, началась в 1470 г., когда в Новгород по призыву противников Москвы приехал князь Михаил Олелькович [659]. Князь Михаил являлся правнуком знаменитого литовского князя Ольгерда, сыном киевского князя Александра (Олелько) и братом правившего в Киеве князя Семена Олельковича. Родственные узы связывали князя Михаила Олельковича с одной стороны с великим князем Иваном III, а, с другой — с молдавским господарем Стефаном Водой [660]. Позднее именно Олельковичи выступили инициаторами брака между соправителем великого князя московского Иваном Молодым и дочерью Стефана Еленой. Пребывание князя Михаила в Новгороде было непродолжительным и не оставило политических последствий [661]. Однако своего рода побочным эффектом этого визита стало появление ереси.

Архиепископ Геннадий сообщает, что в свите князя Михаила в Новгороде появился «жидовин», распространявший среди православных свои взгляды [662]. Можно предполагать, что почвой, на которой происходило заинтересованное общение приезжего иудея и представителей белого духовенства Новгорода, являлись вопросы, связанные с ожиданиями конца света. Иосиф Волоцкий в «Сказании о новоявившейся ереси», представляющем собой предисловие к «Просветителю», назвал имя этого «жидовина» — Схария, сообщив, что он был известным астрологом и «чернокнижником»[663]. В Средневековье астрология являлась одной из форм универсального тайного знания, причастность к которому высоко ценилась при дворах европейских правителей вне зависимости от их конфессиональной принадежности. Упоминание о ересеархе Захарии Скаре Гуил Гурсисе содержится в «Послании на жидов и еретики», написанном в 1488 г. иноком Саввой воеводе Д. В. Шеину, который с дипломатической миссией побывал в Крыму [664]. Вопрос о тождестве названных лиц является предметом дискуссий, фигура ересиарха Схарии объявлялась даже мифической [665]. В последнее время представлены серьезные аргументы в пользу тождества новгородского ересеарха Схарии с Захарией бен Ароном Га Когеном,

который переписывал рукописи в Киеве до его разорения татарами в 1481 г., содержание рукописей говорит о серьезных философско-религиозных интересах членов иудейской общины в Киеве и самого Захарии [666].

Познания Схарии, среди которых Иосиф особо отмечает «чародейство... чернокнижие, звездозаконие же и астрологы»[667], «прельстили» новгородцев священников Дениса и Алексея [668]. Вскоре, по сообщению Иосифа Волоцкого, из Литвы явились «инии жидове»: «Осиф Шмойло Скарявей Мосей Хануш» (неясно, к скольким лицам относятся 5 вышеперечисленных имен) [669]. Как следует из «Просветителя», Алексей и Денис часто беседовали с иудеями и старались укрепиться в «жидовстве». Они даже хотели принять обрезание, но наставники уговорили их не делать этого в целях конспирации [670]. Алексей тайно принял имя Авраам, его жена получила имя Сарра [671]. Алексей вовлек в ересь своего зятя Ивашку Максимова и его отца попа Максима и многих других людей из духовенства и мирян. Денис привлек протопопа Софийского собора Гавриила и Гридю Клоча. Затем в ересь были вовлечены: Григорий Тучин [672], отец которого «имел в Новгороде большую власть», поп Григорий с сыном Самсонкой, покровские попы Федор и Василий [673], апостольский поп Яков [674], воскресенский поп Иван [675], борисоглебский дьякон Гридя [676], некие Лавреш и Мишук Собака, зять Дениса Васюк Сухой, Юрка Семенов сын Долгого, крилошане Авдей и Степан, Овдоким Лелюша, дьяконы Макар и Самуха, поп Наум и многие другие [677].

Следует оговориться, что при оценке этих известий исследователи часто впадают в две крайности: либо, демонстрируя скептицизм, стремятся представить их абсолютно недостоверными (Я. С. Лурье), либо используют эти известия для построения конспирологической модели заговора против Святой Руси (И. Я. Фроянов). Однако нельзя забывать высказанной более столетия назад мысли М. Соколова: «Отношение между еврейством и христианством в России не было делом отвлеченного богословско-полемического интереса; это было делом жизни: были люди, обращавшиеся из еврейства в христианство и защищавшие потом последнее при помощи тех средств, какие представляла тогдашняя славяно-русская письменность, равно как несомненно, что и православные русские искренно задумывались над вопросом веры, иногда смущались на счет истинности христианства. Доказательство — ересь

жидовствующих, причем нельзя упускать из виду и постоянное общение и столкновение с мусульманством в татарское и более позднее время»[678].

Осенью 1479 г. Новгород посетил великий князь Иван III. Каким-то образом Алексею и Денису удалось произвести такое впечатление на правителя, что он взял их в Москву, где Алексей стал протопопом Успенского собора, а Денис — священником Архангельского собора в Кремле [679]. Можно предположить, что великий князь высоко оценил не иудаизирующие настроения новгородских священнослужителей, но их искушенность в «тайном знании», особенно в астрологии. Эта гипотеза подтверждается словами Иосифа о начале пребывания Алексея и Дениса в Москве: «По пришествии бо на Москву... не смеюще проявити ничто же неподобно, но таяхуся... человекомь же являющееся святии и кротци, праведни и въздеръжницы... тайно же сеюще семя скверное... Толико же дрьзновение тогда имеяху к державному протопоп Алексией и Федор Курицын, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многым баснотворениемь, и астрологы, и чародейству, и чернокнижию»[680]. Данное свидетельство не может вызывать удивления, если учесть астрологические увлечения при дворе великого князя Василия III [681] и обращение к астрологам и предсказателям царей Ивана IV [682] и Бориса Годунова [683]. Косвенным свидетельством интереса к астрологии при дворе великого князя Иоанна III могут служить письма преподобного Максима Грека к Ф. И. Карпову, в которых ученый монах осуждает Карпова за веру в «звездозаконие»[684]. Известно, что Карпов начинал службу при дворе Ивана III в качестве постельника (в такой должности он сопровождал великого князя в поездке в Новгород в 1495 г.), по-видимому, при дворе великого князя сформировались его взгляды. Высоко оценивая астрологическое знание, русские правители следовали общеевропейской ситуации, сложившейся в период Возрождения, когда искушенность в «звездозаконии» считалась важнейшей частью как бытовой, так и политической жизни, способом политического прогнозирования.

Осенью 1485 г. из посольства в Молдавию и Венгрию возвратился великокняжеский дьяк Федор Васильевич Курицын [685]. В посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов (1490 г.) архиепископ Геннадий указывал, что Курицын после возвращения из посольства стал покровителем еретиков в Москве, причем в собраниях еретиков участво-

вал некий угрянин Мартынко [686]. О влиянии Ф. Курицына на великого князя свидетельствует относящаяся к нему фраза, которая зачеркнута в двух древнейших списках «Просветителя»: «Того державный во всем послушаша» (ГИМ. Епарх. 339. Л. 271—271 об.; Епарх. 340. Л. 197).

Долгое время властям ничего не было известно о существовании ереси. Она была обнаружена архиепископом Геннадием в 1487 г. совершенно случайно. В пьяном виде еретики стали спорить между собой («почали урекатися въпиани») и обнаружились факты совершенных ими богохульств (хула на Христа и Богородицу, осквернение икон). Подробные сведения о ереси архиепископу Геннадию сообщил раскаявшийся еретик поп Наум, рассказавший владыке об учении и о поведении еретиков. От попа Наума Геннадий получил «тетрати, по чему они молились по-жидовскы» и переведенное с еврейского астрологическое сочинение Иммануила бен Якоба «Шестокрыл» (написано в 1356 г.) [687]. Изобличение ереси затруднялось тактикой поведения еретиков: перед грамотными людьми они прикидывались православными, а простых людей «готова себе имеют на лов». Будучи уличенными в ереси, еретики охотно проклинали ее и клялись «без страха». Распространению ереси способствовала практика поставления еретиками попов, которые легко прощали все грехи своим духовным детям и склоняли их к ереси [688]. По-видимому, под попами, которых «еретики ставили», Геннадий имел в виду соборных попов, рекомендовавших владыке кандидатов для поставления в священники [689]. Канонической основой для обвинений еретиков со стороны новгородского архиепископа в самовольном поставлении в попы послужили 2-е, 3-е, 4-е правила святых апостолов и 6-е правило 4-го Вселенского собора. Последнее запрещало служение без согласия епископа даже канонически поставленным священникам [690].

Новгородский архиепископ организовал «обыск» ереси, в ходе которого получил показания свидетелей, изобличавших попа Григория Семеновского, попа Ересима Никольского, сына попа Григория дьяка Самсонко, Гридю Борисоглебского и попа Наума. Собранные доказательства были переправлены в Москву великому князю и митрополиту. В ответных грамотах Иван III и митрополит Геронтий признали справедливость обвинений в отношении трех еретиков; обвинения в адрес Гриди Клоча были найдены недостаточными, т. к. основывались на показаниях единственного свидетеля — попа Наума [691]. Еретики

были признаны виновными в том, что хулили Христа, Богородицу, «ругались святым иконам», «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят». Изобличенные еретики были осуждены на соборе с участием великого князя, митрополита и епископов в Москве и подвергнуты градской казни, после чего отосланы в Новгород для покаяния [692]. Архиепископу Геннадию было предписано продолжить обыск ереси совместно с наместниками великого князя в Новгороде Яковом и Юрием Захарьевичами. В 1488 г. Геннадий на Церковном соборе в Новгороде осудил изобличенных еретиков, которые были биты «на торгу кнутьем» [693].

Церковное осуждение и градские казни не положили конец ереси. Успеху еретической пропаганды способствовало нарастание эсхатологических ожиданий по мере приближения 7000 (1492) г. Наибольшую тревогу новгородского архиепископа вызывал вопрос о сроках ожидания конца света. В 1488 г. он обратился с просьбой к оставившему свой пост архиепископу Ростовскому Иоасафу прислать старцев Паисия (Ярославова) и Нила (Сорского) для совета по этому вопросу. С подобной же просьбой он обратился к ученым грекам братьям Дмитрию и Юрию Траханиотам, служившим при Московском дворе [694]. При этом он сослался на мнение еретиков, которое лично слышал у протопопа Алексея: «Преидут три лета, кончается седмая тысяща... И мы, деи, тогды будемь надобны» [695].

Под 1489 г. писец при новгородском архиерейском доме Тимофей Вениаминов в одной из рукописей оставил запись, в которой отразилась тревожная атмосфера того времени: «Писах к вечеру солнечнаго дне захода, седморичнаго реку века. Молюся, господие мои, у Бога испрашающа оставление бездне моего окаанства грехом. В то лето здесе в преименитом ту Неуполеос мнози священникы и диакони и от простых людий диаки явилися сквернители на веру непорочную, велика беда постигла град сей, и колика тма и туга постиже место се, святую веру Православиа, что запечятлешя святии Отци седм Събор: проповедию Отца и Сына и Святого Духа в Троици едино Божество неразделимо. Но въскоре исплънися о Бозе благодати Духа Святааго пресвященный архиепископ Генадие обнажил их еретичества злодеиство, что пострадали диаволским падением и пособием (кто от благочестивых душ бе слез преидет, на Церков Божию еретик наведе). И град сей от мно-

гих лет от язык съхраняем, по Пророку: озоба его вепр, из луга таи прииде»[696].

Сквозной темой Послания архиепископа Геннадия к архиепископу Иоасафу являются жалобы на то, что в деле преследования ереси он не находит поддержки в Москве: «И как мню, ныне вы положили то дело ни за что, как бы вам мнится, Новъгород с Москвою не едино православие; не поболезновали есте о том ни мала»[697]. Складывалось впечатление, что носители высшей духовной и светской властей не были заинтересованы в преследовании ереси. Пассивность митрополита Иосиф Волоцкий позднее объяснял тем, что Геронтий был «грубостию съдръжимь» или «бояшеся дръжавнаго»[698].

В столице ересь получила дальнейшее распространение. По сведениям «Просветителя», к участию в еретическом кружке были привлечены архимандрит Симонова Нового московского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря Зосима, великокняжеские дьяки братья Федор и Иван-Волк Курицыны, крестовые дьяки Истома и Сверчок, купец Семен Кленов. В предисловии к «Елинскому и римскому летописцу» причастный к ереси писец Иван Черный, поместил не вполне ясную запись: «Бяше же нас, яже в заповедех повеления царя два чиновнаа рядов ника, раби же и сослужебници двадесят и четыри»[699]. Если в записи имеются в виду еретики (что далеко не бесспорно!), то можно заключить, что к 1485 г. кружок жидовствующих в Москве насчитывал 24 участника. Новгородский архиепископ сообщал о том, что в 1488—1490 гг., во время следствия против жидовствующих в Новгороде, в Москву бежали еретики «Григорей поп с сыном с Самсонком, да Ереса поп, да Гридя, диак борисоглебский»[700]. По свидетельствам архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого, в Москве собрания жидовствующих проходили в домах еретиков, в частности у Ф. Курицына, у протопопа Алексея, а также, вероятно, в Симоновом монастыре, когда Зосима был его настоятелем (1485—1490 гг.). По словам автора «Просветителя», на своих собраниях еретики «жертвы жидовьския жряху и пасху жидовскую и праздники жидовскыя творяху»[701].

25 мая 1489 г. умер митрополит Геронтий. В сентябре 1490 г. митрополичий престол занял архимандрит Симонова монастыря Зосима, которого Иосиф Волоцкий называл ставленником умершего незадолго перед тем протопопа Алексея [702].

ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР 1490 года

После поставления на митрополичий престол Зосимы Новгородский архиепископ оказался под градом обвинений в нарушении канонических правил и норм судопроизводства: от него было затребовано исповедание веры, что было оскорбительным для Геннадия, его также обвиняли в неправомерном применении пыток по отношению к еретикам [703]. Избежавший наказания чернец Захар рассылал порочащие Геннадия грамоты [704], покаявшиеся еретики бежали из Новгорода в Москву, и новгородский архиепископ тщетно требовал их наказания. Также безуспешно добивался новгородский владыка разрешения прибыть в Москву, в ответ он получил требование прислать повольную грамоту на поставление неназванного по имени кандидата в Коломенского епископа [705]. Кроме того, новгородский архиерей был вынужден оправдываться от обвинений в поддержании незаконных связей с Литвой, а также в том, что в его епархии служат литовские ставленники [706]. Последнее обвинение носило не только церковный, но и политический характер, поскольку в это время Россия находилась в состоянии войны с Литовским великим княжеством.

В октябре 1490 г. архиепископ Геннадий обратился с посланием к Зосиме, в котором оправдывался от обвинений и выдвигал требование церковного осуждения изобличенных им жидовствующих [707]. Он потребовал у митрополита созыва Церковного собора, на котором предлагал предать проклятию еретиков [708]. Он прямо обвинил в покровительстве еретикам Федора Курицына и осудил действия Ивана III, который «церкви старые извечные» и старые монастыри вынес из города. Эти действия сопровождались осквернением прежних алтарных мест и переносом погребений, в чем Геннадий усматривал особенное «нечестие» государя, вызвавшее положительный отклик среди иудеев Киева [709]. Геннадий привел в пример действия испанского короля, «очистившего» свою землю от ереси, и сообщил, что послал митрополиту список рассказа об инквизиции, записанный со слов императорского посла Г. фон Турна. Основная тема рассказа — учреждение комиссии легатов с предоставлением им чрезвычайных полномочий, позволяющих подвергать преследованию всех заподозренных в ереси, включая высокопоставленных королевских чиновников и архиереев [710].

По-видимому, новгородский архиепископ не слишком полагался на новоизбранного митрополита, поскольку одновременно обратился с посланием, в котором настаивал на необходимости осуждения еретиков, к архиереям — участникам церковного Собора, избравшего Зосиму. В Послании Геннадия основным обвинением в адрес еретиков было названо иконоборчество. Главный же упор делался на том, что согласно каноническим правилам любой священнослужитель, имевший общение с еретиками подлежит лишению сана. Он призвал архиереев решительно покончить с ересью: «О вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что их казнити — жечи да вешати!»[711] Вместе с посланием в Москву были доставлены подлинники, представлявшие собой материалы следствия, содержащие доказательства вины еретиков.

Как следует из «Поучения всему православному христианству», написанному от имени Зосимы на основании соборного приговора против жидовствующих в 1490 г.,[712] инициаторами осуждения еретиков выступили архиереи, принудившие митрополита созвать 17 октября собор. В Соборе под председательством митрополита приняли участие Ростовский архиепископ Тихон, епископы: Суздальский Нифонт, Сарский Прохор, Рязанский Семеон, Тверской Вассиан, Пермский Филофей, архимандриты и игумены, в том числе игумен Троице-Сергиева монастыря Афанасий, старцы Паисий Ярославов и Нил Сорский, представители белого духовенства. Великого князя на соборе представляли бояре князь Иван Юрьевич Патрикеев, Юрий Захарьич, Борис Васильевич и дьяк Андрей Майко [713].

Документальную базу обвинений составили присланные из Новгорода Геннадием «подлинники» и показания свидетелей, собранные в Москве. Судя по тексту «Соборного приговора», еретикам вменялись в вину факты хуления и поругания икон, хуления Христа, Богоматери, святых, отрицание авторитета семи Вселенских соборов, нарушения постов, «почитание субботы паче воскресения», неверие Вознесению Христа [714]. Все обвинения были охарактеризованы как «жидовский обычай». В Поучении митрополита Зосимы еретики обвинялись в «держании» отреченных книг, ветхозаветничестве, «хвалении» жидовской веры, «хулении» Христа и Богородицы, иконоборчестве, а также в том, что не признавали святости святителей митрополитов Петра, Алексея, св. Леонтия Ростовского и св. Сергия Радонежского и др.[715]

Поскольку материалы следствия и суда до нас не дошли, судить о степени обоснованности выдвинутых обвинений трудно. Сохранился лишь фрагмент «Покаяния» еретика Дениса, в котором тот признавался в «невоздержании языка»[716].

В ход соборных заседаний вмешался великий князь Иван III, что несомненно оказало влияние на принятие приговора. Чернец Захар, ранее обвиняемый в стригольничестве, превратился в начальника всем еретикам-жидовствующим, в то же время в «Соборном приговоре» нет никакого намека на причастность к ереси умершего к тому времени Алексея протопопа [717] и Федора Курицына, которого Геннадий прямо обвинял в покровительстве ереси. Всего на соборе были осуждены 9 человек: чернец Псковского Немчинова монастыря Захар и новгородские священнослужители: протопоп Гавриил, попы Максим, Денис, Василий, дьякон Макар, дьяки Гридя, Васюк и Самуха [718]. Все еретики были лишены сана, отлучены от церкви и разосланы в заточение. По свидетельству архиепископа Геннадия протопоп Алексей и диакон Истома умерли до собора, Игнат Зубов и Ивашка Черный бежали «за море» и «в жидовскую веру встали»[719]. Еретикам, осужденным собором 1490 г., была провозглашена анафема, в текст которой позднее было добавлено имя Ивашки Максимова, осужденного на соборе 1504 г.[720]

Часть осужденных на соборе еретиков была отправлена для наказания в Новгород, к владыке Геннадию. Перед «торговой казнью» (публичное наказание кнутом) еретики были подвергнуты унизительной процедуре. За 40 верст от города они были посажены на лошадей лицом к хвосту в вывернутой наизнанку одежде, на головах их были берестяные шлемы с мочальными хвостами и венки из сена и соломы, на каждом осужденном была надпись: «Се есть сатанино воинство». В таком виде еретики были проведены по Новгороду, а затем шлемы были сожжены на их головах [721].

ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ В 1490—1504 годах

Решения Церковного собора 1490 г. затронули только новгородский кружок жидовствующих и не оказали никакого влияния на московских еретиков. Уже после того как Зосима был сведен с митрополичьего престола, архимандритом новгородского Юрьева монастыря и главой черного духовенства в Новгороде стал принадлежавший к еретическому кружку Кассиан [722]. По свидетельству Иосифа Волоцкого,

келья Кассиана в Юрьевом монастыре стала местом собраний еретиков [723].

4 февраля 1498 г. был венчан на царство и стал соправителем Иоанна III его внук великий князь Димитрий Иоаннович [724], мать которого Елена Стефановна позднее была обвинена в причастности к ереси [725]. Можно предполагать, что укрепление придворной партии, в которой немалая роль принадлежала жидовствующим, заставило православных противников ереси отказаться от публичной полемики. Возможно, что в это время Волоцкий игумен активно работал над трактатом, в котором последовательно опровергались еретические мнения. Разгром влиятельного московского кружка жидовствующих, однако, стал следствием сугубо политических причин.

Долговременный династический кризис в семье первого государя всея Руси завершился в пользу придворной группировки Софьи Палеолог [726]. 11 апреля 1502 г. «князь велики Иван положил опалу на внука своего великаго князя Дмитреа и на его матерь Елену, и от того дни не велел их поминати в октеньях и в литиях, ни нарицати великим князем, посади их за приставы»[727]. 14 апреля соправителем великого князя стал княжич Василий.

Около этого времени состоялись три вышеописанные свидания великого князя с Иосифом Волоцким. По-видимому, на решение великого князя покончить с еретиками оказала влияние тяжелая болезнь, начавшаяся 28 июля 1503 г.[728] и неудачный исход Церковного собора 1503 г., на котором правитель безуспешно пытался добиться передачи государству земель монастырей и епископских кафедр с назначением им содержания из казны [729].

В декабре 1504 г. в Москве состоялся Церковный собор под председательством митрополита Симона, великих князей Иоанна III и Василия, на котором жидовствующие были отлучены от Церкви. Соборный приговор 1504 г. не сохранился. Судя по дошедшим текстам анафематствований еретикам [730] и сведениям летописей [731], на соборе в 1504 г. были осуждены: архимандрит новгородского Юрьева монастыря Кассиан, Иван Максимов, Некрас Рукавов, Иван-Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов и др.[732] 27 декабря Ивана-Волка Курицына, Коноплева и Максимова сожгли в клетке, Рукавову урезали язык и отправили в Новгород, где также сожгли. Той же зимой были сожжены юрьевский архимандрит Кассиан,

его брат Иван Самочерный, Квашня, Пустоселов и другие еретики [733]. Часть еретиков была разослана в заточение и по монастырям. О казни Федора Курицына никаких сведений нет, его сын Афанасий Федорович сделал успешную карьеру дьяка при дворе Василия III [734], а в синодике-помяннике Ферапонтова монастыря сохранилось поминание Курицыных, в котором читаются имена Федора и Ивана [735]. В самом полном списке анафематствования жидовствующим, где собраны имена всех осужденных соборами 1490 и 1504 г., названы 43 имени, открывает этот список имя митрополита Зосимы [736]. Однако, сам Зосима, по-видимому, не был осужден на соборе. Во всяком случае, как будет показано ниже, он скончался не ранее 1510 г. в стенах Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере.

Следует сказать, что в традициях Византии казни еретиков были исключением, а не правилом [737]. Норма, предусматривавшая смертную казнь за богохульство и отпадение от православной веры, появляется в русском законодательстве только в «Соборном уложении» 1649 г.[738] В дальнейшем казнь сожжением за богохульство предписывается в памятниках Петровского законодательства и применяется на практике [739]. Едва ли не единственный пример применения казни сожжением за совращение православного в иудаизм — сожжение в 1738 г. капитан-лейтенанта А. В. Возницына и его совратителя иудея Боруха Лейбова [740].

С протестами против казней покаявшихся еретиков выступили последователи Нила Сорского, начавшаяся полемика по этому вопросу продолжалась несколько лет. Нил Сорский, переписавший часть «Просветителя», в том числе фрагмент 7-го «слова», где говорится о необходимости казни еретиков (РНБ. Солов. 326/346. Л. 216 об.), не включил в свой список 12 и 13-е «слова», поскольку главной темой последнего Слова является доказательство необходимости смертной казни жидовствующих. Опровержение доводов Иосифа Волоцкого в пользу необходимости казнить еретиков содержится в «Ответе кирилловских старцев»[741], авторы которого обвиняют волоцкого игумена в жестокости, характерной для Ветхого Завета и отмененной новозаветной благодатью.

Иосиф Волоцкий изложил свои возражения на «Ответ» в «Послании о соблюдении соборного приговора» (ок. 1504/1505), где доказывал, что жидовствующие не просто еретики, а «отступники», отверг-

шие Христа, и что «ни один же от них не покаяся истинно и чисто», а лишь вынужденно, перед угрозой казни [742]. Настаивая на необходимости казни еретиков волоцкий игумен ссылался на нормы «Прохирона», включавшегося под наименованием «Закон градский» в виде особой главы в Кормчие книги [743]. При этом он стремился уравнять нормы этого памятника светского законодательства с авторитетом церковных канонов: «Аще ли же кто речет: Се есть градстии закони, а не апостольская ниже отеческая писания, таковии да слышат преподобнаго отца нашего Никона во своих богодухновенных писаниих сице глаголюща о градских законех во своих посланиих, в слове двадесять первом: «Сего ради святый поклоняемый Дух, вдохну божественная отца на святых соборех, и учиниша божественная правила, яже от святого Духа изложиша божественная законы и словеса святых отец и богоносных, и от уст же самого Господа святые его заповеди глаголана быша, и обаче от древних божественная правила со градскими размешана быша, законы же и завещаньми»[744]. Другую опору для обоснования огненной казни Иосиф Волоцкий усматривал в эпизоде «Жития Льва Катанского», где говорится о том, как епископ Лев возвел на костер мага Гелиодора, связав его своей мантией [745].

В дальнейшем эта тема получила развитие в полемике «иосифлян» и «нестяжателей». При этом близкий к «нестяжателям» Максим Грек в 20—30-х гг. XVI в. написал несколько антииудейских сочинений [746]. В середине XVI в. старцу Артемию (бывшему архимандриту Троице-Сергиева монастыря), разделявшему взгляды «нестяжателей», вменялось в вину, что он укорял книгу Иосифа Волоцкого и «жидовствующих не проклинал»[747]. Постриженики Иосифо-Волоколамского монастыря иногда обвиняли в приверженности «Ветхому Закону»: в 1584—1585 гг. Рязанский епископ Леонид жаловался, что ростовский архиепископ Евфимий «нас, Осифовых постриженников, называет не осифляны, но жидовляны»[748].

УЧЕНИЕ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

В настоящей работе ересь жидовствующих рассматривается как успешный пример обращения в иудаизм небольшой, но влиятельной части из духовенства и мирян Новгорода и нескольких лиц в Москве из числа придворных Ивана III.

В историографии существует мнение, что показания о самих еретиках, содержащиеся в посланиях архиепископа Геннадия и «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого являются недостоверными, поскольку их авторы вовсе не стремились к объективному изложению таких взглядов, а старались изобразить их носителей «отступниками», заслуживающими смертной казни [749]. Но не стоит забывать, что в основе этих сочинений лежали материалы следствий и судов 1488, 1490 и 1504 гг. Полемика со взглядами, которых еретики не высказывали, грозила обличителям тем, что их аргументация будет проигнорирована благосклонными к еретикам светскими и церковными властями и не найдет понимания в обществе. Кроме того не стоит забывать, что, несмотря на солидный набор обвинений в адрес митрополита Зосимы и дьяка Федора Курицына, оба никогда не были осуждены, поскольку пользовались сочувствием великого князя.

В свете современных данных антропологии и медиевистики иудейский прозелитизм предстает как довольно распространенное явление в Средневековье [750]. Прозелитизм для иудейских общин Восточной Европы являлся необходимым элементом выживания. Другим побудительным мотивом для активной мобилизации текстов в интересах полемики с христианами было стремление иудеев предотвратить переход своих соплеменников в христианство. По крайней мере, с XIV в. обнаруживаются синкретические иудейско-христианские группы в Византии и в Болгарии [751]. Порой конфликты между обратившимися в иудаизм и православными разрешались на уровне высших властей в Константинополе [752]. Митрополит Фессалоник Григорий Палама вступал в полемику с некими «хионами», учение которых являлось смешением иудейских, христианских и мусульманских элементов [753].

Почвой для возникновения иудео-христианского диалога на Руси, как можно предполагать, послужили долговременные контакты христиан и иудеев, продолжавшиеся со времен Киевского государства [754]. В XV столетии самым подходящим местом для таких контактов был Новгород, который являлся крупным торговым центром и местом общения представителей разных конфессий. Крупные и влиятельные общины иудеев существовали в Крыму и на территории Великого княжества Литовского [755]. Сведения о контактах с иудеями в летописях единичны, так как летописцы сообщали о них только в случаях, если иудео-христианское взаимодействие происходило в исключительных

обстоятельствах [756]. Как показывают исследования, это общая практика, которой следовали средневековые хронисты [757]. Активизации прозелитической деятельности со стороны иудеев во второй половине XV в. могло способствовать падение Византийской империи [758]. Оживив веру в сердцах иудеев, это же обстоятельство содействовало тому, чтобы побудить некоторых христиан к пересмотру своего отношения к «богоизбранному народу» Ветхого Завета [759]. Во всяком случае, на Руси внимательно следили за изменением религиозной ситуации в завоеванном турками Царьграде [760]. По свидетельству архиепископа Геннадия, между еврейской общиной Киева и Новгородом существовали постоянные контакты, которые поддерживались, в том числе и за счет выкрестов [761]. Установлены и факты переписки и литературного общения иудействующих Киева и Москвы [762]. Таким образом, существуют неоспоримые доказательства того, что иудейско-христианское общение (включая и взаимную полемику, и случаи перехода в христианство или обратные случаи обращения в иудаизм) было одной из реалий конца XV — начала XVI вв., а вовсе не «мифом»[763].

Сторонникам последней точки зрения давно пора вместо претенциозных голословных заявлений принять на себя бремя доказательств. В частности, главный исходный тезис скептиков о том, что обвинения еретиков в иудаизме продиктованы стремлением обличителей добиться осуждения еретиков, никогда не был доказан [764]. Между тем обвинения в иудаизме не несли в себе никакой реальной угрозы с точки зрения тогдашних московских властей.

В Москве конца XV в., в отличие от Испании, к опыту которой безуспешно пытался апеллировать архиепископ Геннадий, не было антиеврейских настроений. При дворе отца невестки Ивана III Елены Волошанки (покровительствовавшей еретикам) молдавского господаря Стефана Воды иудеи занимали заметное положение, а один из них — Иосиф бен Шор являлся даже канцлером [765]. Вспомним, что послом Ивана III при дворе Стефана в 1483—1484 гг. был никто иной, как виднейший член кружка жидовствующих Федор Курицын [766]. Главным агентом Ивана III в Крыму был влиятельный еврейский купец Хозя Кокос, причем некоторые письма Кокоса написаны на иврите [767]. В 1481 г. великий князь настойчиво приглашал на службу в Москву владельца Матреги таманского князя Захарию Гвизольфи именуя его «жидовином»[768]. Следовательно, в лице Схарии-Захарии великий князь

приглашал на службу человека, которого, по меньшей мере, считал евреем. Инок Савва в своем «Послании на жиды и еретики» был вынужден частным образом предостерегать посланного в Крым с официальной миссией боярина Д. В. Шеина от контактов с «жидовином Схарией»[769]. Врачу-еврею, которого называли мастер Леон, было доверено лечение наследника престола Ивана Молодого. Смерть последнего по условиям одобренного Леоном договора повлекла за собой казнь врача [770], но нет никаких сведений, чтобы этот факт вызвал какие-либо антиеврейские акции.

Таким образом, обвинения в принадлежности к иудаизму до поры до времени не могли иметь тяжелых последствий для обвиняемых. Это прямо следует из признания Ивана III в том, что он «ведал» ереси Федора Курицына и протопопа Алексея, которое он сделал Иосифу Волоцкому. Архиепископ Геннадий еще в 1490 г. публично обвинил в принадлежности к ереси протопопа Алексея и Федора Курицына, но первый продолжал пользоваться исключительным доверием великого князя настолько, что рекомендовал ему кандидатуру Зосимы для поставления в митрополиты, а пик служебной карьеры Курицына приходится на 1490-е гг. Сторонникам версии о том, что обвинения в «жидовствовании» были «изобретены» архиепископом Геннадием и подхвачены Иосифом Волоцким, стоило бы оперировать не мнениями, но фактами. В Новгороде последователями ереси стали не обездоленные московским завоеванием носители республиканских идеалов, а люди (клирики и миряне), занимавшие высокое социальное положение, и в лице священников Алексея, и Дениса, и боярина Григория Тучина продемонстрировавшие готовность служить московскому самодержцу в первых рядах.

Скептики не в силах объяснить причины, по которым к теме полемики с иудеями настойчиво обращается в своих посланиях архиепископ Геннадий, создает объемный трактат игумен Иосиф, пишет обширное «Послание на жиды и еретики» инок Савва, переводятся с латыни антииудейские полемические трактаты. Если игнорировать иудейский фактор, то на какой эффект в обществе рассчитывали обличители, когда вели полемику не с реальной, а с мифической опасностью? [771]

В настоящее время представление об иудаизме как о религии, исключающей прозелитизм, опровергнуто и доказано: прозелитизм был

непременным условием выживания иудейских общин в Средние века [772]. В истории стран Западной Европы, в особенности в период раннего Средневековья, нередки были обращения в иудаизм и представителей духовенства [773].

Конкретный механизм обращения в иудаизм в сохранившихся источниках о ереси жидовствующих подробно не описан, но представление о нем можно получить на основании хорошо известных в XVIII—XIX вв. случаев обращений в иудаизм, которые стали предметами расследований [774]. Характерно, что в приведенных случаях роль важнейшего инструмента в деле обращения в иудаизм играют тексты Ветхого Завета, используемые в обиходе православной церкви. Чрезвычайно плодотворным представляется рассмотрение ереси жидовствующих как феномена «текстуального сообщества», изученного Б. Стоклем на примере ереси вальденсов в Западной Европе [775]. Центральным моментом обращения к чужой религии является внезапное уверение в истинности последней. А. Львов, исследовавший механизм формирования сект субботников, отмечал в этой связи: «Оправдание же сводится к связыванию элементов книжного текста («буквы или строки св. писания») с элементами внетекстовой реальности (ритуалами, представлениями и пр.), минуя посредничество идей, путем прямого и парадоксального отождествления фрагмента текста с фрагментом реальности»[776].

Успех пропаганды жидовствующих в Новгороде, а затем в Москве был во многом обусловлен насаждавшимися еретиками среди православных религиозными сомнениями в связи с окончанием седьмой тысячи лет от сотворения мира, пришедшейся на 1492 г. от Рождества Христова. Иосиф Волоцкий так передает слова жидовствующих в связи с окончанием седьмой тысячи лет: «Седмь тысящь лет скончася, и пасхалиа преиде, а Втораго Христова Пришествиа несть, и писания отечьская суть ложна, подобает сих огнем съжещи»[777]. В словах протопопа-ересиарха Алексея о надобности еретиков после истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира подразумевается возможность перехода от христианского летосчисления к иудаистской традиции, изложенной в «Шестокрыле», в соответствии с которой год окончания седьмой тысячи лет по православному летосчислению приходился на 5228 г. по еврейскому летосчислению, вследствие чего жидовствующие утверждали, что «лета христианьскаго летописца скратишась, а

наша пребывают»[778]. (Причина расхождения в летосчислении между христианами и иудеями, как указывал архиепископ Геннадий, заключается в том, что христиане основываются в хронологии на ветхозаветных текстах в переводе 70 толковников, а иудаисты — на редакции Ветхого Завета Акилы, Симмаха и Феодотиона. Согласно Септуагинте, число лет от Адама до потопа составляло 2242, по масоретскому тексту — 1656, Воплощение Христа пришлось соответственно на 5500 и 3760 гг. от сотворения мира).

Взгляды новгородских жидовствующих подробно изложены в «Просветителе». Жидовствующие отрицали догмат о Св. Троице и считали, что «Христос еще не родился есть... а Егоже глаголют христиане Христа Бога, той прость человек есть, а не Бог»[779]. Поэтому они призывали: «Подобает убо ныне Моисеев дрьжати и хранити, и жрьтвы жрети, и обрезатись»[780]. Жидовствующие отрицали христианские таинства, молитвы, действенность милостыни, почитание креста, икон, мощей святых. Сведения о поведении новгородских еретиков содержатся в посланиях архиепископа Геннадия, в соборном приговоре 1490 г., в 15-м «слове» «Просветителя» и «Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г.». Новгородские жидовствующие, по сообщению архиепископа Геннадия, «молились по-жидовски», «испревращали псалмы», недостойно служили литургию, совершали надругательства над крестами и иконами [781]. На собраниях еретиков совершалось богохульство: осквернялись иконы, вино и просфоры для таинства Евхаристии (в вино вливали «скверную воду» и пр.) [782] Особенно многочисленными, согласно соборному определению 1490 г., были факты иконоборчества: еретики иконы и кресты «овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающее, иныя ж в скверная места пометающе, иныя же о землю разбивающи, иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих сквернят»[783]. Священнослужители-жидовствующие не соблюдали посты, глумились над церковными службами: «Ядуще же, и пиюще до пьянства, и блудом сквернящись, в святую церковь вхожаху и Божественную службу совершаху»[784].

Сохранились свидетельства, что жидовствующие выступали против монашества. Их критика этого института основывалась на ветхозаветных представлениях о том, что отсутствие потомства у человека свидетельствует о его греховности и неугодности Богу. Такая позиция

еретиков отразилась в пометах Ивана Черного в переписанном им по заказу великого князя Ивана III «Еллинском и римском летописце», а также в глоссах, сделанных, вероятно, тем же книжником или другим еретиком тайнописью (буквами пермской азбуки) в списке ветхозаветных пророчеств [785]. Иосиф Волоцкий в 11-м «слове» «Просветителя» пишет, что еретики в своем отрицании монашества опирались на ветхозаветные тексты («Проклят всяк, иже не въставити семени во Израили»[786], «Блажен имеай семя в Сионе и сродники в Иерусалиме»[787]). Они могли апеллировать и к Новому Завету, говоря: если бы монашество было угодно Богу, то Христос был бы монахом. Искажая слова апостола Павла, еретики утверждали, что апостол имел в виду монахов, когда писал в 1-м Послании Тимофею об отступниках, которые появятся в последние времена [788]. Тот факт, что в антимонашеских выступлениях жидовствующие использовали тексты Нового Завета вовсе не дает оснований усомниться в их иудаизме, поскольку этот прием широко использовался в иудео-христианской полемике в средневековой Европе.

Учение еретиков отрицало основные догматы христианства и не имело параллелей ни в одной христианской ереси. По этой причине Иосиф указывал, что обычные правила приема раскаявшихся еретиков в христианство не могут быть применены по отношению к жидовствующим, которые являются отступниками [789]. Многочисленные интерпретации ереси в качестве предреформационного и гуманистического движения не находят опоры в источниках [790]. В. Ф. Райан замечает: «Все тексты, условно связываемые с «жидовствующими», несомненно, были бы отвергнуты западно-европейскими гуманистами как средневековые»[791].

Относительно содержания учения жидовствующих Ш. Эттингер замечал: «Большинство еретиков приняли лишь некоторые из принципов иудаизма, а общим знаменателем между ними и иудеями явилось их критическое отношение к христианству и православной церкви»[792].

Также невозможно указать в качестве источника этого учения никакой из рационалистических сект, которые только спустя несколько десятилетий появились в Европе в эпоху Реформации [793]. Зато все опровергаемые Иосифом Волоцким пункты ересеучения находят соответствие в темах средневековой полемики христиан и иудеев, которые

велись в Византии и странах Западной Европы в период Средневековья [794].

В ходе следствия против изобличенных еретиков, проводившегося архиепископом Геннадием в 1487—1490 гг., выяснилось, что учение еретиков — «не одно иудейство». Новгородский архиепископ нашел в ереси следы маркианства и мессалианства [795]. Маркианство и мессалианство жидовствующих, по мнению святителя, заключались в том, что, будучи обличены, еретики сразу отказывались от своего учения и ложно объявляли себя верными членами христианской Церкви, а также в том, что они недостойно совершали Евхаристию [796]. При попытках классифицировать новоявившуюся ересь в соответствии с принятой практикой Геннадий опирался на 12 и 19 главы правил Тимофея Константинопольского, помещаемые в Кормчих книгах [797].

В ереси обнаружился и след учения стригольников. В ходе следствия против еретиков был арестован монах псковского Немчинова монастыря Захар, рассылавший по Новгородской епархии грамоты, в которых он порочил архиепископа Геннадия. Другим проступком Захара был его запрет монахам Немчинова монастыря причащаться. На допросе Захар сказал, что не причащался сам и не разрешал этого делать другим монахам, потому что причащаться не у кого, священство «безблагодатно», поскольку поставляется «по мзде»[798]. На этом основании архиепископ Геннадий определил его как последователя ереси стригольников. Едва ли можно полагать, что взгляды Захара как-то радикально отличались от взглядов других изобличенных еретиков (в одной из рукописей старец Захар назван учеником Зосимы еще в бытность того архимандритом) [799]. Захар вместе с другими еретиками был осужден на Соборе 1490 г. Считается, что стригольнические взгляды имел член московского кружка жидовствующих писец Иван Черный. Тайнописные глоссы, сделанные им в нескольких рукописях буквами пермской азбуки, свидетельствуют об осуждении книжником «мздоимательности» духовенства [800]. Тем не менее, на наш взгляд, приведенные факты не позволяют утверждать, что учение жидовствующих имело преемственность с учением стригольников. Успех проповеди Схарии в Новгороде следует объяснять в первую очередь атмосферой ожиданий конца света.

Некоторые обвинения архиепископа Геннадия не могут считаться специфичными элементами учения жидовствующих. В Послании Суз-

дальскому епископу Нифонту Геннадий в качестве примеров надругательства над крестами ссылается на факт привязывания нательных крестов к лапам птиц, а также нанесение на них изображений гениталий. Если 1-е обвинение свидетельствует о сознательном надругательстве над христианской святыней, характерном для жидовствующих, то 2-й пример при всей его кощунственности указывает на другую традицию — на распространенное в Средневековье использование магических амулетов, за которыми признается защитная сила святыни [801]. К такой практике были причастны даже священнослужители, но она была невозможна для иудеев. Причастность жидовствующих к последнему факту архиепископ Геннадий видел в том, что один из клириков храма на р. Ояти, имевший крест с кощунственным изображением, приходился племянником уличенному в ереси Гриде Клочу.

Ряд элементов ересеучения новгородских жидовствующих приходится отнести на счет несходства религиозных практик Москвы и Новгорода [802]. В первую очередь, это вмененное еретикам в вину «поношение» особо чтимых в Москве святителей: митрополитов Петра и Алексея, Ростовского архиепископа Леонтия и преподобного Сергия Радонежского («а великых святителей русских Петра и Алексиа и Леонтиа и Сергиа чудотворцев и иных святых преподобныих отець многых укаряху речми хулными, их поношают и не чтят»). По-видимому, в данном случае перед нами отголоски реакции со стороны новгородского духовенства на попытки насильно насадить культ московских святых.

Другой факт этого же рода — непонимание архиепископом Геннадием сюжета иконы. В качестве еретического изображения он описал икону в новгородской церкви Спаса на Ильине улице «Преображение в деяниях», где в клейме об Обрезании Христа изображен «Василий Кесарийский, а у Спаса руку и ногу обрезал»[803]. Как показал Н. К. Голейзовский, это редкая, но вполне каноническая интерпретация так называемого евхаристического чуда, восходящая к эпизоду Жития Василия Великого [804].

Исследователи отмечали различия между новгородским и московским кружками жидовствующих [805]. Наиболее отчетливы эти различия в социальной принадлежности еретиков. Если подавляющее большинство еретиков в Новгороде принадлежало к духовенству, то еретики-москвичи были преимущественно мирянами. В московский кружок

входила невестка великого князя Елена Стефановна, мать Димитрия Ивановича, провозглашенного в 1498 г. соправителем Ивана III; в нем состояли дьяки: братья Федор и Иван-Волк Курицыны, Истома и Сверчок, представитель детей боярских Митя Кленов, купцы Кленов и Зубов, венгр-мирянин Мартынко. Можно предполагать, что московский кружок жидовствующих включал в себя людей с разными религиозными воззрениями, объединенных в первую очередь близостью к двору великого князя.

Преимущественно светский характер московского кружка жидовствующих и близость его к правителю обусловили более сложную идеологию и иной тип поведения еретиков в Москве по сравнению с Новгородом. По свидетельству Иосифа Волоцкого, в столице, как и в Новгороде, жидовствующие проводили собрания, на которых совершались обряды по типу иудейских, но эти собрания в Москве, по-видимому, носили строго закрытый характер; от московского периода существования ереси неизвестны факты прямого кощунства в отношении христианских священных предметов (обвинениям Иосифа Волоцкого в отношении митрополита Зосимы посвящен отдельный раздел). Возможно, в своей прозелитической активности в столице еретики делали главный упор не на пропаганду антицерковных воззрений, но на критику Священного Писания и на распространение астрологических идей, в чем они, по-видимому, находили поддержку у великого князя, высоко оценивавшего астрологическое знание.

Иосиф Волоцкий так описывает действия еретиков при митрополите Зосиме и широко распространившиеся последствия их пропаганды: «И ихже видяху благоразумных, и Писания Божественная ведящих тех еще в жидовьство не смеюще приводити, но некыя главизы Божественнаго Писания Ветхаго же Завета и Новаго накриво сказующе, и к своей ереси прехыщряюще, и баснословия некаа и звездозаконiа учаху, и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а Писание Божественное презирати, яко ничто же суще и непотребно человеком. Простейших же на жидовство учаху. Аще кто и не отступит в жидовство, то мнози научишася от них Писания Божественнаго укаряти. И на торжищих и в домехь о вере любопрение творяху и съмнение имеяху. И толико бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша, отнели же солнце благочестiа начат восияти в Руской земли»[806].

По-видимому, с новгородско-московской ересью связано распространение в России астрологической литературы (переводов, сделанных преимущественно с восточных языков в землях Великого княжества Литовского). Жидовствующие в Новгороде пользовались астрологическим сочинением Эммануила бен Якоба «Шестокрыл», переведенным с еврейского на русский язык в Юго-Западной Руси [807]. Исследователи полагают, что «в числе переводных гадательных сочинений, распространение которых было связано с ересью жидовствующих», на Русь также пришли такие запрещенные позднее решениями Стоглавого собора сочинения, как «Рафли», «Воронграй», «Острономии», «Зодеи», «Алманах», «Звездочетьи», «Аристотель», «Аристотелевы врата», «Чернокнижье»[808]. А. А. Турилов и А. В. Чернецов отметили связь между бытованием этих книг во 2-й половине XVI в. и царским двором. Возможно, в рамках литературной традиции произведений, содержащих «тайную мудрость», необходимо рассматривать связываемое с именем Федора Курицына «Лаодикийское послание».

Есть основания полагать, что в отличие от новгородских жидовствующих, для которых преобладающее значение имела борьба с христианским вероучением и Церковью, московский кружок еретиков был объединен не вероисповедной общностью, но в первую очередь близостью к правителю и являлся своего рода придворной партией, зависимой от взглядов Иоанна III. Различие между новгородским и московским кружками жидовствующих, существовавших в течение некоторого времени параллельно, проявилось в их судьбах.

МИТРОПОЛИТ ЗОСИМА

Судя по «Сказанию о новоявившейся ереси», главным своим противником Иосиф Волоцкий избрал митрополита Зосиму. Я. С. Лурье считал характерным то обстоятельство, что «Иосиф Волоцкий счел необходимым отметить именно митрополита Зосиму наибольшей своей ненавистью, что он обвинил его не только в «жидовстве», а чуть ли не в атеизме»[809]. По этой причине будет уместно представить здесь биографию этого человека, точнее, обобщить все то немногое, что мы о нем знаем [810].

На исторической сцене Зосима впервые появляется в 1485 г., когда он становится архимандритом Симонова монастыря. Достоверных сведений о начальном этапе его светской и духовной карьеры не сохра-

нилось. Прозвище Брадатый может указывать на то, что Зосима был родственником дьяка Стефана Брадатого (Бородатого), служившего при дворе великих князей Василия II, Ивана III и великой княгини Марии Ярославны [811]. По мнению известного историка церкви А. В. Карташева, Зосима до принятия монашеского пострига служил в канцелярии великого князя Ивана III [812].

Сохранился автограф митрополита Зосимы в рукописи Толкового апокалипсиса (Троиц. № 122). Эта подпись обращает на себя внимание своим начертанием и отличается от бесхитростных подписей русских иерархов, что свидетельствует о наличии у Зосимы навыков профессионального писца [813]. В то же время эта подпись не выглядит чужеродной в ряду монограмм на актах, вышедших из великокняжеской канцелярии [814]. Это позволяет высказаться в поддержку гипотезы о том, что митрополит Зосима являлся выходцем из среды великокняжеских дьяков.

В 1485 г. (до 10 марта) Зосима был поставлен архимандритом ставропигиального Симонова Нового московского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря. Симонов монастырь имел особый статус: в церковном отношении он находился в зависимости от константинопольского патриарха, но фактически во всех делах, кроме духовных, был подсуден великому князю [815]. Контакты представителей рода Бородатых с Симоновым монастырем, по-видимому, были неслучайными. В 1462—1485 гг. дьяк Семен Васильев Бородатый производил дозор водяных мельниц Симонова и Высокопетровского московского монастырей [816]. Этот же дьяк 1 марта 1484 г. в качестве свидетеля подписал вкладную грамоту Г. Перхушкова в Симонов монастырь [817]. В актах Симонова монастыря в 1485—1490 гг., т. е. в период настоятельства Зосимы, фигурируют монастырские старцы Кассиан и Яким Бородатые [818], возможно, их приход в обитель связан с Зосимой. Наряду с ними упоминается соборный старец Досифей (Курицын) [819], по-видимому, родственник влиятельного дьяка Ивана III и одного из главных ересеархов Ф. В. Курицына. Основываясь на этом факте, И. А. Тихонюк предполагает «возможную роль братьев Курицыных в возведении на кафедру митрополита Зосимы»[820].

В период настоятельства Зосимы старший сын и соправитель Ивана III великий князь Иван Иванович 10 марта 1485 г. выдал на вотчины Симонова монастыря в Галичской земле иммунитетную грамоту, под-

утверждающую прежние льготы [821]. По мнению Л. И. Ивиной, этот документ свидетельствует об особом отношении великого князя Ивана Ивановича к Зосиме [822]. 26 мая 1485 г. верейско-белозерский удельный князь Михаил Андреевич выдал Зосиме льготно-несудимую грамоту на владения Симонова монастыря в своем княжестве [823]. При Зосиме Симонов монастырь купил земли в Можайском уезде [824]. В поземельной тяжбе между монастырем и вотчинником И. Саврасовым, имевшим великокняжескую грамоту на спорную землю, великий князь с доклада московского наместника князя И. Ю. Патрикеева разрешил тяжбу в пользу Зосимы [825]. Возможно, в период настоятельства Зосимы князь Патрикеев купил у властей Симонова монастыря луг [826]. Уже в бытность Зосимы митрополитом князь И. Ю. Патрикеев вновь вынес решение в пользу властей Симонова монастыря [827]. Тесное переплетение служебных карьер боярина князя И. Ю. Патрикеева и дьяка Федора Курицына отмечалось исследователями.

Не исключено, что именно придворный характер московского кружка и открывавшиеся через него карьерные возможности стал главной причиной присоединения Зосимы к жидовствующим. С большой долей уверенности можно предположить, что Иосиф Волоцкий имел в виду главным образом Зосиму, когда писал о привязанности к мирским благам как главной предпосылке присоединения в Москве к ереси многих людей: «Снаходи бо прескверный сатана и обрете многых имущих землю сердечную възорану и умягчену сластьми житейскыми, тщеславием, и сребролюбием, и сластолюбием, и неправдою, и посея в них скверныа своя плевелы». Волоцкий игумен прямо обвиняет Зосиму в невоздержанности, сластолюбии и даже содомском грехе [828].

Летописи по разному сообщают дату введения Зосимы на митрополичий двор: в Софийской II указано 2 сентября [829], в Новгородской летописи по списку Дубровского — 9 сентября [830], в Типографской летописи — 12 сентября [831], та же дата приведена в летописной заметке в одном из сборников под 6999 г.[832] В качестве даты поставления Зосимы на митрополичью кафедру все источники единодушно указывают 26 сентября 1490 г. На архиерейском соборе, избравшем Зосиму, присутствовали все иерархи за исключением архиепископа Геннадия, приславшео повольную грамоту на избрание Зосимы [833].

Несмотря на состоявшееся под давлением архиереев осуждение еретиков-новгородцев, Зосима продолжал, по свидетельству Иосифа,

оказывать покровительство членам московского кружка жидовствующих, укреплял их влияние в столице, преследовал борцов с ересью: «овех убо от Божественнаго причащениа отлучаеть, елици же священици или диакони сих от священьства отлучаеть»[834]. Для расправы с противниками Зосима прибегал также к помощи великого князя, с санкции которого противники митрополита подвергались заточениям и разграблению имущества. Помимо «Сказания о новоявившейся ереси» данная ситуация нашла отражение в других сочинениях Иосифа Волоцкого: Послании Суздальскому епископу Нифонту[835] и в 12-м «слове» «Просветителя». В обоих текстах обсуждается вопрос, сохраняет ли архиерей-еретик власть «вязать и разрешать», и опровергается мнение о том, что проклятие архиерея-еретика является действенным.

Зосима возглавил две архиерейские хиротонии. Примечательно, что оба поставленных им епископа были выходцами из Николо-Угрешского монастыря, который, как и Симонов, во всем, кроме духовных дел, был подсуден великому князю[836]. Угрешский монастырь использовался и как место заточения политических противников великого князя. В 1487 г. в его стенах был заточен «яко урод» некий чернец галичанин, предсказавший пожар в Москве[837]. Это лишний раз свидетельствует в пользу того, что истинным руководителем церковной политики являлся Иван III, а митрополит Зосима лишь послушно исполнял его волю. 18 ноября 1490 г. митрополит рукоположил игумена Николо-Угрешского монастыря Авраамия в сан епископа Коломенского[838]. На поставление Авраамия не дал своей повольной грамоты архиепископ Геннадий, так как в послании митрополита Геннадию с требованием о присылке повольной грамоты не было названо имя поставляемого. В 1493 г., по-видимому, вынужденно оставил свой пост епископ Сарский и Подонский Прохор, поселившийся на покое в Московском Богоявленском монастыре. Традиционно епископы Сарские проживали в Москве и являлись первыми помощниками митрополитов. 4 мая 1493 г. Зосима поставил очередного игумена Николо-Угрешского монастыря Силуана в епископа Сарского и Подонского[839].

Благоволил Зосима и к Троице-Сергиеву монастырю, которому уже 17 октября 1490 г. выдал жалованную грамоту, освобождающую монастырские церкви в Переславском уезде от пошлин и суда десятинника[840]. В феврале 1492 г. митрополит «по повелению» Ивана III пере-

дал в ведение Пермского епископа Филофея «из своея митрополиа на Вологде, в городе и на посаде, все свои церкви»[841].

В связи с тем, что использовавшиеся Русской церковью пасхалии были рассчитаны до 7000 г. (сентябрь 1492) г., Зосима предпринял действия по составлению новой пасхалии. Эта работа велась при митрополичьем дворе, по-видимому, в сентябре—ноябре 1492 г. 27 ноября 1492 г. на Церковном соборе Зосима изложил новую пасхалию на 20 лет[842]. В декабре поручение составить свои варианты пасхалии были даны Новгородскому архиепископу Геннадию и Пермскому епископу Филофею. К пасхалии Зосима написал предисловие — «Изложение пасхалии». Указание на авторство содержится в заголовке сочинения: «Смиренный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысящу лет, в ней же чаем всемирного Пришествиа Христова»[843]. На авторство Зосимы в отношении «Предисловия» указывают также летописи[844]. По мнению Тихонюка, «Изложение пасхалии» было написано не ранее конца сентября и не позже 21 декабря 1492 г.[845] В «Изложении пасхалии» митрополит провозглашает Москву новым Константинополем, Московского великого князя именует «государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константинову Москве, и всей Русской земле, и иным многим землям государем». Выделяют 2 вида «Изложения пасхалии»: первый образуют списки, в которых Москва объявляется преемницей Константинополя — «нового Иерусалима» (Солов. № 858. Л. 613 об. и др. рукописи); пасхалия в этих списках рассчитана на 7001—7020 гг. 2-й вид представлен единственным списком Троиц. № 46, в нем Константинополь, также передавший свою духовную миссию Москве, назван «новым Римом»; пасхалия составлена на 7004—7020 гг.

Более обоснована точка зрения о том, что первоначальной является версия «Изложения пасхалии», где Константинополь характеризуется как «новый Иерусалим»[846]. Иного мнения придерживается Н. В. Синицына. По ее мнению, в 2-х вариантах «Изложения пасхалии» отразилось сосуществование среди русской церковной иерархии двух историософских концепций: первая обусловлена традицией наименования Константинополя «новым Римом» в соответствии с каноном 2-го Вселенского Собора, другая зависит от существовавшей в Византии традиции аллегорического уподобления Константинополя Иерусали-

му [847]. По наблюдениям П. Гурана, уподобление Константинополя Иерусалиму и византийских императоров библейскому царю Давиду активно использовалось в византийской политической идеологии до воцарения Македонской династии (867) г. Наиболее ярко это уподобление проявилось в гомилиях Феодора Синкелла, посвященных чудесному избавлению Константинополя от нашествия аваров и персов в 626 г.[848] После захвата города крестоносцами и разграбления иерусалимских реликвий эта аллегория уже окончательно утратила актуальность. В древнерусской литературе восприятие образа «Нового Иерусалима» было неоднозначным. Митрополит Иларион молил Бога, чтобы Он не попустил русской столице Киеву быть в таком же пленении, как Иерусалим [849]. Позднее против наименования Москвы Иерусалимом протестовал прп. Максим Грек [850].

Тема Иерусалима, как города, где зародилась христианская Церковь, проходит через всю пасхалию, составленную Зосимой. Текст апеллирует к началу христианской традиции, к возникновению церкви Христовой как исходному моменту в истории человеческого спасения: «И яко же бысть в первая лета, тако и в последняя. Яко же Господь наш в Евангелии рече: «И будут прьвии последнии и последнии прьвии» (Мф. 19: 20; 20: 16; Мк. 10: 31; Лк. 13: 30). В «Изложении пасхалии» речь идет не только о сравнении русской и византийской столиц, но и о противопоставлении: Москва, как «последний... град Константина», сменяет первый Константинополь, павший в 1453 г. под ударами турок (и «изрушившийся», как утверждали русские полемические памятники, уже после унии, заключенной на Ферраро-Флорентийском соборе в 1439), она становится единственным православным центром мира [851]. Эсхатологические чаяния связывались в «Изложении пасхалии» уже не с определенной датой, как ранее,— 1492 г., но отодвигались на неопределенный срок в продолжение 8-й тысячи лет.

В период, когда Зосима занимал митрополичий престол, трагически завершился конфликт между великим князем Иваном III и его братьями удельными князьями Андреем Васильевичем Угличским и Борисом Васильевичем Волоцким. 20 сентября 1491 г. в нарушение крестного целования в Москве был «поиман» князь Андрей [852]. Н. С. Борисов справедливо полагает, что арест брата великого князя не мог совершиться без согласия митрополита, ранее давшего князю Андрею гарантии неприкосновенности [853]. Только в малодостоверном рас-

сказе «Истории» В. Н. Татищева находим упоминание о попытке митрополита воспользоваться правом заступничества за опального князя[854].

6 ноября 1493 г. князь Андрей умер в заточении, и можно догадываться, что эта смерть стала одной из причин падения авторитета митрополита и вместе с другими обстоятельствами могла способствовать его удалению с кафедры. В Псковских летописях фиксируется следующая последовательность событий: «В лето 7002. Преставися князь Андрей в поимании. Того же лета преставися князь Борис Васильевич Волоцкой. Того же лета сведень с митрополии Изосима»[855]. Заслуживает упоминания и еще одно событие, случившееся при митрополите Зосиме. В 1493/94 г. сгорел митрополичий двор в Москве, в том же году на нем были сооружены «три кельи камены с подклеты»[856].

Обращают на себя внимание летописные известия о московских пожарах под 7001 (1493) г. «В лето 7001 марта 1 противу Марьина дни Египетскиа погоре град Кострома. Тоя же весны априля 15 в 3 час нощи згоре град Москва нутрь града против Радуници усопших вторник. Того же лета месяца июля 16 згореся от грому большии верх у Пречистой на Москве, вторник пред Ильиным днем. Того же дни у Пречистыя Владимерской у предела крест спал с Благовещения. Того же лета и того же месяца в недилю 28 бысть пожар велик зело: загореся за рекою церковь святый Никола на Песку, и погоре весь посад около града от Черторьи и до Петра святаго и торг, и от торгу все дворы и до Устретенья, и нутрь града весь згоре»[857].

Три страшных пожара, в период между 15 апреля и 28 июля опустошившие центр столицы, должны были произвести на современников впечатление обрушенной на город кары небесной, которую не смог предотвратить первосвященник. Сугубо гипотетически можно предполагать, что существовала какая-то связь между пожарами и последующей отставкой митрополита.

17 мая 1494 г. Зосима оставил митрополичий престол. Ранние летописи связывают его уход с волей великого князя или с собственным желанием архиерея. Вологодско-Пермская летопись сообщает: «сослал князь великии Зосиму митрополита с митропольи»[858]. Владимирский летописец указывает на добровольное оставление Зосимой кафедры[859]. Согласно Типографской летописи, «тоя же весны, мая 17, митрополит Зосима остави митрополию не по своей воли и съиде с ми-

тропольи в келью на Симаново в монастырь и оттоле кь Троици в Сергиевь монастырь»[860]. Дискредитирующие Зосиму известия содержатся в Софийской II летописи (отражающей свод 1518 г., в котором представлена официальная точка зрения митрополичьей кафедры нач. XVI в.): «Митрополит Зосима оставил митрополию не своею волею, но непомерно питья дръжашеся и о Церкви Божией не радяше»[861]. В «Книге степенной царского родословия» сообщается, что Зосима был лишен митрополии «за некое преткновение»[862]. А. А. Зимин связывал отставку митрополита с отсутствием в Москве в мае 1494 г. тесно связанных с ним князей В. И. Патрикеева, С. И. Ряполовского и дьяка Ф. В. Курицына [863].

В повольной грамоте на поставление митрополита Симона (хиротонисан в митрополиты в сентябре 1496) архиепископ Геннадий писал: «Отец Зосима митрополит… оставил стол Русскиа митрополиа и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми омофор свой на престоле положил, и свидетеля на то Господа Бога нарицая, яко невозможно ему к тому святительская действовати, ни митрополитом нарицатися, и отойде в монастырь в смиренно иноческое жительство»[864].

Однако есть свидетельства того, что и после оставления кафедры Зосима продолжал считать себя первосвятителем. После своего смещения Зосима жил в Симоновом, затем в Троице-Сергиевом монастырях, в последнем ок. декабря 1495 г. он причащался по чину первосвятителя «на орлеце во всем святительском чину»[865]. Это противоречило канонам и существовавшей практике [866]. Причащение на «орлеце» свидетельствовало о том, что Зосима продолжал считать себя митрополитом и не считался еретиком. Из записи в одном из рукописных сборников (ОСРК. Q.I.1380. Л. 98) следует, что Зосиму по крайней мере в Святогорском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре под Псковом, продолжали считать митрополитом в 1496/1497 г.

Можно предполагать, что настоящей причиной сведения Зосимы с митрополичьей кафедры следует считать нарушение гарантий безопасности, данных митрополитом удельному князю Андрею Углицкому [867]. После смерти в 1490 г. старшего сына Ивана Молодого, бывшего соправителем отца, вопрос о наследнике престола стоял очень остро. Амбициозный Углицкий князь имел огромные преимущества перед малолетними наследниками великого князя внуком Дмитрием и княжичем Василием. Андрей Углицкий был арестован в Москве 20

сентября 1491 г. и скончался в тюрьме 6 ноября 1493 г.[868] Очевидно, некоторое время великому князю приходилось выдерживать серьезное давление со стороны части духовенства и аристократии, недовольных грубейшим пренебрежением со стороны митрополита правом печалования за опальных. 17 мая 1494 г. Зосима был сведен с митрополичьего престола [869]. Вынужденность этого шага со стороны Ивана III очевидна, поскольку готового кандидата на кафедру первосвятителя не нашлось, и новый митрополит Симон занял митрополичий стол только 6 сентября 1496 г.[870] Услуга, которую оказал митрополит Зосима Ивану III, была слишком велика, чтобы великий князь мог ее забыть. Роль, которую сыграл Зосима в устранении опасного соперника великокняжеской династии, гарантировала ему почетное положение и влияние при московском дворе, где уже велась подготовка к венчанию нового наследника престола Дмитрия. Не исключено, что Зосима посоветовал Ивану III кандидатуру игумена Троице-Сергиева монастыря Симона на роль митрополита. Пытаясь окончательно успокоить общественное мнение, Иван III принес покаяние перед митрополитом Симоном и владыками в том, что «несторожею» уморил своего брата и получил прощение [871].

О сохранении влияния жидовствующих и после удаления Зосимы свидетельствует, в частности, тот факт, что в 1499 г. архимандритом новгородского Юрьева монастыря и главой черного духовенства в Новгороде был поставлен Кассиан, в келье которого, по сообщению Иосифа Волоцкого, проходили собрания еретиков [872]. Кассиан в 1504 г. был осужден собором за принадлежность к жидовствующим. Церковная политика Ивана III, враждебная по отношению к землевладению владык и монастырей, пережила период влияния еретиков при дворе и не претерпела изменений вплоть до церковного собора 1503 г. В 1499—1500 гг. с благословения митрополита были конфискованы значительная часть земель новгородского архиепископа и крупнейших монастырей [873].

Высказывалась гипотеза о причастности находившегося уже на покое Зосимы к созданию или редактированию летописного свода 1495 г.[874] Я. С. Лурье допускал, что данная редакция великокняжеской летописи была составлена в период, когда влиянием пользовалась Елена Стефановна, но едва ли бывший митрополит, находившийся сперва

в Симоновом, а затем в Троицком монастыре, оказывал влияние на общерусское летописание [875].

Неизвестно, когда Зосима оставил Троице-Сергиев и переселился в Кирилло-Белозерский монастырь. Можно предположить, что это случилось после 1502 г., когда в результате разрешения династического кризиса в великокняжеской семье начался разгром московского кружка жидовствующих. Впоследствии Зосима был перемещен в Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, где он находился в конце 1510 г. Об этом мы узнаем из вкладной записи на рукописи: «В лето 7019 месяца декабря 15 дал сию глаголимую книгу Богослов Григорий старец Изосима, митрополит бывшей Московской, в Ферапонтов монастырь в ограду Белоозера своей душе на память и своему роду, а привез от него с Каменного старец Федосей Мажур при игуменьстве Селиверьстове»[876]. Вероятно, в этой обители Зосима скончался.

В списке Вселенского синодика конца XV в. многолетие Зосиме зачеркнуто (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 289. Л. 161 об.) [877]. Существует предположение, что Зосима был анафематствован на соборе 1504 г. вместе с юрьевским архимандритом Кассианом, братьями Курицыными, но впоследствии реабилитирован [878]. Прямых подтверждений этой догадке не имеется. Текст анафематствования до нас дошел в сборнике начала XVII в., имя Зосимы возглавляет список еретиков: «Новыя еретики, неверующии в Господа нашего Исуса Христа Сына Божиа, в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь Соборов святых отец и иноческий образ: Зосима, митрополит Московской...»[879]. В то же время, как следует из наблюдений над монастырскими синодиками, Зосима продолжал поминаться в большинстве монастырей [880].

Особо следует остановиться на взглядах Зосимы, свидетельства о которых противоречивы. Наиболее пространные обвинения Зосимы в еретичестве («жидовстве»), в первую очередь в период нахождения на митрополичьей кафедре, содержатся в старшей редакции «Сказания о новоявившейся ереси» Иосифа Волоцкого, написанной не ранее 1502—1504 гг.[881] В последующих редакциях «Сказания», созданных, вероятно, после 1515 г., критика в адрес Зосимы уменьшена: во 2-й редакции сохранено лишь обвинение Зосимы в еретичестве в бытность архимандритом Симонова монастыря, в 3-й редакции все обличения в адрес Зосимы устранены.

Иосиф Волоцкий обвиняет Зосиму в хулах на Господа Иисуса Христа и на Богоматерь, в осквернении христианских святынь, в иконоборчестве, в порицании Священного Писания, приводит слова митрополита, которые должны свидетельствовать о его неверии в Царствие Небесное и загробную жизнь. Иосиф называет Зосиму главой еретиков, «скверным и злобесным волком», «змием пагубным», «антихристовым предтечею», «сатаниным угодником», «сквернителем» и «главней содомьского огня»[882]. Иосиф уподобляет Зосиму «новому Арию»[883] и называет его еретиком «Манента злейшим»[884], а также обвиняет его в распространении еретических учений («напаяше яда жидовьского»). Он сообщает, что в борьбе с православными, обличавшими его преступления, Зосима отлучал от церкви и лишал священнического сана, а также использовал против своих противников весь арсенал средств, предоставленный великокняжеской властью [885].

Эти обвинения необходимо соотнести с теми взглядами, которые можно извлечь из сочинений митрополита Зосимы и принадлежавших ему рукописей. Вышерассмотренные сочинения митрополита Зосимы («Поучение всему православному христианству», «Изложение на пасхалию», по-видимому, составленный митрополитом индекс отреченных книг[886]) не дают оснований говорить о еретичестве иерарха. Об отсутствии у Зосимы иудаизирующих настроений, как будто бы свидетельствует список Толкового Апокалипсиса с дополнительными статьями (Троиц. № 122), над которым Зосима работал, находясь в Троице-Сергиевом монастыре. Рукопись содержит ряд антииудейских сочинений, в частности «Слово на жиды о иже Господь может зватися Сыном, и ангелом, и человеком» (Л. 144 об.).

Все эти тексты могут свидетельствовать о том, что участие Зосимы в московском кружке жидовствующих было обусловлено не религиозными мотивами, но желанием выдвинуться при поддержке придворной партии, близкой к великому князю Ивану III. Однако не следует сбрасывать со счетов и возможность того, что бывший митрополит включил в свой сборник антииудейские статьи с целью маскировки или под давлением обстоятельств.

Сборник, содержащий Толковый Апокалипсис и дополнительные статьи, помогает раскрыть и другие взгляды Зосимы, полемически противостоящие позиции Иосифа Волоцкого. Значительное место в рукописи занимают выписки, посвященные осуждению церковных и

монастырских владений, а также теме загробной жизни, раскрытой как противопоставление прижизненных добрых дел, которые доставляют душе спасение, бесполезности молитв об усопших. 2-я тема, по-видимому, полемически заостренная, отразилась и в словах Иосифа, которые он приписывал Зосиме: «А что то Царство Небесное? А что то Второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть,— умерл кто, ин то умер, по та места и был»[887].

Тема ненужности заупокойных молитв является смысловым продолжением темы осуждения церковных владений, поскольку рост церковного, в первую очередь монастырского, землевладения, в то время в большой степени осуществлялся за счет заупокойных вкладов. Очевидно, что подборка статей сборника Троиц. № 122 составлена не с целью изложения собственных взглядов, но в видах полемики с Иосифом Волоцким, защищавшим право Церкви на владение недвижимым имуществом и регламентировавшим заупокойные богослужения в своем монастыре.

Известные факты деятельности Зосимы не позволяют говорить о нем как противнике церковного землевладения: являясь настоятелем Симонова монастыря, он приобретал и, вероятно, продавал земли, получал для монастыря льготные грамоты. Отразившаяся в Троицком сборнике критика Зосимой церковного землевладения, как и ранее его отношение к жидовствующим, вероятно, были обусловлены все той же позицией великого князя, поддерживавшего московских еретиков и стремившегося к ограничению роста церковного землевладения.

Исследователи, начиная с А. А. Зимина, писали о близости Зосимы к «нестяжателям». Для такой точки зрения есть основания, поскольку Зосима находился в Кирилловом Белозерском монастыре в то время, когда там подвизался Нил Сорский; тогда же в монастыре, по-видимому, жил и другой знаменитый впоследствии противник Иосифа Волоцкого — Вассиан (Патрикеев). В эти годы насельники Кириллова монастыря вели полемику с Иосифом Волоцким, главным в которой был вопрос об отношении к покаявшимся еретикам[888].

Критика аргументов Иосифа в пользу необходимости казнить всех еретиков, как упорствующих, так и раскаявшихся, поскольку их покаяние было вынужденным, содержится в написанном ок. 1504/05 г. «Ответе кирилловских старцев»[889]. Авторы данного произведения считают, что «некающихся еретиков и непокаряющихся велено заточити»

(при этом авторы не пишут о смертных казнях), в то время как «кающихся еретиков Церковь Божиа приемлеть прострътыма дланма». В «Ответе кирилловских старцев» содержатся небеспристрастные и полемически заостренные обвинения Иосифа в жестокости. С протестами против казней покаявшихся еретиков-жидовствующих также выступил Вассиан (Патрикеев).

Можно с большой долей уверенности предположить, что эти выступления, в первую очередь «Ответ кирилловских старцев», связаны с пребыванием в Кирилловом Белозерском монастыре Зосимы. У Зосимы было много поводов опасаться за свою судьбу в период, когда шли следствие и казни еретиков. В этих обстоятельствах для Зосимы было важно противопоставить жесткой позиции Иосифа требование снисхождения к покаявшимся еретикам (свидетельством покаяния Зосимы мог служить вышеуказанный сборник, содержащий антииудейские статьи). Если предположение о причастности Зосимы к появлению «Ответа кирилловских старцев» справедливо, то необходимо признать, что сложившееся в историографии понимание «нестяжательства» (по крайней мере, в ранний период его существования) объединяет в этом течении людей с разными взглядами (а в случае с Зосимой, как представляется, и не имевшими последовательного мировоззрения). Тем не менее, на наш взгляд, следует говорить об общности позиций деятелей раннего периода «нестяжательства». Эта общность видится, в первую очередь, в противостоянии Иосифу Волоцкому, причем противостояние не всегда обусловлено принципиальными расхождением в мировоззрении.

ЛИТЕРАТУРА ЖИДОВСТВУЮЩИХ И ВЛИЯНИЕ ПОЛЕМИКИ С ЕРЕТИКАМИ НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ XV — НАЧАЛА XVI века

О литературе жидовствующих можно говорить условно: еретики не оставили сочинений, которые позволяли бы судить о существе учения. М. Н. Сперанский выразился о ней так: «Как литература неофициальная, преследуемая правительством духовным и светским, она принуждена была прятаться, была уделом меньшинства и, разумеется, не так видна исследователю, будучи не так заметна и по своему объему»[890]. Тема литературы жидовствующих является наиболее обсу-

ждаемой среди зарубежных исследователей [891]. Известно несколько произведений, связанных с жидовствующими.

Именем Ф. В. Курицына («Феодор Курицин диак») как «преведшаго» надписано тайнописью в большинстве списков «Лаодикийское послание»[892]. Памятник состоит из религиозно-морализаторского введения, написанного в форме флорилегия рифмованными строками, и плохо поддающейся трактовке таблицы («литореи в квадратах»), состоящей из 2-х рядов букв в алфавитном порядке, и комментария. В предисловии, возможно испытавшем влияние ветхозаветных представлений, говорится, что «душа самовластна, заграда ей вера», вера утверждается на учении пророков, исправляемом чудотворениями, дар чудотворения укрепляется мудростью, основа которой — «житие фарисейску». Было предпринято несколько попыток интерпретировать «Лаодикийское послание» как переложение или перевод еврейских текстов [893]. Тот факт, что «Послание» дошло до нас в большом количестве списков XVI—XVIII вв. (в основном XVII в.), свидетельствует о том, что оно не воспринималось как еретическое сочинение. Другим сочинением, в отношении которого высказывалось мнение о его принадлежности Ф. В. Курицыну, является «Повесть о Дракуле»[894], составленная из легенд о валашском государе XV в. Владе Цепеше. Главными чертами Дракулы выступают жестокость и справедливость правителя, не связанного нормами христианской морали, почти все эпизоды «Повести» имеют аналогии в венгерских и немецких повествованиях о Дракуле. Древнейший список «Повести» находится в сборнике знаменитого книжника Евфросина (РНБ. Кир.-Бел. № 11/1068, 1486 г.). Вопрос о том, является ли «Повесть» оригинальным произведением или русской версией венгерского или немецкого сочинения и имеет ли отношение к ее созданию Ф. Курицын, нуждается в исследовании.

Брат Ф. Курицына Иван-Волк переписал Кормчую. Как установила Е. В. Белякова, эта Кормчая относится к особой редакции, представленной Мазуринским, Чудовским, Уваровским списками, и никаких оригинальных черт не имеет [895].

Исследователи (А. И. Клибанов, Н. А. Казакова, Я. С. Лурье и др.) привели убедительные аргументы в пользу принадлежности к книжности жидовствующих тайнописных глосс, сделанных еретиком Иваном Черным на полях переписанных им сборников, содержащих библей-

ские книги, а также в списке «Еллинского и Римского летописца» 2-го вида (1485 г.); к «Еллинскому летописцу» Иван Черный написал послесловие [896]. С жидовствующими связывают встречающееся в одних рукописях с «Лаодикийским посланием» «Написание о грамоте»[897].

Не ясен вопрос о зависимых от ереси переводах. А. А. Алексеев считает, что известные библейские переводы с еврейского были выполнены в Юго-Западной Руси для нужд иудейских общин и не имеют отношения к жидовствующим [898]. Израильский исследователь М. Таубе полагает, что иудеи в Юго-Западной Руси переводили не богослужебные тексты и пользовались ими читатели не-иудеи [899]. Таубе очертил круг еврейских памятников, переведенных во 2-й половине XV в. на славянский язык [900]. (О западнорусских переводах астрологических сочинений см. выше). В литературе XIX—XX вв. с жидовствующими принято было связывать появление в составе Толковой Палеи талмудических мидрашей (о потопе, Ное, Соломоне и Китоврасе и т. п.), поскольку до 80-х гг. XX в. были известны списки Толковой Палеи не ранее 1477 г. После открытия Барсовской Палеи 10-х гг. XV в. стало ясно, что с этой ересью тексты никак не связаны. Отражение влияния жидовствующих усматривалось также в разбивке большинства русских списков Пятикнижия XV—XVI вв. догеннадиевского состава на синагогальные субботние чтения «параши» и в наличии глосс, отражающих правку по масоретскому тексту, однако определенные выводы по этому поводу отсутствуют [901].

О круге чтения жидовствующих исследователи судят на основании Послания архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Оболенскому). Архиепископ Геннадий спрашивал: «Да есть ли у вас в Кирилове, или Фарафонтове, или на Каменном книги: Селивестр, папа Римский, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козьмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Зане же те книги у еретиков все есть»[902]. На основании названных сочинений судить о взглядах еретиков не представляется возможным. Упомянутые тексты более всего подходили для целей полемики с ересью, несомненно, они имелись в библиотеке Новгородского архиерейского дома, откуда рассылались по монастырям. В 1489 г. в Иосифо-Волоколамский монастырь из Новгорода была послана «Книга Силь-

вестр»[903], книги «Афонасий Александрийский» направлены в Волоколамский и Кирилло-Белозерский монастыри, затем были разосланы списки «Дионисия Ареопагита»[904]. Досифей, игумен Соловецкого Преображенского монастыря в 1479—1484 гг., организовал переписку в Новгороде и отправил на Соловки Кормчую, Книгу пророчеств, «Беседу на богомилов» Козмы Пресвитера, сочинения Псевдо-Сильвестра и Псевдо-Дионисия Ареопагита [905].

В литературе утвердилось мнение, что под «Сильвестром, папой Римским» имелось в виду «Деяние Сильвестра», представляющее изложение полемики с эллинами и иудеями [906]. Однако ознакомление со сборником Волок. № 505 убеждает, что перед нами не Житие папы Сильвестра, а сочинение Псевдо-Кесария «Святого Сильвестра и преподобнаго Антония истолкование о Святей Троице и о всей твари»[907]. На Руси трактат Псевдо-Кесария был ошибочно атрибутирован папе Римскому Сильвестру и Антонию Великому [908].

Под «Афанасием Александрийским» имеются в виду Слова против ариан — сочинение с ярко выраженной полемической направленностью [909]. В конце XV в. Мануил Траханиот, член семьи, близкой к архиепископу Геннадию, вместе с протопопом московского Благовещенского собора Феодором, несомненно, в связи с борьбой против жидовствующих, сделал новый перевод «Прения Афанасия Александрийского с Арием», оригинал которого был привезен Траханиотом из Рима [910]. Фрагменты «Вопросо-ответов к Афонасию» включались в Кормчие Ефремовской и Русской редакций и в сборники уставных чтений. Наиболее ранний полный русский список «Вопросо-ответов» — Троицк. № 190 (1418 г.).

«Слово Козмы пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы» было известно в древнерусской книжности с XI в., но наиболее ранние полные списки датируются концом XV в. В Новгороде, в архиепископство Геннадия, имели хождение по крайней мере 9 списков сочинения [911]. Причины актуальности «Беседы» заключались в возможности использования памятника в антиеретической борьбе.

В Послании патриарха Фотия болгарскому князю Борису содержится изложение основ христианского учения, при этом важная часть трактата представляет собой поучение к князьям, на которых возлагается ответственность за правильную организацию христианской жизни своих подданных [912].

Книги «Пророчества… Бытия… Царства… Притчи» являются частями Ветхого Завета. Очевидно, речь идет о четьем типе Библии, распространение которого относится к XV в.[913] Как явствует из посланий архиепископа Геннадия и сочинений Иосифа Волоцкого, в учении еретиков ведущая роль принадлежала текстам Ветхого Завета. По этой причине ревнителям Православия важно было защитить истины веры на материале ветхозаветных текстов, на которые ссылались еретики. Особое значение приобретала аргументация, основанная на примерах ветхозаветных пророчеств о Христе. На Руси в ветхозаветный канон включались книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, иногда сборник афоризмов языческих мудрецов «Мудрость Менандра»[914].

Под упоминаемой архиепископом Геннадием «Логикой» исследователи обычно понимают трактат иудейского философа и законоучителя XII в. Моисея Маймонида[915]. А. Ю. Григоренко представил ряд аргументов в пользу мнения о том, что под «Логикой» следует понимать «Диалектику» Иоанна Дамаскина, хорошо известную на Руси в XV в.[916] Он указывает, во-первых, что именно «Диалектика» находилась в окружении произведений, приписываемых еретикам; во-вторых, что существовала рукописная традиция именовать «Диалектику» Дамаскина «Логикой» (Румянц. 193. Л. 286); в-третьих, «Диалектика» появляется в древнерусской книжности ранее «Логики» Маймонида; в-четвертых, в «Написании о грамоте», традиционно относимом к литературе жидовствующих, цитируется именно «Диалектика»; в-пятых, из «Диалектики» можно было заимствовать идею «самовластия воли», которую принято считать центральной в ересеучении. К аргументам Григоренко следует добавить еще один: представляется невероятным, чтобы в перечне книг, рекомендованных архиепископом Геннадием для опровержения еретических мнений, фигурировала «Логика» Маймонида. Однако, по мнению некоторых исследователей (А. А. Турилов), исключать возможность наличия у жидовствующих списков «Логики» Маймонида нельзя.

Бесспорным фактом является появление в русской книжности во 2-й половине XV в. большого числа антииудейских полемических статей («Пророчество Соломона», трактат в защиту иконопочитания «Свиток многосложный», «Книга Иаков жидовин», созданное Пахомием Логофетом «Слово похвальное на пречестную память преподобного отца нашего Варлаама, в немже имать нечто на иудеи» и др.). По-

явление этих текстов в указанный период свидетельствует, на наш взгляд, об усилении реальной потребности в полемике с иудеями, которая обострилась в связи с приближением сроков конца света. При этом нет необходимости увязывать появление этих текстов напрямую с ересью жидовствующих, поскольку саму ересь необходимо рассматривать как эпизод в истории иудео-христианских отношений на Руси.

Полемика с жидовствующими оказала значительное влияние на русскую литературу и книжность. Она побудила Иосифа Волоцкого составить первый на Руси апологетико-полемический трактат «Просветитель». В 5-м, 6-м, 7-м «словах» «Просветителя» было впервые систематически изложено православное учение об иконах. Под влиянием этих положений сложилась программа росписей храмов Ферапонтова Белозерского в честь Рождества Богородицы монастыря, выполненных Дионисием и его учениками (1502), в росписях впервые в русском искусстве масштабно отражена тема торжества православия. В 7-м «слове» «Просветителя» и в «Послании великому князю» Иосиф Волоцкий сформулировал идеи об ответственности великокняжеской власти перед Богом, о праве подданных сопротивляться правителям, отступившим от своего долга, о Божественной природе царской власти. Вопросы об отношении к казням еретиков и к монастырскому землевладению стали предметом оживленной полемики, которая велась между «иосифлянами» и «нестяжателями» в 1-й трети XVI в.

В ходе борьбы с ересью жидовствующих активизировалась переводческая деятельность. В Новгороде по инициативе архиепископа Геннадия с латинского были переведены антииудейские трактаты «Против коварства иудеев» (Contra perfideam Judeorum) Николая де Лиры (1501), «Обличения на иудейские блужения» (Epistola contra Judaeorum errores) Самуила Евреина (1504). Архиепископ Геннадий, столкнувшись с необходимостью повышать образовательный уровень духовенства, предпринял попытки создать школы для подготовки священнослужителей при архиерейском доме в Новгороде. Вершиной работы геннадиевского кружка книжников стало создание в 1499 г. первого на Руси полного четьего кодекса Библии [917].

* * *

Ересь жидовствующих представляло собой идеологическое движение, спровоцированное успешной проповедью иудейского прозели-

тизма. Успех в большой степени определили такие факторы, как распространение эсхатологических ожиданий на Руси во второй половине XV в., неудача Флорентийской унии и падение Византии, повлекшие за собой выход русской митрополии из под власти Константинопольского патриарха и поставившие церковную организацию в прямую зависимость от великокняжеской власти. Ересь затронула преимущественно верхушку белого духовенства и членов их семей в Новгороде и Москве, где покровителями жидовствующих выступили невестка великого князя Елена Стефановна, дьяк Федор Курицын и, позднее, митрополит Зосима. Учение жидовствующих представляло собой более-менее упорядоченный набор мнений, которые использовались иудеями в полемике с христианами. Наиболее последовательно еретики отрицали монашество и монастырское землевладение, что находило сочувственный отклик у Ивана III. Факты иконоборчества и богохульства со стороны еретиков побудили церковные власти начать преследование ереси, но окончательный ее разгром стал возможным, лишь после того, как еретики лишились покровительства великого князя. Непосредственно в ереси были замешаны несколько десятков человек, но «сомнения» от распространения еретических мнений грозили ослабить влияние церковных институтов на общество в период, когда баланс интересов резко нарушился в пользу великокняжеской власти.

Культурная ситуация, в которой возникла ересь жидовствующих, может быть, с одной стороны, уподоблена времени расцвета «ученой магии» в Западной Европе в XIII—XV вв., характеризующегося обостренным интересом к сведениям по астрологии, алхимии и некромантии, почерпнутым из арабских и иудейских книг [918]. С другой стороны, обращает на себя внимание параллель между жидовствующими при дворе Ивана III и еретиками при дворе короля Роберта Благочестивого в 1022 г. Эта ересь также была связана своим происхождением с иудейским учением. Орлеанские еретики обратили в свою ересь королевского духовника Стефана и пользовались большим влиянием. Еретики отрицали действенность святого крещения, таинств пресуществления, необходимость отпущения грехов, отвергали брак, считали нечистыми некоторые виды пищи (сыр и мясо). Рауль Глаубер сообщает также, что они считали мир не сотворенным Богом, отрицали человеческое рождение Христа, иерархию, молитвы и добрые дела. Земля и небо, учили они, существовали предвечно, а благодетельный Бог не мог

быть творцом порочного [919]. Обозначенные параллели могут рассматриваться лишь в качестве самых предварительных тезисов к изучению ереси жидовствующих. Необходимы новые исследования, которые смогут сформировать более отчетливое представление об этом вомногом загадочном феномене истории средневековой Руси.

4.
ИВАН III — НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ПРАВИТЕЛЬ СВЯТОЙ РУСИ? ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ 3.

На глазах изумленных современников масштабные военные и политические предприятия Ивана III меняли карту Восточной Европы. Не менее значительные начинания осуществлял великий князь и в области культуры, активно используя знания и опыт иноземцев (иноверцев). Известно также, что время великого княжения Ивана III характеризуется значительным ростом напряженности в отношениях с Церковью. В связи с этим вопрос о своеобразной религиозности Ивана III давно привлекал внимание исследователей. В советской историографии тема неортодоксальной религиозности Ивана III развивалась главным образом на основе наблюдений над политикой великого князя в отношении церковных и монастырских вотчин, высшей точкой которой стала попытка секуляризации на Церковном соборе 1503 г.[920] Исследователи обращали внимание также и на покровительство, которым при дворе Ивана III пользовались еретики-жидовствующие, а также противники монастырских вотчин — «нестяжатели»[921]. В социально-политических построениях историографов обеим группировкам отводилась роль идеологов секуляризации, а великий князь изображался прагматичным политиком, пользовавшимся в своих целях религиозной риторикой. Например, Н. С. Борисов заключил: «Очевидно, князь Иван был человеком религиозным, однако, достаточно свободным во всем том, что касается формальной стороны дела. При этом он чтил обряды, знал таинственную магию ритуала»[922]. С другой стороны, отмечалась определенная свобода великого князя от морали, позволявшая ему в нарушение долга христианина притеснять своих братьев, расправляться с ближайшими соратниками [923]. В этих поступках Ивана III

охотно усматривают проявления черт «ренессансной личности», свободной от норм христианской морали и склонной к гедонизму.

Прежде всего стоит отметить, что заметное в историографии XIX—XX вв. стремление исследователей выделить в средневековой религиозности формальную и сущностную сторону является наследием «века Просвещения» с его многократно выраженным глубоким презрением по отношению к «эпохе Веры». Согласно подходу, возобладавшему в современной исторической науке, вплоть до эпохи Конфессионализации XVI—XVII вв. в Западной Европе понимание религии не являлось индивидуальным, а кажущиеся сегодня незначительными детали обрядов и ритуалов воспринимались в нерасторжимом единстве с воплощением истин веры. Как раз факты вмешательства великого князя в дела Церкви свидетельствуют о его глубокой заинтересованности в вопросах веры. Средневековый правитель чувствовал себя ответственным за правильное исполнение канонических правил и предписаний. Вспомним высказывание М. Блока о том, что «когда короли пытались управлять церковью, они управляли ею в качестве своеобразных «церковников», и именно так смотрели на их действия окружающие»[924]. По этой причине правильно поставленным будет являться вопрос не о том насколько был свободен великий князь от религиозности современной ему эпохи [925], но вопрос о религиозном сознании, носителем которого он был, о том, почему это сознание породило череду конфликтов при столкновении со сферой религиозности традиционной.

Ивана III трудно упрекнуть в равнодушии к религиозным вопросам, тем более в склонности к язычеству или гедонизму. Он дал немало примеров своего благочестивого отношения к православным святыням. Великий князь возвел беспрецедентно большое количество каменных церквей в Москве, по его приказу были реконструированы древние храмы Владимира и Дмитрова. В эпоху Ивана III формируется ядро пантеона святых — покровителей Москвы, и в ряду с вселенскими святыми в него включаются святители Северо-Восточной Руси — митрополиты Петр, Алексей, епископ Ростовский Леонтий, преподобные Сергий, Варлаам, Кирилл. Заметно стремление Ивана III оказывать особенное почитание своим святым покровителям — Иоанну Златоусту и святителю Николаю. Великий князь не пренебрегал обязанностью выступить в защиту православной веры в Литовском госу-

дарстве [926]. Первый государь всея Руси принял на себя инициативу строительства Успенского собора, участвовал в переносе мощей святителя Петра. Его расположением пользовались такие подвижники благочестия, как митрополит Филипп, ростовский митрополит Вассиан Рыло, старец Троице-Сергиева монастыря Паисий Ярославов, преподобный Нил Сорский и др.

Иван III не дает таких ярких примеров религиозной экзальтации, как его внук Иван IV. О благочестии первого государя всея Руси нельзя судить по литературным произведениям, ярко отразившим личную религиозность Грозного. Попытаемся, не претендуя на окончательность выводов, последовательно рассмотреть отношения Ивана III к церковной иерархии, монастырям, к актуальным в период его княжения эсхатологическим ожиданиям, к иноверцам, еретикам.

Во многом обязанные своему возвышению митрополитам, московские князья со времени Дмитрия Донского стали вступать с ними в острые конфликты. «Докончание» митрополита Киприана с великим князем Василием Дмитриевичем «давало великому князю возможности и для вмешательства во взаимоотношения между разными слоями самого духовенства»[927]. Еще в 1392 г. было «узаконено первое в истории Руси постоянное финансовое обложение церкви светской властью под предлогом ордынской тягости»[928]. Преемнику Киприана митрополиту Феогносту пришлось с большим трудом добиваться у великого князя возвращения имений, принадлежавших ранее митрополичьей кафедре [929]. Известны случаи прямого отторжения великими князьями монастырских владений [930]. Но даже на этом фоне время правления первого государя всея Руси выделяется ростом напряженности во взаимоотношениях государства и Церкви. Отставка главы Русской церкви до Ивана III была беспрецедентным случаем в истории России [931]. Подчиняясь воле московского самодержца, оставили свои кафедры возглавлявшие русскую церковь митрополиты Феодосий (1461—1464), Зосима (1490—1494), архиепископ новгородский Феофил был заточен в темницу и отрекся от своего сана по принуждению (1480—1482), был вынужден оставить свою кафедру ростовский архиепископ Иоасаф (1489 г.). Серьезные конфликты возникали между Иваном III и митрополитами Филиппом (1472) и Геронтием (1478, 1479—1481, 1483). Более года после смерти митрополита Геронтия 28 мая 1489 г. до постав-

ления митрополита Зосимы 26 сентября 1490 г. пост главы Русской церкви оставался вакантным.

Показательно, что предметом конфликтов часто служило не традиционное право печалования за опальных, но вопросы, находившиеся сугубо в компетенции иерархии: порядок освящения церквей, вопросы канонизации и др.

Сооружение нового Успенского собора породило в обществе целый ряд споров. Необходимость переноса митрополичьих гробниц вызвало попытки канонизировать митрополитов Феогноста и Филиппа. Обе попытки натолкнулись на противодействие великого князя и навлекли на него упреки в неблагочестии [932]. Причем если в случае с отказом прославить Феогноста великий князь и митрополит Геронтий оказались единодушны, то попытка канонизировать Филиппа по инициативе митрополита была решительно пресечена великим князем [933]. Серьезным соблазном для причта Успенского собора явилась и ситуация с перенесением мощей святителя и чудотворца Петра [934]. Еще больше страстей возбудил спор о правильном освящении церквей «хождении посолонь» (Традиционно этот обряд совершался в направлении движения по солнцу, но с конца XIV в.— наоборот) [935]. Великий князь рьяно отстаивал традиционный обычай против мнения митрополита и большинства духовенства и уступил только в силу обстоятельств [936]. При этом первый государь всея Руси был не только чужд религиозной экзальтации, но и часто прагматически предпочитал евангельским нормам политические и экономические выгоды.

В 1488 г. Иван III принес перед своим братом удельным князем Андреем Углицким очень странную клятву «небом и землею и Богом сильным»[937]. Здесь следует вспомнить библейский контекст. Обратившись к Библии, можно убедиться в том, что формула клятвы с упоминание Бога, неба и земли прямо запрещалась: «Не клянитесь именем моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 19: 12); «Братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею» (Иак. 5: 12); «А я говорю вам: не клянитесь вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног его, ни Иерусалимом, потому что он город великого царя. Ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным» (Мтф. 5: 34—36). Как следует из бытовавших на Руси покаянных вопросников, подобные клятвы строго осуждались. «Именем Божиим и Пречистою Бо-

городицею, и церквою, и крестом честным, небом и землею и всеми святыми не клялся еси в лжю и на праве?»[938]

Нельзя сказать с уверенностью почему, но едва ли Иван III употребил эту странную форму клятвы случайно[939]. В качестве исторической параллели, которая может иметь отношение к эпизоду с клятвой «Богом силным», следует указать сюжет из молдавской истории. Под 1471 г. в молдавских летописях находим упоминание «Бога силного». Будущий родственник великого князя молдавский господарь Стефан (отец великой княгини Елены Волошанки) одержал победу над своим соперником. «В лето 6979 месяца марта 7 въ четверток бысть разбой съ Радулом воеводом у Сочи. И възможе Стефан воевода божиею милостию и помощиа силнаго Саваофа Бога и поби от них множество много»[940]. Шестью годами ранее, в 1465 г., тот же воевода Стефан по случаю победы «повеле митрополитом и епископом своим и въсям иереом благодарити Бога о бывшем ему даровании от вышнего бога Саваофа, иже на херовимех почиваяй»[941]. Но что интересно — «В лето 6983 генуваря 10 въ вторник бысть бой на Васлуи съ силами турсками, и възможе Стефан воевода тогда Божиею милостию и помощия Иисуса Христа, сына живаго Бога, иже от пречистыя девы рождьшагося на спасение наше»[942]. Быть может формула клятвы или благодарности с упоминанием ветхозаветного Саваофа могла употребляться в случаях победы над единоверцами, а благодарность Иисусу Христу воздавалась в случае побед над мусульманами? В любом случае формула клятвы Ивана III имела какой-то тайный подтекст и заслуживает внимания.

В этом отношении показательна дальнейшая судьба князя Андрея Углицкого. В сентябре 1492 г. великий князь арестовал в Москве своего брата Андрея и через некоторое время тот скончался в темнице[943]. Тяжесть преступления увеличивалось еще и тем, что, по-видимому, имело место и нарушение крестоцелования. В этом случае можно говорить, что большая часть вины ложится на тогдашнего митрополита Зосиму, который, по всей видимости, выступал гарантом безопасности князя Андрея и имел право «печалования» за опального, которым пренебрег. Только 26 октября 1496 г., уже много спустя после отставки Зосимы, Иван III перед тремя епископами принес покаяние в смерти брата, «что своим грехом и неосторожею его уморил в нужи»[944].

Задумав грандиозную перестройку центра столицы, великий князь распорядился сносить церкви и старые кладбища, на месте которых возникали новые улицы и сады [945]. Осквернение алтарей и нарушение покоя мертвых являло вопиющее нарушение православной традиции и сильно смущало современников. Архиепископ Новгорода Геннадий писал мирополиту Зосиме о возбуждении среди киевских иудеев, вызванном слухами о переносе церквей в Москве: «Здесе приехал жидовин новокрещеной, Данилом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столом во все люди: понарядился, деи, есми из Кеева к Москве, ино ми, деи, почали жидове лаяти: «Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи, великий на Москве церкви из града все выметал вон»; а сказывал то пред твоим сыном боярьским пред Вяткою: ино каково то безчередие и нечесть государьству великому учинена!»[946]. Из того же Послания следует, что в числе аргументов, которыми оперировали сторонники великого князя, было указание на практику богослужений в походных шатровых церквях и на многочисленные случаи сожжения церквей. Трудно сказать, кто выступал в данном случае советником великого князя, но отметим явно практический, а не канонический характер аргументации. Архиепископ Геннадий отводит этот аргумент указанием на многолетнее существование алтарей, любое использование мест из под которых является осквернением. 4-е Правило митрополита Иоанна II предписывало при переносе ветхих церквей тщательно оберегать места от всякого осквернения человеком или животным: «...ставляються древяны церкви не ны на том месте не стувляються, место, в нем же олтарь, иде же ся таина творяше, оградити и неприкосновенно хранити и честно, еда не нужа священне приимахут и нечестне святая попираються»[947].

В то же время можно выделить ряд представителей церковной иерархии, которые были наиболее близки великому князю. Это Ростовский архиепископ Вассиан Рыло [948], старец Паисий Ярославов [949], Геннадий Гонзов [950] в бытность свою архимандритом Чудовского монастыря. Вассиан являлся также духовником великого князя и вместе с Паисием принимал от купели княжича Василия-Гавриила. Вассиан также вместе с Геннадием поддерживал Ивана III в конфликте с митрополитом в вопросе о «хождении посолонь» при спорах об освящении Успенского собора [951]. Интересно, что в 1482 г. союзником великого князя в споре по этому вопросу выступал преемник Вассиана на рос-

товской кафедре архиепископ Иоасаф [952]. Данное обстоятельство заставляет предположить, что в Русской церкви существовали различные традиции освящения церквей, причем великий князь апеллировал именно к ростовской. Паисий Ярославов осенью 1480 г. выступал посредником между великим князем и его мятежными братьями, и по настоянию великого князя несколько месяцев был игуменом Троице-Сергиева монастыря. Вместе с тем известно, с каким пафосом Вассиан обличал малодушие своего духовного сына в посланиях на Угру, а Геннадий уже в бытность новгородским архиепископом не пользовался доверием великого князя. Легко заметить, что великий князь охотно пользовался услугами названных лиц в своих целях, но вопрос о том обладал ли даже Вассиан реальным влиянием на своего духовного сына, остается дискуссионным. Следует упомянуть еще митрополита Зосиму, который был по воле Ивана III в 1490 г. возведен на митрополичий престол из архимандритов Симонова монастыря [953], а уже в 1494 г. оставил его в силу неясных причин [954].

Насколько можно судить по имеющимся источникам, ранее или одновременно с Вассианом духовником великого князя был неизвестный по имени протопоп-вдовец. В рассказе о браке Ивана III с Софьей Палеолог Львовская летопись сообщает, что венчал великокняжескую чету коломенский протопоп Осея, «занеже здешним протопопом и духовнику своему не повеле, занеже вдовцы»[955]. Тот факт, что на протяжении ряда лет великий князь держал в качестве своего духовника вдового священника, представляет значительный интерес. Споры о том, достойны ли овдовевшие священнослужители своего сана, активно велись со второй половины XIV столетия, и насколько мы можем судить на основании летописных известий, памятников церковно-полемической книжности, возбуждали в обществе далеко не праздный интерес [956]. Попытки запретить священнодействовать вдовым попам и дьяконам предпринимали митрополиты Петр и, вероятно, Киприан [957]. Но дело было не только в стремлении привести практику в соответствие с нормами канонического права. Сомнения в действенности таинств, совершаемых «недостойными» священниками, терзали сознание средневековых обывателей, готовых усматривать в многочисленных бедствиях последствия неправильно совершенных магических ритуалов. Достаточно сослаться на многочисленные конфликты из-за вдовых священников в Пскове [958]. Следует предположить, что каноническое

сознание наиболее строгих архиереев и доходивший до фанатизма ригоризм рядовых прихожан наталкивались на стойкое противодействие большей части клира и светских властей. При этом первые руководствовались стремлением сохранить свои места и доходы, а вторые желали сохранения традиционного, коренящегося в веках порядка, который позволял обходиться без острых конфликтов и противостояний. Характерно, что летописцы каждый раз специально отмечали факт происхождения архиереев из среды белого духовенства. И каждый раз за этими комментариями угадывается острая неприязнь. Например, в Типографской летописи под 1481 г. читаем: «Того же лета поставлен бысть Ростову архиепископ Иасаф, бывал князь Оболенский, а приведоша его з Белаозера из Ферапонтова монастыря, а Коломне поставлен бысть Герасим из Боровска, из Пафнутьева монастыря, а Рязани Семиона, поп бывал мирский на Коломне, потом в черньцехъ был у митрополита. Увы, увы! Погибе благоверный от земля, грех ради наших, по Давиду: «Спаси мя, Господи, яко оскуде преподобный, яко умалишася истинный от сыновъ человеческыхъ, суетнаа глагола кождо искреннему своему»[959]. Поставление в иерархи из овдовевших белых священников в правление Ивана III не было единичным случаем. Например, в 1484 г. архиепископом в Новгород был поставлен старец Троице-Сергиева монастыря Сергий, «бывший протопоп Богородицкой Семен»[960]. Позиция Ивана III в вопросе о вдовых попах и дьяконах имела основания и в каноническом праве. Канонические доводы в пользу права вдовых священников служить литургию выдвигали позднее Григорий Скрипица и Вассиан Патрикеев, а на Московском соборе 1667 г.— и восточные патриархи[961]. Соборный приговор о запрете священствовать овдовевшим священникам был принят только 1 сентября 1503 г. в период тяжелой болезни великого князя и под давлением монашеской партии «иосифлян»[962]. Как и в спорах о «хождении посолонь», в спорах вокруг вдовых попов великий князь отстаивал позицию традиционного благочестия и противодействовал стремлениям иерархии ужесточить дисциплинарную власть над белым духовенством, быть может, и не преследуя самостоятельных политических целей.

Известный Церковный собор 1503 г. дает повод поставить вопрос и об отношении Ивана III к монастырям и их вотчинам. Сам факт постановки вопроса о праве монастырей держать села дает доказательства в пользу тезиса, что и сам великий князь и правительственные круги Мо-

сквы по меньшей мере не были убеждены в оправданности практики земельных вкладов по душе. Некоторый материал для суждения о религиозности Ивана III дают наблюдения над духовными грамотами. Мать Ивана III великая княгиня Мария Ярославна в 1477 г. сделала беспрецедентный по размеру денежный вклад в Кирилло-Белозерский монастырь — 495 рублей с обязательством истратить всю сумму к 1492 г.[963] Братья Ивана III князья Юрий Дмитровский, Андрей Вологодский, двоюродный брат Михаил Верейский в своих завещаниях немало места уделили указанию вкладов, которые надлежало сделать по их душам в монастыри[964]. В завещании Ивана III тема подушных вкладов не фигурирует, однако, этот факт скорее всего не исключение, но традиция. По-видимому, совершение вкладов по главе Московского дома становилось обязанностью великой княгини и детей[965].

Насколько можно судить на основании известных нам монастырских вкладных и кормовых книг, Иван III делал крупные вклады в монастыри. В Троице-Сергиев монастырь Иван III в 1462—1466 гг. пожаловал рыбные ловли на озере Владычне[966]. А в 1466/67 г. во исполнение завещания своего дяди князя Петра Дмитриевича и княгини Ефросиньи великий князь передал в монастырь вотчину Илемну[967]. Позднее из-за этой волости Иван III вступил в резкий конфликт с монастырем. В 1505/1506 г. по его душе вклад в 60 рублей дал Василий III[968].

В 1482—1484 гг. Кирилло-Белозерский монастырь получил значительное земельное пожалование от великого князя, но уже в 1484/85 г. при игумене Гурии монастырь от него отказался в обмен на назначение хлебной руги[969]. В Симонов монастырь великий князь ок. 1481 г. дал село Ватолино в Можайском уезде с обязательством поминать его в день его памяти и преставления[970]. Только будучи тяжело больным, Иван Васильевич в сентябре—октябре 1503 г. совершает поездку на богомолье по монастырям[971]. Паломничество сопровождалось вкладами «по себе и по своих родителех», на которые так скуп был «самодержец» большую часть своего княжения.

В целом можно заключить, что Иван III был в высшей степени умеренным вкладчиком, которому было чуждо стремление дорого купить молитвенную поддержку монахов в загробной жизни. И в этом отношении позиция Ивана III опиралась на авторитетную в Византии и на Руси традицию. В вышерассмотренном сборнике Троиц. 122, принад-

лежавшем ставленнику великого князя митрополиту Зосиме, содержится ряд выписок на тему загробного спасения. Например, в статье озаглавленной «От Анастасия Синайского» читаем: «Подобает нам пещися о своих устах во всем животе, а по смерти не надеятися прощены бытии»[972]. За ней следует выписка из Дионисия Ареопагита, содержащая красноречивое утверждение: «Приимет каждой, еже с телом зделa, или благо или злое, праведных молитва в нынешнем житие, а несть молитвы по смерти»[973]. Сходные идеи содержатся и в других статьях сборника, выписанных из сочинений Иоанна Дамаскина, Григория Двоеслова и др. В устах Иосифа Волоцкого данные идеи, без сомнения, разделяемые Зосимой, оказались представлены как саддукейская ересь — неверие в загробную жизнь: «Умер, деи, ин, то умер — по та места и был»[974].

С 80-х годов XV столетия исследователи фиксируют резкое уменьшение общего количества земельных вкладов со стороны «светских контрагентов» монастырей [975]. Ряд подлинных земельных актов на монастырские владения был затребован в Москву, очевидно, для пересмотра владельческих прав[976]. С этого же времени действовало известное запрещение, чтобы «во Твери, в Микулине, в Торжку, в Оболенску, на Белеозере, на Рязани, мимо тех городов людей иных городов людем вотчин не продавати и по душам в монастыри без докладу не давали»[977]. Распоряжения Ивана III позволяли светским вотчинникам выкуп у монастыря родовых вотчин, что было прямо связано с нарушением ряда на поминовение [978]. Два других распоряжения великого князя запрещали дачу волостных земель «в закуп» и «по душе», а земли, данные по душе Пермскому владыке отписывались у него и возвращались к волости [979]. Наконец, Иваном III были грубо нарушены завещательные распоряжения своих удельных братьев в пункте о передаче сел и деревень монастырям [980]. Вклад, сделанный по князе Андрее Васильевиче, был с ведома властей Кирилло-Белозерского монастыря заменен денежными выплатами [981]. В отношении вотчин Троице-Сергиева монастыря проведены конфискации в Переяславском, Белозерском и Вологодском уездах. «В целом темпы приобретения сел,— заключила М. С. Черкасова,— самого основного и наиболее ценного вида земельных владений — снизились во второй половине XV в. по сравнению с предшествующим временем почти в 3 раза»[982]. Наиболее острый конфликт произошел из-за волости Илемна, принадлежавшей

Троице-Сергиеву монастырю [983]. Игумен Пафнутьево-Боровского монастыря Иосиф Санин (позднее основатель и игумен Волоцкого монастыря), который, по всей видимости, в силу покровительства другого выходца из Пафнутьева монастыря — Вассиана Рыло, пользовался расположением Ивана III, свидетельствовал: «Монастырские сироты иные проданы, а иные биты, а иных в холопы емлют»[984]. Вспоминая же об общей атмосфере тех лет, Иосиф Волоцкий писал: «Иноческий же чин, иже в монастырях и иже в пустынях пребывающе, тако же и от мирьских человек и благородных и христолюбивых многи съгражахуся сердци, и многыя скорби и печали душа имуще исполнены... И абие неповинни заточением осуждаются от дръжавнаго, и скорби многи и юзы и темница и разграбление имением приемлють. Овие же спострадують тем, аще не изгнанием, но писанием утешительным и телесных потреб скудость утешающе темь, еще же и противу еретичьскых глагол съпротивно и обличително отвещание от божественных писаний събирающе посылаху, еретиком съпротивляющеся»[985]. Согласно выводу Л. В. Черепнина, «общее направление политики московского правительства в сторону попыток ограничения монастырей в их праве получать земельные вклады не подлежит сомнению»[986]. Таким образом, центральным стержнем ограничительной политики Ивана III являлись мероприятия по ограничению последствий распространения практики вкладов по душе.

Вообще, судить об отношении Ивана III к монашеству можно на основании незначительного количества фактов, но они довольно красноречивы. Как следует из 11-го «слова» «Просветителя», процветавшие при дворе великого князя жидовствующие критиковали институт монашества [987]. Неизвестный по имени архимандрит кремлевского Чудова монастыря за подделку грамоты был публично бит кнутом, невзирая на сан [988]. Укажем и еще один любопытный эпизод. Среди многочисленных иностранцев (и иноверцев) при дворе Ивана III встречаем и некоего «каплана белых черньцов Аоугустинова закона Ивана Спасителя, арганного игреца»[989]. Как следует из Никоновской летописи, в 1492 г. этот «каплан» расстригся и женился: «Тоя же весны месяца мая в 17 Иван Спаситель Фрязин, каплан постриженой Августинова закона белых черньцов закона своего отрекся и чернечество остави, женился, понял за себя Алексиевскую жену Серикова; и князь великий его пожаловал селом»[990]. Из приведенного известия не следует, что

«каплан»-расстрига перешел в православную веру, хотя это и вероятно, но, в любом случае, показательно, что в глазах летописца этот поступок великого князя выглядел предосудительным.

Вкупе со сведениями об иконоборческих настроениях еретиков можно задуматься и об отношении великого князя к иконам. Ряд любопытных фактов обобщил в своей монографии об иконописце Дионисии Н. К. Голейзовский. Согласно выводу исследователя, крупнейший живописец эпохи Дионисий «не был придворным мастером Ивана III и не проживал в Москве, где, как видно, отсутствовали тогда собственные достаточно квалифицированные живописцы, иначе не потребовалось бы, из опасений, что Дионисий больше не приедет, спешить с росписью оказавшегося слишком ветхим Благовещенского собора; обгоревшей вознесенской «Одигитрии» не пришлось бы дожидаться возобновления в течение пяти лет, а митрополиту Геронтию (1473—1489) — прибегать к посредничеству ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1467—1481), чтобы заказать подведомственным ему знаменитым мастерам «деисус, праздники и пророки» для московского Успенского собора»[991]. Новопостроенный Успенский собор в Кремле длительное время оставался без внутренненго убранства, а современные исследования обнаруживают, что первоначальные росписи были выполнены в виде растительного орнамента, исключающего возможность исполнения иконописных образов[992]. Разумеется, имеющиеся сведения слишком фрагментарны, для того чтобы сделать вывод о том, что Иван III являлся сторонником иконоборчества. Но можно думать, что некоторые стороны учения еретиков, критиковавших иконопочитание, великий князь мог разделять.

Следует вспомнить, что вторая половина XV столетия стала временем нарастания эсхатологических ожиданий, которые все в большей степени определяли тип коллективного поведения средневекового общества. Здесь впору задаться вопросом о том в каком отношении находилась личная религиозность первого государя всея Руси к религиозному фону эпохи. Уже И. Хрущов обратил внимание, что накануне ожидавшегося конца времен московский князь проводил активную внешнюю политику, деятельно перестраивал Кремль и Москву[993]. Н. С. Борисов замечает по поводу поведения Ивана III: «Он правил так, словно и не замечал, что грозный ангел уже при дверях»[994]. При этом отношение большинства государей Европы накануне ожидавшегося

конца света (на рубеже 1000 г.) к ортодоксальной церкви было в высшей степени почтительным. Близкие отношения связывали императора Оттона III и главу западного христианства папу Сильвестра, король Франции Роберт получил прозвище Благочестивый, преисполненым религиозной экзальтации был король Высокой Бургундии Рудольф III и т. д.

Политические амбиции Ивана III резко контрастировали с эсхатологическими настроениями православной иерархии. Резкое усиление Московской Руси на фоне последовательного крушения православных государств заставляло искать обоснование своей миссии вне круга традиционных идей. В сборнике, принадлежавшем епископу Филофею Пермскому, читается, например, следующий отрывок из Послания молдавского воеводы Стефана Ивану III: «Колико государьства было Грецкое и не одно, и Сербьское, и Болгорьское, и Арбанаское, и Босна — ту же Бог покорил под поганство наших грехов деля, а теперь турци переступили Чермное море, занеже взял Кафу, ино осмотримся рано» (Муз. 3271. Л. 15 об.). После счастливого для Руси исхода «стояния на Угре» в 1480 г., когда было отражено нашествие хана Ахмата, в окружении великого князя распространились победные настроения. При дворе явно были готовы бросить вызов культивируемым церковными институтами ощущениям страха и отчаяния. До нас дошли только отголоски споров. В Типографской летописи, в основе которой лежит Ростовский владычный свод, под 1481 г. читаем: «...но да не похвалятся несмыслении в своем безумии, глаголюще: «Мы своим оружием избавихомся Рускою землю, но дадут славу Богу и пречистой Матери Богородици, той бо спасе насъ, и престануть от таковаго безумиа, а добри и мужествении, слышавше сиа, притяжуть брань къ брани и мужество к мужеству за православную хрестьянство противу бесерменству, да въсприимут в сем житии от Бога милость, от государя жалование великого князя...Подщитеся схранити свое отечьство, Рускою землю, от поганых, не пощадите своих глав, да не узрят очи ваши расплениа и разграблениа домов ваших, и убьениа чад вашихь, и поруганиа над женами и над дщерми вашими, якоже пострадаша и инии велици и славнии земли от Турков, еже глаголю: Блъгаре и Скръби и Греци и Трапизон и Аморея и Арбанасы и Хръваты и Босна и Манкупь и Кафа, инии мнози земли, иже не стяжа мужественне и погибоша и отечьство изгубиша и землю и осподарьство...»[995]. В упомянутом

сборнике митрополита Зосимы содержится отрывок из «Диоптры» (Троиц. 122. Л. 275— 288), в котором опровергается мнение о связи между исходом 7-й тысячи лет от сотворения мира и концом света. Нет сомнений, что Иван III был знаком с этой авторитетной линией аргументации, опровергавшей эсхатологические страхи рубежа 7000 г.

Именно Зосимой, как было сказано выше, было составлено «Изложение пасхалии», в котором впервые появилось уподобление Москвы Иерусалиму, а затем и Константинополю, а великий князь Иван III провозглашался новым царем Константином [996]. Прежде чем утвердилось учение о Москве как Втором Константинополе, великий князь мог находить опору своим политическим амбициям в апелляции к альтернативным системам летосчисления, в первую очередь, к иудейской.

В религиозном поведении государя всея Руси, на наш взгляд, можно выделить две стороны: приверженность элементам традиционного религиозного мировоззрения и интерес к усвоению элементов вероучения иных конфессий.

При дворе Ивана III длительное время господствовал дух религиозной толерантности, навлекавший на великого князя и его окружение обвинения в неправославии [997]. Обращает на себя внимание то, что Ивану III, по-видимому, совершенно было чуждо предвзятое отношение к иудеям, которое господствовало в католических странах Европы [998]. Периодически повторявшиеся преследования иудеев на протяжении XIII—XV вв. на государственном уровне имели место во Франции, Англии, Германии. В 1492 г. их общины, отказавшиеся принять христианство, изгнал из пределов Великого княжества Литовского Александр Ягеллончик [999]. В то же самое время в государстве Ивана III набирала силу ересь жидовствующих, борьбу с которой с переменным успехом вела православная иерархия во главе с новгородским архиепископом Геннадием. Позиция великого князя по отношению к еретикам, как было показано выше, вполне может быть названа покровительственной [1000]. При этом занимавшие пост главы Русской церкви митрополиты Геронтий, а затем и Зосима демонстрировали весьма мало ревности постоять за чистоту православной веры. Позиция первого объяснялась как «боязнь державного», второй же сам навлек на себя обвинения в ереси.

Показателен, на наш взгляд эпизод с лечением и смертью соправителя великого князя Ивана Молодого. К постели больного «камчюгою

в ногах» старшего сына Ивана III в 1490 г. был приглашен лекарь «Леон жидовин». Он активно принялся за лечение, прижигая язвы на ногах Ивана Молодого трутом. В результате лечения больному стало хуже и вскоре он скончался. По итогам неудачного лечения лекарь был казнен [1001]. Обращение за исцелением к лекарю-иудею строго осуждалось в средневековом христианстве. Современники-книжники вряд ли могли оставить без внимания библейскую параллель: «И сделался Аса болен ногами на 39 году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» (2 Пар. 16: 12). Популярное в древнерусской книжности «Слово Иоанна Златоуста о лечащихся волхованием от болезни» гласило: «Христиане почто ся зовете, да повинимся кресту и не идем ко врагам Божиим, к волхвом и чародеем, то врази Божии суть, лучшее умрети, нежели ко врагам идти. Кое пособие тело целити, а душю убити, так я обретатель зде мало прияти утешение, а тамо посланным быти с бесы в вечный огнь»[1002]. На положение жидовствующих при дворе этот эпизод влияния не оказал.

Скудные данные источников не позволяют вынести полноценное суждение о том, каким было восприятие образа Ивана III в глазах монахов-книжников. Учитывая все вышеизложенное, следует признать, что едва ли оно было позитивным. Представляется, что неслучайно в одном из сборников Иосифо-Волоколамского монастыря помещен отрывок из византийской хроники Георгия Амартола, рассказывающий об убийстве императора-иконоборца Льва [1003].

Приведенные здесь рассуждения отнюдь не исчерпывают тему религиозности Ивана III. Подводя предварительные итоги, можно отметить, что насколько нам позволяют судить источники, великий князь являлся гармоничной личностью, в которой уважение к Церкви, почитание святынь и монастырей сочетались со стремлением властно проводить в жизнь свой идеал благочестия, вступая порой в острые конфликты с высшей иерархией. Очень мало возможностей для того, чтобы судить о духовной эволюции Ивана III. Он обнаружил способность противодействовать митрополитам уже в первые годы по вступлении на престол, а в последние годы правления предпринял попытку отобрать вотчины у монастырей. Только после церковного собора 1503 г. становится заметен резкий перелом в сознании первого государя всея Руси. Его следует связывать с тяжелой болезнью, внезапно поразив-

шей великого князя в разгар соборных прений. Но даже покаявшийся в покровительстве еретикам и предпринявший паломничество по монастырям, великий князь счел необходимым сместить с владычной кафедры Новгорода своего главного оппонента в области церковной политики Геннадия Гонзова. Едва ли стоит доверять рассказу об отказе Ивана III от предсмертного пострижения в монашество в том виде, как он приведен у В. Н. Татищева [1004]. Характерно, однако, что если его отец Василий II Темный выразил согласие на постриг, но не принял монашество из-за сопротивления бояр, то постриг сына Ивана III Василия III состоялся в условиях острого конфликта между боярами и митрополитом. Следует считать Ивана III носителем типичного для великих князей Московского дома XIV—XV вв. типа благочестия, в котором уравновешивались ревность к вере с соображениями текущей политики, а авторитету церковной иерархии противопоставлялась гордость за принадлежность к потомству Владимира Святого, Александра Невского и Дмитрия Донского [1005].

Примечания

[1] О сочинениях Иосифа Волоцкого см. ниже.

[2] Надгробное слово преп. Иосифу Волоколамскому ученика и сродника его Досифея Топоркова / Изд. К. Невоструев. СПб., 1865. Далее — Надгробное слово.

[3] См. последнее изд.: Волоколамский патерик // Древнерусские патерики / Изд. Л. А. Ольшевская, Н. И. Травников. М., 1999.

[4] Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное Саввой / Изд. К. И. Невоструев. М., 1865; Житие прп. Иосифа, написанное епископом Саввой Крутицким // ВМЧ. Сентябрь 1—13. СПб., 1868.

[5] Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным / Изд. С. А. Белокуров. // ЧОИДР. 1903. Кн. 3.

[6] Иванов С. Кто был автором анонимного жития преп. Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Сентябрь. С. 173—190. Версию об авторстве Филолога опровергает Р. П. Дмитриева (Дмитриева Р. П. Лев Филолог // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 2. С. 5.

[7] Зимин А. А. Краткие летописцы XV—XVI вв. // Исторический архив. М., 1950. Т. V; Плигузов А. И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. М., 1984. С. 174—186.

[8] АФЗХ. М., 1956. Ч. 2.

[9] Большая часть рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря в настоящее время находится в двух хранилищах: отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882) и в отделе рукописей Государственного исторического музея (Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. Л., 1991. Далее — Книжные центры).

[10] См., например: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960.

[11] Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI вв.). М., 1977. С. 123—125. Далее — КФВ.

[12] Там же. С. 125.

[13] Там же. С. 125.

[14] Волок. 564. Л. 85.

[15] См.: Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. СПб., 1891. Приложения. С. 91—92; КВФ. С. 281—318.

[16] Народное движение в России в эпоху Смуты начала XVII в. Сборник документов. М., 2003. № 4, 16, 18; Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII в. М., 2008. С. 296—297.

[17] АИ. Т. 2. № 124. С. 157; ПСРЛ. Т. 14. С. 96; Видекинд Ю. История шведско-московитской войны XVII в. М., 2000. С. 114—116.

[18] Горская Н. А. Монастырские крестьяне Центральной России в XVII в. М., 1977. С. 292—299.

[19] Епарх. 430. Описание рукописи см.: Книжные центры. С. 413—414.

[20] Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49.

[21] Подробный перечень литературы см. в настоящем изд.

[22] См.: Золотухина Н. М. Иосиф Волоцкий. М., 1981; Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вторая половина XIV—XVI вв. Ч. 1. Л., 1988. С. 434—439; Григоренко А. Ю. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. Новейшее исследование об Иосифе Волоцком и основанном им монастыре подготовлено коллективом авторов на основе изд.: Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. Материалы научно-практической конференции, посвященной пятилетию обретения Святых мощей преподобного Иосифа, 520-летию освящения первого монастырского храма — Успенского собора — и 80-летию со дня рождения Митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима. М., 2008. Далее — Преподобный Иосиф Волоцкий.

[23] На наш взгляд, примером небрежного обращения с историческими фактами, является брошюра профессора, доктора социологических наук В. А. Бачинина и пастора И. Ю. Никитина «Истоки конфликта между византинизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского»

(СПб., 2003). Укажем лишь некоторые грубые ошибки. Например, на половине страницы формата 16 на 12 см. (С. 41) содержится 4 фактические ошибки. 1) утверждается, что Иосиф Волоцкий родился в Литве (см. об этом ниже). 2) сообщается, что Иван III приезжал к Пафнутию Боровскому «говеть и причащаться», но при этом сомневаются, что он был духовником «царской семьи» (наверное, они хотели написать великокняжеской!). На самом деле Пафнутий был духовником брата великого князя удельного князя Георгия Васильевича (Волоколамский патерик. С. 98) и его матери великой княгини Марии Ярославовны, которая дала беспрецедентно большой вклад по душе Пафнутия (АСЭИ. М., 1958. Т. II. № 314); 3) утверждается, что брат Иосифа Акакий позднее стал епископом Тверским, хотя уже давно установлено, что Акакий Санин и епископ Акакий являлись разными людьми (Невоструев К. И. Расмотрение книги И. Хрущова // Отчет о 12-м присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. С. 96); 4) авторы убеждены, что знаменитый иконописец Дионисий (родился не ранее 1430—1440-х гг. (Попов Г. В. Дионисий // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 272) являлся учеником Андрея Рублева (ум. не позднее 1430 г., последняя работа — роспись Спасского собора Андроникова монастыря в Москве Квилидзе Н. В. Андрей Рублев // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 380, 385). Следовательно, даже если допустить, что Андрей Рублев мог дожить до момента появления на свет младенца Дионисия, то возможность их общения и ученичества — из области произвольных фантазий. Впрочем, авторы могли иметь в виду и влияние художественной манеры Андрея Рублева на Дионисия, но и здесь их ждет немало удивления и «открытий чудных» при ознакомлении с литературой вопроса.

[24] В литературе часто фигурирует дата «1440 г.», которая, как показал А. А. Зимин (КФВ. С. 38, примеч. 2), появилась в результате ошибочного чтения минейного списка Жития Иосифа, написанного епископом Саввой Черным: там указано, что Иосиф жил 75 лет, из которых он был игуменом Волоколамского монастыря 35 (ВМЧ. Стб. 492—493). Иосиф умер 9 сентября 1515 г. Отсюда дата 1440 г. Однако в Син. 927 (л. 94) вместо цифр 35 и 75 находятся 36 и 76 (ср.: Невоструев К. И. Житие Иосифа. С. 65). Те же цифры даны братаничем Иосифа Досифеем Топорковым (Надгробное слово. С. 176). В Житии, составленном Львом Филологом, также встречаем цифру 76 (ЧОИДР. С. 46). Наконец, цифры 76 и 36 находятся в Летописчике Иосифа (Зимин А. А. Краткие летописцы... С. 16).

[25] ПСРЛ. Т. 11. С. 204. По-видимому, неслучайно в сборниках Иосифо-Волоколамского монастыря помещалась летописная статья о переходе литовского князя Свидригайло и многих других князей со своими людьми на службу к великому князю Василию Дмитриевичу. Выходцы из Литвы получили вотчины в том числе и на землях Волока Ламского. См.: Волок. 577. Л. 24—24 об.; Волок. 661. Л. 364—365.

[26] Иконописный подлинник Сводной редакции XVIII в. / Под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876. С. 148—149.

[27] Епарх. 1. Л. 5.

[28] КФВ. С. 170—171, примеч. 3.

[29] Надгробное слово. С. 162, 164; ВМЧ. Стб. 459.

[30] Архимандрит Макарий, отождествив племянника Иосифа Кассиана, занимавшего в 1508—1514 гг. пост архимандрита Симонова монастыря, с архимандритом Кассианом, имя которого встречается в поминании рода митрополита Макария, высказал гипотезу о родстве между прп. Иосифом и митрополитом Макарием (Макарий (Веретенников), архимандрит. Московский митрополит Макарий и его время. М., 1996. С. 123—133).

[31] ВМЧ. Стб. 455; Надгробное слово. С. 165.

[32] ВМЧ. Стб. 456; Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI вв. М., 1988. С. 258. Характеристику Волоцкой служилой корпорации см.: Чернов С. З. Волок Ламский в XIV — первой половине XVI в. Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998. С. 296—321.

[33] ВМЧ. Стб. 457.

[34] ЧОИДР. С. 15.

[35] Надгробное слово. С. 165—166; ВМЧ. Стб. 458; ЧОИДР. С. 16.

[36] ЧОИДР. С. 16—17.

[37] ВМЧ. Стб. 458.

[38] ЧОИДР. С. 17.

[39] Кадлубовский А. П. Житие преп. Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным. Нежин, 1899. С. 136—140.

[40] Волоколамский патерик. С. 99, 442.

[41] ВМЧ. Стб. 459.

[42] Надгробное слово. С. 167.

[43] ЧОИДР. С. 16.

[44] ВМЧ. Стб. 459.

[45] КФВ. С. 239.

[46] Епарх. 405. Л. 217 об.

[47] Надгробное слово. С. 168.

[48] ВМЧ. Стб. 461.

[49] ВМЧ. Стб. 460.

[50] Лурье Я. С. Вассиан Рыло // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 123.

[51] Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 144. Далее — ПИВ.

[52] Надгробное слово. С. 168.

[53] ВМЧ. Стб. 462.

[54] ЧОИДР. С. 18.

[55] Надгробное слово. С. 168; ВМЧ. Стб. 462—463; ЧОИДР. С. 18.

[56] Надгробное слово. С. 168—169.
[57] ВМЧ. Стб. 463.
[58] ЧОИДР. С. 19.
[59] Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в половине XVII века // Христианское чтение. 1907. Август. С. 167.
[60] Надгробное слово. С. 168—169.
[61] ЧОИДР. С. 18.
[62] Надгробное слово. С. 169; ВМЧ. Стб. 464.
[63] ВМЧ. Стб. 464.
[64] Там же. Стб. 464.
[65] Зимин А. А. Краткие летописцы... С. 65; ЧОИДР. С. 20.
[66] ЧОИДР. С. 31.
[67] Там же. С. 20.
[68] Надгробное слово. С. 169; ВМЧ. Стб. 464.
[69] ВМЧ. Стб. 465.
[70] ЧОИДР. С. 21.
[71] АФЗХ. Ч. 2. № 3.
[72] Там же. № 4.
[73] Там же. № 14.
[74] ВМЧ. Стб. 466.
[75] Там же. Стб. 454, 465—466.
[76] Там же. Стб. 469.
[77] АФЗХ. Ч. 2. № 17.
[78] Там же. № 18.
[79] КФВ. С. 172.
[80] Там же. С. 172—173.
[81] ПИВ. С. 182, 210; Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479—1510-е годы) / Подг. текста и исследование Т. И. Шабловой. СПб., 2004. С. 160. Далее — Синодик; Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежавшие И. А. Вахромееву. М., 1906. № 14. Далее — Титов.
[82] ЧОИДР. С. 32.
[83] Зимин А. А. Краткие летописцы... С. 15—16.
[84] Надгробное слово. С. 170.
[85] Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. М., 1911. Прил. С. 8—21.
[86] Титов. Вып. 5. Прил. 12.
[87] ВМЧ. Стб. 468, 497—498; ЧОИДР. С. 24, 29.
[88] ПИВ. С. 150.
[89] Там же. С. 146.
[90] Волок. 542. Л. 110.

[91] ПИВ. С. 332.
[92] КФВ. С. 114.
[93] ПИВ. С. 210.
[94] ВМЧ. Стб. 465, 467; ЧОИДР. С. 21, 24.
[95] ВМЧ. Стб. 467.
[96] Там же. Стб. 468.
[97] ПИВ. С. 308.
[98] ЧОИДР. С. 26.
[99] Надгробное слово. С. 170. См.: Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1988. Т. 2. С. 266.
[100] ЧОИДР. С. 44.
[101] Там же. С. 44.
[102] Там же. С. 45.
[103] В. А. Бачинин и И. Ю. Никитин (см. примеч. 44), очевидно, из работ Я. С. Лурье позаимствовали мысль о том, что в основу выделения трех устроений был положен принцип социального разделения, а не принцип духовных сил: «Властный волоцкий игумен разделил всех монахов на три категории. Те, кто принадлежал к низшему разряду, использовались на самой тяжелой, «черной» работе, получали только хлеб, ветхую одежду и лапти. Монахи второго чина имели горячую пищу, носили рясу, а зимой шубу и кожаную обувь. Высший чин, присваиваемый монаху, позволял ему иметь два комплекта одежды, получать рыбное кушанье и калачи» (Бачинин В. А.,Никитин И. Ю. Истоки конфликта. С. 43). Обращение к тексту устава позволяет определить искажающую силу подобных произвольных интерпретаций.
[104] ПИВ. С. 236—238.
[105] Там же. С. 296.
[106] Источники. С. 511.
[107] ВМЧ. Стб. 586.
[108] Там же. Стб. 578.
[109] ПИВ. С. 239—240.
[110] Там же. С. 210.
[111] Синодик. С. 98; Епарх. 411. Л. 7.
[112] Steindorff L. Memoria in Altrussland. Stuttgart, 1994. S. 180—183; Штайндорфф Л. Поминание усопших как общее наследие западного Средневековья и Древней Руси // «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 41.
[113] ПИВ. С. 182.
[114] КФВ. С. 104.
[115] Древнейшая сохранившаяся рукопись Обиходника — в Епарх. 411 (л. 3—6). По рукописи Волок. 681. (л. 1—6) текст опубликован в кн.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1910. Т. 2. С. 577—580.

[116] Епарх. 403; РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 556; Волок. 681. О келарских обиходниках см.: Шаблова Т. И. Келарские обиходники Кирилло-Белозерского монастыря как исторический источник // История православия в России: люди, факты, источники. СПб., 1995. С. 51—61.

[117] См.: Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert. Herausgegeben und übersetzt von L. Steindorff unter Mitarbeit von R. Koke, E. Kondraškina, U. Lang und Nadja Pohlmann. Köln, Weimar, Wien, 1998. S. XIV, XVIII—XXIV.

[118] ПИВ. С. 180.

[119] Волок. 681. Л. 101 об.—102.

[120] Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности XIV—XV вв. СПб., 2002. С. 160—161.

[121] Акты русского государства 1505—1526 гг. М., 1975. № 263.

[122] Соф. 1152. Л. 27.

[123] ПИВ. С. 182.

[124] ВМЧ. Стб. 482.

[125] ЧОИДР. С. 44.

[126] Надгробное слово. С. 175.

[127] Там же. С. 174—175; ВМЧ. Стб. 482.

[128] Надгробное слово. С. 175; ВМЧ. Стб. 483—484; ЧОИДР. С. 323.

[129] ВМЧ. Стб. 484.

[130] ПИВ. С. 153.

[131] ЧОИДР. С. 22.

[132] ПИВ. С. 236.

[133] ЧОИДР. С. 22.

[134] Невоструев К. И. Житие Иосифа. С. 19, 20—21, 65; ЧОИДР. С. 21.

[135] Невоструев К. И. Житие Иосифа. С. 37—38.

[136] Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 224—234.

[137] ПИВ. С. 175.

[138] ВМЧ. Стб. 485—486.

[139] Подробнее об истории ереси жидовствующих см. гл. 3.

[140] ПИВ. С. 34. В историографии получило распространение мнение, что этим архимандритом был Вассиан (Стригин-Оболенский), который до декабря 1477 г. являлся архимандритом Тверского Отроча монастыря. Эта догадка служит исходной точкой сугубо умозрительной гипотезы о вольнодумцах в Твери, деятельность которых якобы предшествовала жидовствующим в Новгороде.

[141] Клибанов А. И. Реформационные движения в России... С. 181; КФА. С. 62, примеч. 136.

[142] ВМЧ. Стб. 472; ЧОИДР. С. 34.

[143] Надгробное слово. С. 173.
[144] ВМЧ. Стб. 473—474.
[145] ЧОИДР. С. 32.
[146] Волок. 505. Л. 1—166. Запись о посылке книги см. на л. 167.
[147] Волок. 5. Л. 377—483, 484—563.
[148] Просветитель. С. 14.
[149] Просветитель. С. 14; Источники. С. 474, 483.
[150] Подробнее о митрополите Зосиме см. гл. 4.
[151] Версии датировки см.: Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // РФА. М., 1992. Вып. V. С. 1048—1050.
[152] ПИВ. С. 160—168.
[153] Там же. С. 173—175.
[154] Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 236—239. Наиболее обоснованной представляется гипотеза В. Б. Кобрина, который отождествил Евфимия с архимандритом Рождественского монастыря во Владимире Евфимием, который упоминается в феврале 1506 г. Рождественский монастырь до 1561 г. занимал первое место в лествице российских монастырей и играл важную роль церковно-политических событиях и культурной жизни (См.: Буланин Д. М. Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 71—79).
[155] ПИВ. С. 160—161.
[156] КФВ. С. 63.
[157] Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI вв. М.; Л., 1960. С. 153.
[158] ПИВ. С. 176.
[159] Зимин А. А. Княжеские духовные грамоты начала XVI в. // Исторические записки. 1949. Т. 27. С. 268—273.
[160] ПИВ. С. 256.
[161] АИ. Т. 1. С. 530.
[162] Волоколамский патерик. С. 105. Текст опубликован по списку: РГБ. Муз. 1257. Середина XVI в. Л. 360 об. (Публикаторы поставили запятую таким образом, что слова «повелением державного» относятся к привозу человека в монастырь. Нам же представляется, что запятую следовало бы перенести таким образом, чтобы эти слова относились к пребыванию в Симонове монастыре Иосифа. Факт пребывания игумена монастыря из пределов Волоцкого удельного княжества в столичном великокняжеском монастыре сам по себе очень необычен и нуждается в объяснении. Ссылка на повеление «державного» ставит все на свои места.) В августе или в сентябре 1503 г. Иосиф принял участие в заседаниях Церковного собора, а в ноябре 1503 г. убедил умирающего удельного князя Ивана Рузского изменить завещание, передав свое княжество Ива-

ну III. См.: Зимин А. А. Об участии Иосифа Волоцкого в соборе 1503 г. // ПИВ. С. 372. Совершенно очевидно, что в отношениях великого князя и Иосифа Волоцкого произошел крутой перелом в сторону улучшения. Причинами этого сближения, по-видимому, стали решение Ивана III пересмотреть вопрос о кандидатуре наследника престола в пользу княжича Василия и необходимость дискредитировать своего соправителя Дмитрия. В качестве подходящего материала был предъявлен «Просветитель», представлявший собой трактат, позволяющий изобличить еретичество лиц, принадлежавших к окружению великого князя.

[163] Алексеев А. И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 220, примеч. 342. Далее — О «Просветителе».

[164] ПИВ. С. 176.

[165] Там же. С. 176—177.

[166] ПСРЛ. Т. 6. С. 49, 244; Т. 28. С. 337.

[167] Это положение поробно обосновано во второй части настоящей работы. См. об этом также: Алексеев А. И. О «Просветителе». С. 121—220.

[168] См.: Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI вв. М., 1982. С. 197—211; Алексеев А. И. Под знаком конца времен... С. 279—284.

[169] ПСРЛ. Т. 4. С. 277; Т. 6. Вып. 1. С. 49; Т. 7. С. 243; Т. 12. С. 257.

[170] ААЭ. Т. 1. № 383; РФА. Ч. III. М., 1987. № 24.

[171] ААЭ. Т. 1. № 382; РФА. Ч. III. № 25.

[172] ЧОИДР. С. 39.

[173] Российское законодательство X—XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 355.

[174] Там же. С. 376.

[175] ПИВ. С. 322—326 (Пространная редакция), С. 326—329 (Сокращенная редакция).

[176] Гипотезу о том, что «Соборный ответ 1503 г.» является фальсифицированной компиляцией, составленной в 1551—1563 гг. см.: Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 330—386. Критику этой гипотезы см.: Алексеев А. И. Под знаком конца времен... С. 294—301.

[177] ПИВ. С. 366—369.

[178] Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинния. С. 279.

[179] ЧОИДР. С. 35—36, 37—39.

[180] Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 155—157. Далее — Житие Серапиона.

[181] Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. 20. С. 351—354.

[182] Зимин А. А. Зарождение земских соборов // Вопросы истории и источниковедения. Казань, 1969. Сб. 4. С. 20; Плигузов А. И. Полемика в русской церкви. С. 345—347.
[183] См. также иной взгляд: Зимин А. А. Об участии Иосифа Волоцкого в соборе 1503 г. // ПИВ. С. 374.
[184] ПИВ. С. 367.
[185] Там же. С. 367.
[186] ЧОИДР. С. 37.
[187] ПИВ. С. 324.
[188] Там же. С. 325—326.
[189] ЧОИДР. С. 38.
[190] Лурье Я. С. Идеологическая борьба. С. 416. См. другую точку зрения об этом.: Зимин А. А. Об участии Иосифа Волоцкого в соборе 1503 г. С. 370—374.
[191] Бегунов Ю. К. «Слово иное»... С. 353—354.
[192] ВМЧ. Стб. 472.
[193] Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV—XV вв. М.; Л., 1948. Ч. 1. С. 217—219.
[194] См. об этом: Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья) // Флоря Б. Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 7—122, особенно: С. 43—80.
[195] ПИВ. С. 212—214.
[196] Там же. С. 210.
[197] Там же. С. 210.
[198] Там же. С. 211.
[199] Там же. С. 216.
[200] Там же. С. 185, 216.
[201] ВМЧ. Стб. 476.
[202] Там же. Стб. 476; ПИВ. С. 216—217.
[203] ПИВ. С. 220.
[204] Там же. С. 194.
[205] Там же. С. 344.
[206] ПСРЛ. Т. 24. С. 216.
[207] Голубинский Е. Е. История руской церкви. Т. 2. С. 638—639.
[208] АФЗХ. Ч. 2. № 45, 55; ЧОИДР. С. 41.
[209] ВМЧ. Стб. 477, 478, 479.
[210] Там же. Стб. 477.
[211] ПИВ. С. 194.
[212] Там же. С. 221.
[213] Там же. С. 221.
[214] Там же. С. 187.

[215] Там же. С. 186.
[216] Житие Серапиона. С. 161—162.
[217] ВМЧ. Стб. 481.
[218] ПИВ. С. 186.
[219] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 92; Т. 6. Вып. 2. С. 386—388; Т. 24. С. 216; Т. 30. С. 176.
[220] ПИВ. С. 224—226; АИ. Т. 1. № 290.
[221] Факт выдачи одному и тому же лицу одновременно двух грамот, противоречивших друг другу, давал основания для того, чтобы заподозрить архиепископа Серапиона в симонии (продаже церковных должностей за деньги).
[222] Там же. С. 222—223.
[223] ПСРЛ. Т. 24. С. 216; Т. 8. С. 250.
[224] ПИВ. С. 329—333.
[225] Там же. С. 331.
[226] Там же. С. 332.
[227] Там же. С. 332.
[228] Житие Серапиона. С. 163.
[229] Жмакин В. Нил Полев // ЖМНП. 1881. № 8. С. 184—191.
[230] ПИВ. С. 209.
[231] Там же. С. 207.
[232] Там же. С. 226.
[233] Там же. С. 208—209.
[234] Там же. С. 334—336.
[235] ПСРЛ. Т. 3. С. 148.
[236] КФВ. С. 93.
[237] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 396; Т. 24. С. 217; ЧОИДР. С. 42.
[238] АФЗХ. Ч. 2. № 62, 63.
[239] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 257; Т. 8. С. 256; Т. 13. Ч. 1. С. 24.
[240] ЧОИДР. С. 42.
[241] Попов Н. Саввино житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиографическая летопись. СПб., 1914. № 1. Вып. 50. С. 65—66.
[242] Житие Серапиона. С. 164.
[243] См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 423—425; Казакова Н. А. Когда началась полемика нестяжателей с иосифлянами // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 111—115; Курукин И. В. Заметки о «нестяжательстве» и «иосифлянстве» (историографическая традиция и источники) // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: Дооктябрьский период. М., 1981; Синицына Н. В. Спорные вопросы истории нестяжательства или о логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII веков. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. М., 1990. С. 250—254; Анхимюк Ю. В. Слово на «Списа-

ние Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 123—127; Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 20—56, 57—80, 81—101, 102—140, 253—277, 295—305: Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 15—49; Алексеев А. И. Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси. Материалы Междунардной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 / РНБ, Норвежский университетский центр. СПб., 2008. С. 29—40. (IV Загребинские чтения).

[244] Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 45, 81, 139.

[245] Алексеев А. И. Когда началась полемика... С. 35—36.

[246] Источники. С. 510—511.

[247] Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 176—179.

[248] Лурье Я. С. 1) Идеологическая борьба... С. 424; 2) Рец. на кн.: Казакова Н. А. Очерки // История СССР. 1972. № 4. С. 165—166.

[249] ВМЧ. Стб. 474.

[250] Источники. С. 497; Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Изд. 2-е. Казань, 1882. С. 312. Далее — Просветитель.

[251] Алексеев А. И. Когда началась полемика... С. 36—38.

[252] Клосс Б. М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 350—352.

[253] Там же. С. 352.

[254] Просветитель. С. 7, 9.

[255] Источники. С. 509.

[256] Там же. С. 512, 513.

[257] Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 223—230.

[258] Там же. С. 254—271.

[259] Там же. С. 273—281.

[260] Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 57—80; 81—101; 253—277.

[261] ПИВ. С. 368.

[262] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 538.

[263] ПИВ. С. 229.

[264] ПСРЛ. Т. 24. С. 217; Житие Серапиона. С. 163.

[265] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. 270, 538.

[266] ПИВ. С. 227.

[267] Там же. С. 227. Нават — древнерусский вариант имени Новациана, основателя секты новациан. Новациан был строгим ригористом, решительным противником вторичного принятия в церковь христиан, отпадших во времена гонений. Его учение было осуждено епископами Киприаном Карфагенским и Дионисием Александрийским (Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. II. Стб. 1674—1675).

[268] См.: Анхимюк Ю. В. Слово на «Списание Иосифа»... С. 145. А. И. Плигузов указал сокращенную редакцию этого сочинения в сборнике: Волок. 514, л. 396—398.
[269] ПИВ. С. 336—366.
[270] Там же. С. 273; Анхимюк Ю. В. Слово на «Списание Иосифа»... С. 135.
[271] Источники. С. 522—523.
[272] ПИВ. С. 228.
[273] Надгробное слово. С. 179.
[274] Источники. С. 455—456.
[275] ПИВ. С. 228.
[276] Надгробное слово. С. 179—180.
[277] Епарх. 341. Л. 1 об.; ВМЧ. С. 490. В списке Духовной грамоты, опубликованном Н. И. Новиковым, помечено, что она «писана на Москве» и стоит дата — 1507 г. (ДРВ. Т. 14. С. 148). Следовательно, болезнь Иосифа Волоцкого надо относить к этому времени.
[278] ЧОИДР. С. 43.
[279] Там же. С. 46.
[280] ПИВ. С. 239.
[281] ВМЧ. Стб. 492.
[282] Там же. Стб. 491.
[283] Волок. 39. Л. 1.
[284] ЧОИДР. С. 46.
[285] ПИВ. С. 239—240.
[286] ВМЧ. Стб. 580.
[287] Там же. Стб. 492.
[288] Волок. 564. Л. 73—74.
[289] ЧОИДР. С. 46.
[290] ВМЧ. Стб. 492; ЧОИДР. С. 46.
[291] Епарх. 115. Л. 587.
[292] В одном из списков анонимного Жития вместо игумена Вассиана назван архиепископ Вассиан Санин, умерший ранее см.: ЧОИДР. С. 47.
[293] ВМЧ. Стб. 493.
[294] Епарх. 1. Л. 5.
[295] Там же. Л. 11 об.
[296] Там же. Л. 5.
[297] Там же. Л. 8, 35 об., 45.
[298] Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие крещения Руси: Сборник материалов. М., 1989. С. 75.
[299] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1 С. 324.

[300] Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 19.

[301] Голубинский Е. Е. История русской церкви. Кн. 2. Ч. 1. // ЧОИДР. 1916. Кн. IV. С. 220—221.

[302] ПИВ. С. 72.

[303] Лисовой Н. Н. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 29—30.

[304] Лурье Я. С. 1) Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // ПИВ. С. 43; 2) Идеологическая борьба... С. 246.

[305] КФВ. С. 238.

[306] Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 203; См. также: Золотухина Н. М. Иосиф Волоцкий.

[307] Вальденберг В. Древнерусские учения... С. 209.

[308] ПИВ. С. 197—198.

[309] Там же. С. 194.

[310] Там же. С. 219.

[311] Просветитель. С. 339—340.

[312] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 475—480.

[313] Просветитель. С. 340. Эта же цитата содержится и в Отрывке из послания великому князю, авторство которого приписывается Иосифу Волоцкому (ПИВ. С. 184).

[314] Просветитель. С. 178.

[315] Вальденберг В. Древнерусские учения... С. 215.

[316] Просветитель. С. 178.

[317] Источники. С. 509.

[318] ПИВ. С. 76—80.

[319] Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. Ч. 1. С. 48.

[320] Бердяев Н. А. Русская идея // О Росии и русской философской культуре. М., 1990. С. 48. Изучению политического идеала Иосифа Волоцкого отдали дань и зарубежные исследователи. См., например: Szeftel M. Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1965. 13. S. 19—29. Немецкая исследовательница Корнелия Зольдат считает возможным рассматривать «Просветитель» в ряду «княжеских зеркал», известных в книжности позднесредневековой Западной Европы (Soldat C. Von der Freiheit eines Ratgebers im frühneuzeitlichen Russland // Klaus Zernack zum 75. Geburtstag. Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung, 57 (2008) H. 1. S. 23—33). При этом К. Зольдат использует парадигму, заданную исследованием У. Грассник на материале позднесредневековой английской литературы (Grassnick U. Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England. Köln, 2004. (Europäische Kulturstudien. Literatur — Musik — Kunst im historischen Kontext; 15)). С другой стороны, К. Зольдат использует выводы своей ранней работы (Soldat C. Urbild und Abbild. Untersuchungen zu

Herrschaft und Weltbild in Altrussland, 11—16 Jahrhundert. München, 2001. (Slavistische Beitrage; 402) и работу Д. Гольдфранка об античных корнях политического идеала Иосифа Волоцкого. В своей работе Д. Голдфранк пытался проследить византийские корни дихотомии царь — мучитель, используемой Иосифом Волоцким. Он пришел к выводу о том, что почвой возникновения этого понятия стала моралистическая социализирующая античная философия (Goldfrank D. The Deep Origins of Tsar' — Muchitel'. A Nagging Problem of Muskovite Political Theory // Russian History/Histoire russe. 2005. 31. P. 341—354). К. Зольдат считает само собой разумеющимся, что жидовствующие не являлись еретиками (Soldat C. Von der Freiheit eines Ratgebers. S. 26). Она отмечает и коренное отличие в положении Иосифа Волоцкого, который был игуменом монастыря в пределах другого княжества, от авторов «княжеских зеркал», которые обычно занимали должности при дворе. В этом она усматривает причины как необычайно большой свободы волоцкого игумена, так и последующей популярности его трактата, обеспечивавшего его преемникам авторитет при царском дворе (Ibid. S. 32).

[321] См.: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

[322] Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI—XVII века. М., 1992. С. 229—239.

[323] ПИВ. С. 70—72.

[324] ВМЧ. Стб. 558.

[325] Просветитель. С. 157.

[326] Там же. С. 162.

[327] Там же. С. 167.

[328] Там же. С. 167—169.

[329] Там же. С. 269.

[330] Там же. С. 270.

[331] Просветитель. С. 151.

[332] Бычков В. В. Русская средневековая эстетика... С. 276.

[333] Попов Г. В. Древнейшие монастырские иконы. Дионисий иконник и преподобный Иосиф // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 185.

[334] Вздорнов Г. И. Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., 1970. Ч. 2. С. 375.

[335] Синодик. С. 128.

[336] Там же. С. 129.

[337] ПИВ. С. 182.

[338] Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. С. 168—169. Другую точку зрения об этом см.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель. С. 54—56.

[339] См. публ.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 128—144.

[340] Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики XVI в. М.; Л., 1958. С. 19—20.
[341] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 427—428; КФВ. С. 244.
[342] Малинин В. С. Старец Елеазарова монастыря... С. 144.
[343] Там же. С. 129.
[344] Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 18.
[345] Малинин В. Старец Елеазарова монастыря... С. 128.
[346] Там же. С. 129.
[347] Там же. С. 129.
[348] Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865. С. 134.
[349] ПИВ. С. 18.
[350] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 332.
[351] Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Эстетика преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 11.
[352] Кириллин В. М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 46.
[353] Латинским эквивалентом слова «Просветитель» является «Луцидариус» (дающий свет). Под таким названием в русской книжности XVII в. бытовал сборник, который являлся вариантом средневековой популярной народной «энциклопедии», переведенной с немецкого издания 1485 г. (Буланина Т. В. Луцидариус // СККДР. Т. 2. Ч. 2. С. 72—76). В отличие от «Просветителя», ориентированного на цели полемики и катехизации, «Луцидариус» представлял собой сборник универсального содержания, в котором содержались сведения богословского и натурфилософского характера.
[354] Просветитель. С. 1—20.
[355] Там же. С. 26.
[356] См. изд.: ПИВ. С. 296—319.
[357] ВМЧ. Стб. 499—615.
[358] Лурье Я. С. 1) Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 116, 131—138; 2) Идеологическая борьба... С. 219—221.
[359] ПИВ. С. 297—303.
[360] Там же. С. 303—305.
[361] Там же. С. 305.
[362] Там же. С. 306—307.
[363] Там же. С. 307—309.
[364] Там же. С. 309—310.
[365] Там же. С. 310—311.
[366] Там же. С. 311—317.
[367] Там же. С. 317—319.

[368] Там же. С. 308.
[369] ВМЧ. Стб. 523.
[370] Там же. Стб. 518—519.
[371] Там же. Стб. 524—525.
[372] Там же. Стб. 526—527.
[373] Там же. Стб. 528—530, 542—543.
[374] Там же. Стб. 543—546.
[375] Там же. Стб. 530—542.
[376] Там же. Стб. 546—563; Иосиф Волоцкий. «Отвещание любозазорным» // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1864. Вып. 2.
[377] Кириллин В. М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого. С. 51.
[378] ВМЧ. Стб. 563—566.
[379] Там же. Стб. 567—570.
[380] Там же. Стб. 570—587.
[381] Там же. Стб. 587—609.
[382] Там же. Стб. 610—615.
[383] Там же. Стб. 615.
[384] См. рукописи Обиходника: Епарх. № 403; РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 556; Волок. № 681.
[385] См. публ. в кн.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей. С. 128—144.
[386] Моисеева Г. Н. Валаамская беседа... С. 19—20.
[387] ПИВ. С. 271—272.
[388] Зимин А. А. 1) О политической доктрине... Є. 173; 2) КФВ. С. 244.
[389] Там же. С. 168—169.
[390] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 427—428.
[391] Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 295—304.
[392] Российское законодательство X—XX вв. Т. 2. С. 355—358, 486.
[393] Там же. С. 355.
[394] ПИВ. С. 322—326.
[395] Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 342—357; Синодик. С. 127—131.
[396] ВМЧ. Стб. 592—593.
[397] Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 150—163.
[398] ПИВ. С. 183—185.
[399] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1043.
[400] ПИВ. С. 154—160.
[401] Морозова Л. Е. Вопрос об авторе «Послания вельможе Иоанну о смерти князя», приписываемого Иосифу Волоцкому // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. VIII. С. 37—57.

[402] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1044—1046.
[403] Клосс Б. М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого. С. 351—352.
[404] Алексеев А. И. Когда началась полемика... С. 29—40.
[405] ПИВ. С. 144—145.
[406] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1047.
[407] ПИВ. С. 145—148.
[408] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1047—1048.
[409] ПИВ. С. 148—149.
[410] Там же. С. 149—150.
[411] Там же. С. 149—152.
[412] Плигузов А. И. О хронологии... С. 1055.
[413] ПИВ. С. 152—154.
[414] Там же. С. 248.
[415] Там же. С. 179—183.
[416] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1052.
[417] ПИВ. С. 185—186.
[418] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1052.
[419] ПИВ. С. 187—208.
[420] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1053.
[421] ПИВ. С. 208—227.
[422] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1054.
[423] ПИВ. С. 229.
[424] Плигузов А. И. О хронологии. С. 1054.
[425] ПИВ. С. 227—228.
[426] Плигузов А. И. О хронологии. С. 1057.
[427] ПИВ. С. 139—144.
[428] Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 149—150.
[429] Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 434; Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1046—1047.
[430] КФВ. С. 46, примеч. 44.
[431] ПИВ. С. 160—168.
[432] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1048—1049.
[433] ПИВ. С. 173—175.
[434] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1049.
[435] Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого... С. 236—239.
[436] Там же. С. 232.
[437] Источники. С. 323—325.
[438] См.: Голейзовский Н. К. 1) «Послание иноку-иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв. // Византийский временник. М., 1965. Т. XXXVI С. 219—238; 2) Живописец Дионисий // Вопросы истории 1968. № 3. С. 214—217.

[439] ПИВ. С. 175—178.
[440] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1050—1051.
[441] ПИВ. С. 178—179.
[442] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1051.
[443] Источники. С. 506—510.
[444] Там же. С. 504—505. Сомнения в авторстве Иосифа высказывал Я. С. Лурье (ПИВ. С. 290). Результаты наших исследований свидетельствуют в пользу версии об авторстве Иосифа Волоцкого (О «Просветителе». С. 180—190).
[445] Источники. С. 506—510.
[446] Там же. С. 503—505.
[447] ДРВ. Т. 14. С. 148; ВМЧ. Стб. 490.
[448] ПИВ. С. 229—232.
[449] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1055—1056.
[450] Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 224—234.
[451] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1060.
[452] Смирнов С. И. Материалы... С. 227—230.
[453] Там же. С. 230—231, 226, 224—225.
[454] Там же. С. 231—234.
[455] ПИВ. С. 232—235.
[456] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1050.
[457] Там же. С. 1056.
[458] ПИВ. С. 236—238.
[459] Там же. С. 284—285.
[460] Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1058.
[461] ПИВ. С. 238—239.
[462] Там же. С. 239—240.
[463] Автор первого научного описания библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря П. М. Строев полагал, что бесспорным автографом преп. Иосифа является Триодь постная (Строев П. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Савво-Строжевского и Пафнутьево-Боровского. СПб., 1891. С. 43). Иеромонах Нектарий указал 17 рукописей, которые он определил как автографы Иосифа Волоцкого на основании имеющихся помет (Нектарий, иеромонах. Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии. М., 1887. С. 69—73). См. также: Гедеон (Кургановский) Волоколамский Иосифов второклассный мужской монастырь его современное состояние. СПб., 1903. С. 73—74. В описи рукописей монастыря 1778 г. содержалось указание на единственный автограф волоцкого игумена: «Грамота завещательная о поминовении некоторых персон писана препод. Отца нашего Иосифа его собственную рукою, одна» (Летописи Волоколамского Иосифова монастыря. Материалы, собранные из дел

Архива Московской духовной консистории 1746—1852 г. П. Виноградовым. М., 1888. С. 74).

[464] Невоструев К. И. Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1870. С. 20—21.

[465] Книжные центры. С. 177—178.

[466] Там же. С. 288.

[467] Там же. С. 353.

[468] Там же. С. 370.

[469] Синодик. С. 81.

[470] Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 167, примеч. 76.

[471] Епарх. 115. Л. 289—368 об.

[472] Епарх. 171. Л. 329, Л. 341—342.

[473] Рамазанова Н. В. «Истины сказатель и нечестия обличитель». Преподобный Иосиф Волоцкий и служба ему в источниках XVI—XVII вв. // Музыкальная академия. 2001. № 1. С. 21.

[474] Унд. № 27. Л. 259.

[475] Клосс Б. М. Никоновский летописный свод и русские летописи конца XVI—XVII веков. М., 1980. С. 63.

[476] Епарх. 381. Л. 92—94; Волок. 515. Л. 421 об.—422 об.; Муз. 1257. Л. 28—29; Плигузов А. И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. М., 1984. С. 174—186.

[477] ВМЧ. Стб. 453.

[478] Невоструев К. И. Житие Иосифа. Приложение. С. 2, 9.

[479] Ольшевская Л. А. История создания Волоколамского патерика // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 332.

[480] ВМЧ. Стб. 493—499. В публикации Жития Иосифа, выполненной К. И. Невоструевым, содержится описание пяти чудес: к перечисленным прибавлено чудо о болезни и исцелении новгородского священоинока Исайи в 1551 г. (Невоструев К. И. Житие Иосифа. С. 75—76).

[481] Там же. Стб. 499—615.

[482] Там же. Стб. 453—499.

[483] Иванов С. В. Кто был автором анонимного жития преп. Иосифа Волоцкого? С. 173—190.

[484] ЧОИДР. С. 29.

[485] Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий. С. 274—275.

[486] Дмитриева Р. П. Лев Филолог. С. 5.

[487] Синод. 829. Л. 1—2; ЧОИДР. 1847. № 7. С. 9—10.

[488] Попов Н. Саввино житие Иосифа Волоцкого... С. 65—66.

[489] Там же. С. 71; см. также: Плигузов А. И. Вторая редакция минейного жития Иосифа Волоцкого // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1984. С. 29—53.

[490] Текст этой редакции не издан, по мнению А. И. Плигузова (Плигузов А. И. Вторая редакция минейного жития Иосифа Волоцкого. С. 30) древнейшим списком «Сказания» является рукопись РНБ. Соф. 451/1. Л. 89—128 об. В этой рукописи «Сказание» примыкает к «Надгробному слову» Досифея Топоркова.

[491] Соф. 451/1. Л. 89—92. Источником послужил эпизод из Жития Иосифа, написанного епископом Саввой, см.: ВМЧ. Стб. 471—472.

[492] Там же. Л. 92 об.—93. Источником послужил эпизод из «Надгробного слова» Досифея Топоркова, см.: Надгробное слово. С. 176.

[493] Там же. Л. 93—94. Источником послужил эпизод из «Надгробного слова» Досифея Топоркова, см.: Надгробное слово. С. 176.

[494] Там же. ЛЛ. 94—97; 97—99 об.

[495] Там же. Л. 99 об.—101. Ср.: ВМЧ. Стб. 484—485.

[496] Там же. Л. 101—106.

[497] Тм же. Л. 106 об.—110.

[498] Там же. Л. 110 об.—113.

[499] Там же. Л. 113—114 об.

[500] Там же. Л. 115—118.

[501] Там же. Л. 119—122.

[502] «Чюдеси от икона Господа нашего Иисуса Христа и пречистые Богородицы, преп. игумена Иосифа Волоцкого чюдотворца» по рукописи: РНБ. ОЛДП. F.448 (л. 131 об.—133 об.) опубликовано В. А. Меняйло: Преподобный Иосиф Волоцкий и основанная им обитель. Прил. 2. С. 430—431.

[503] ААЭ. Т. 1. № 239. С. 251, 252—253.

[504] Российское законодательство X—XX. Т. 2. С. 376.

[505] См.: 2-е и 3-е чудеса I редакции минейного Жития (ВМЧ. Стб. 493—499); 7-е и 12-е чудеса «Сказания» (Соф. 451/1. Л. 101—106, 119—128).

[506] АИ. Т. 1. № 216.

[507] Волок. 564. Л. 73—74.

[508] Голубинский Е. Е История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 116; Погод. № 1562. Л. 39.

[509] Рамазанова Н. В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI—XVII вв. СПб., 2004. С. 49—50.

[510] Бычков А. Ф. Описание славянских и русских рукописных сборников Публичной библиотеки. Вып. 1. СПб., 1878. С. 99.

[511] См.: «Сказание о исправлении службы преп. Иосифу на московском соборе 1591 г.» (Волок. № 379. Л. 160).

[512] Волок. 371. Л. 1—2; Голубинский Е. Е.История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 116—117.

[513] Волок. 564. Л. 60 об.—70 об.

[514] Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 2. Ч. 1. С. 276—277.

[515] ИРЛИ. Р. IV. Оп. 26. № 20. Л. 8.

[516] АФЗХ. Ч. II. № 396.

[517] Меняйло В. А. Иконография преподобного Иосифа Волоцкого в XVI—XVII веках // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 242.

[518] Там же.

[519] Голубцов А. П. Материалы для истории древнерусской иконографии // Сборник статей по литургике и церковной археологии. Сергиев Посад, 1911. С. 126; Георгиевский В. Г. Фрески собора Рождества Богоматери Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. Прил. С. 7.

[520] РНБ. F.IV.232. Л. 441.

[521] Шалина И. А. Произведения древнерусского искусства из Иосифо-Волоколамского монастыря в собрании Государственного Русского музея // Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 212.

[522] Там же.

[523] Там же.

[524] Меняйло В. А. Иконография Преподобного Иосифа Волоцкого... С. 235.

[525] Там же. С. 193.

[526] ГИМ № 103803.

[527] ГРМ ДРЖ 269. Каталог выставки: Пречистому образу Твоему покланяемся. С. 228. № 143.

[528] ГРМ ПМ — 4303.

[529] «Пречистому образу твоему поклоняемся»: образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С. 228, ил. 143.

[530] Меняйло В. А. Иконография Преподобного Иосифа Волоцкого... С. 242.

[531] Там же.

[532] См.: Чугреева Н. Н. Преподобный Сергий Радонежский. М., 1992. С. 210, 270. Ил. 116.

[533] Меняйло В. А. Иконография Преподобного Иосифа Волоцкого... С. 244.

[534] Шалина И. А. Произведения древнерусского искусства из Иосифо-Волоколамского монастыря в собрании Государственного Русского музея. С. 217—218.

[535] Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. / Сост. З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов СПб., 1998. С. 81.

[536] Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1. С. 133; Иконописный подлинник Сводной редакции XVIII в. / Под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876. С. 148—149.

[537] См.: Романова А. А. Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к пасхалии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1997. С. 103—110.

[538] См.: Eschatologie // Lexikon des Mittelalters. Stuttgart; Weimar; Metzler. 1999. T. IV. S. 4—10.

[539] Оксиюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. С. 61—99; 120—177. Существовало также авторитетное мнение, приурочивавшее конец света к 5500 г. от сотворения мира (Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1994. Т. 1. С. 92—94). Приуроченность конца света к определенной дате была чужда богословской концепции Августина, который видел в истории непрерывный процесс кристаллизации добра и зла соответсвенно вокруг «двух градов»: небесного и земного (Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1916. № 1. 132—133).

[540] Оксиюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 228—493.

[541] Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 176.

[542] Укажем лишь некоторые работы: Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988; Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Там же. С. 51—70; Беляков А. А., Белякова Е. В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века. // Архив русской истории. 1992, № 1. С.7—31; Лурье Я. С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // Harward Ukrainian Studies. Камень Краеуголень. Rhetoric of the mediewal slavic world. 1995. Vol. XIX. P. 358—374; Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 306—355.

[543] Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV—XVII вв. СПб., 2002. С. 114. А. И. Плигузов и И. А. Тихонюк полагали, что пиком эсхатологических ожиданий стал период с 12 июля 1492 по 27 января 1493 г. (Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седморичности счисления лет. С. 52). Г. М. Прохоров указывает на то, что такой пик должен был приходиться на март 1492 г. (Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. 36. С. 62—63) Мы считаем, что о точной дате в нашем понимании говорить применительно к средневековому менталитету нельзя. Ожидания конца света неизбежно растягивались на долгий период и продолжали сохранять актуальность длительный срок после истечения 1492 г.

[544] См.: 1) Алексеев А. И. Под знаком конца времен... С. 62—68; 2) К вопросу о некоторых параллелях в религиозных представлениях Западной Европы и России эпохи средневековья // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время. СПб., 2004. С. 118—133. См. рецензии: Guran P. Alexeev A. I. Pod znakom konca vremen. Ozerki russkoj religioznosti. SPb., 2002 // Cahiers du Monde Russe. 44 / 4. Octobre-decembre. 2003. P. 691—693; Steindorff L. // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas 53 (2005). S. 113—114.

[545] См.: Dahn F. Historische Romane in 6 Bänden. Bd. 6, Wien, 1977. S. 182. См. рус. пер.: Дан Ф. Пред кончиной мира // Приложение к журналу «Вестник моды. СПб., 1890. С. 37—111.

[546] См.: Pfister Chr. Etudes sur le regne de Robert le Pieux (996—1031). Paris, 1883; Burr G. The Year 1000 and the Antecedents of the Chrusades // American Historical Review. 1901. № 6. P. 429—439.

[547] Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.

[548] Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999. С. 19—29.

[549] Barthelemy D. La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des X et XI siecles. Paris, 1997.

[550] Landes R. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography. Medieval and Modern // Speculum. 2000. № 75. P. 144.

[551] Duby G. Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000. Köln,1996; Дюби Ж. Время соборов. М., 2002. С. 84.

[552] Fried J. Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende // Deutsches Arhiv für Erforschung des Mittelalters. 1989. № 45. S. 381—473; Althoff G. Otto III. Darmstadt, 1996; Baumgärtner I. Kunigunde — eine Kaiserin aus der Jahrtausendwende. Kassel, 1997; Gouguenheim S. Les fausses terreurs de l'an mil. Paris, 1999; Menschen, Mächte, Märkte. Schwaben vor 1000 Jahren und das Villinger Marktrecht. Villingen-Schwenningen, 1999.

[553] Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002.

[554] Tremp E. Das Jahr Tausend in der Europäischen Geschichte: Endzeitangst oder Neubeginn? // Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitenwenden aus historischer Sicht. Herausgegeben von Walter Koller. Zürich, 1999. S. 81—103.

[555] Carozzi C. Weltuntergang und Seelenheil. Apokaliptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1996. S. 113.

[556] Tremp E. Das Jahr Tausend. S. 90. Несколько иной вариант трактовки этих событий см.: Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jhare in der Apokalypse // StimmZeit. 1999. № 12 (217). S. 796.

[557] Tremp E. Das Jahr Tausend... S. 92—93.

[558] Дюби Ж. Время соборов. М., 2002. С. 116.

[559] Tremp E. Das Jahr Tausend... S. 97.

[560] Дюби Ж. Время соборов. С. 35.

[561] См. Гуревич А. Я. Страшный суд // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 505—508.

[562] См.: «Когда христианин в эпоху Раннего Средневековья читал... молитву (commendacio animae, вручение души), он думал не о судилище, а о триумфальном, избавительном вмешательстве Бога, кладущего конец испытаниям, которые претерпевают на земле его верные» (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 115).

[563] «Со старинным приобщением всех верующих к святым к середине XII в. было покончено. Никто в народе Божьем не может изначально рассчитывать на спасение, его не получат автоматически даже те, кто предпочел жизни в миру монастырское затворничество» (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 116—117).

[564] Wollasch J. Totengedenken im Reformmonchtum // Monastische Reformen des 9. und 10. Jahrhunderts. Sigmaringen, 1989. S. 147—166; Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Munchen, 1984.

[565] См.: Braun H.-J. Das Jenseits: die Vorstellungen der Menschheit uber das Leben nach dem Tod. Zurich; Dusseldorf, 1996. S. 260—288; Dinzelbacher P. Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg; Basel; Wien, 1999. S. 89—118.

[566] Swanson R. N. Religion and devotion in Europe 1215—1515. Cambridge, 1995. P. 92.

[567] Дюби Ж. Время соборов. С. 80.

[568] Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879; Батюшков Ф. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы СПб., 1891; Вилинский С. Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 1.; Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1887.

[569] Данилевский И. Н. Замысел и название «Повести временных лет» // Отечественная история. 1995. № 5. С. 103.

[570] Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). М., 1999. С. 236—237. Критику построений И. Н. Данилевского см.: Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII вв. // Отечественная история. 2002. № 2.

[571] Тыпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и средневековой Болгарии. София. 1996. С. 184.

[572] Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. Мюнхен, 2000. С. 155.

[573] ПВЛ. С. 40—48, 454—455.

[574] Буслаев Ф. И. Соч. СПб., 1910. Т. 2. С. 140.

[575] Петрухин В. Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир, искусство Константинополя и национальные традиции: Тезисы докладов Международной конференции. СПб., 2000. С. 57—59.

[576] Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 274. Сильнейшим возражением против усматриваемого В. Я. Петрухиным эсхатологического подтекста крещения Руси мы считаем тот факт, что иконография Страшного суда тогда еще не получила

своей разработки в Византии. Все умершие на иконах IX—XI вв. изображены восходящими на небо. Только на поздних иконах появляется разделение на избранных и осужденных на муки ада. См.: Voss G. Das Jungste Gericht in der Bilden Kunst des Fruhen Mittelalters. Leipzig. 1884. S. 15—20; Алексеев А. И. Сюжет «змей мытарств» в композиции русских икон «Страшного суда» // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 13—17.

[577] Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок (VI—XII вв.) СПб., 2003. С. 290.

[578] Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 2000. С. 127.

[579] О епископе Адальберте см.: Назаренко А. В. Адальберт // Православная энциклопедия. М., 2000. С. 279—280.

[580] Ср.: «После крещения Руси князем Владимиром на всей территории государства развернулся процесс трансформации традиционной языческой культуры. Этот процесс затрагивал не только естественные центры христианизации города, но и сельскую глубинку, о чем свидетельствует, прежде всего, трансформация погребального обряда» (Петрухин В. Я. Древняя Русь... С. 274). См. также: Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 86—87.

[581] См.: Петрухин В. Я. Древняя Русь... С. 321.

[582] См.: Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. II. С. 644—648. О точке зрения современных сторонников хилиазма см.: Кирьянов Б., священник. О тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001. Очерк развития эсхатологических и хилиастических идей с точки зрения православного богослова см.: Ким Н., священник. Тысячелетнее царство. СПб., 2003.

[583] Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. Freiburg, 1998.

[584] Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002. S. 32.

[585] Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 72—75.

[586] Häresie // Lexikon des Mittelalters. T. IV. S. 1933—1936; Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. S. 52.

[587] См.: ПВЛ. С. 498.

[588] О феномене «primo signatio» см.: Арранц М. Чин оглашения и крещения в древней Руси // Символ. 1988. Т. XIX; Успенский Ф. Б. Скандинавы, Варяги, Русь. М., 2002 С. 143, 155—156; Алексеев А. И. «Крещение костей»: к интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (11). С. 102—106.

[589] См.: «Возвращение людей, получивших «неполное крещение» в прежнюю языческую среду, не способствовало дальнейшему укреплению христианской веры в их жизни» (Мусин А. Становление церкви на Руси в IX—XIV веке. Средневековая русская христианская культура. Историко-археологическое исследование / The Edwin Mellen Press. Lewiston; Queenston; Lampeter, 2001. С. 175).

[590] См.: Мусин А. Становление церкви на Руси в IX—XIV веке. С. 47—94; 151—167; 273—274.

[591] Там же. С. 140.

[592] Ср.: «Еще одна особенность раннехристианской жизни заключалась как раз в слабости такого пастырского попечения в первое время существования Церкви в Древней Руси, что было связано с определенной дискретностью церковной организации» (Там же. С. 179).

[593] Лещенко В. Ю. Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999. С. 192.

[594] Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок... С. 268.

[595] Никольский Н. К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6. С. 15.

[596] О религиозном оптимизме на Руси см.: Приселков М. Д. Борьба двух мировоззрений // Россия и Запад. Сборник статей, посвященных С. Ф. Платонову. Пг., 1923. С. 40; Горский В. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 65—75; Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990; Мильков В. В. 1) «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 118; 2) Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 136—190; 3) Осмысление истории... С. 116—133.

[597] ПВЛ. С. 77.

[598] Соф. 1262. Л. 3 об.—4. Публикация: Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 340—347.

[599] Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему / Изд. С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 19.

[600] Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. Прил. С. 309.

[601] Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition In Early Rus' History and Historiography // Ruthenica. Київ, 2003. II. С. 154—171.

[602] О строительстве церквей см.: Миллер Д. Монументальное строительство как показатель тенденций экономического развития Северной Руси в поздний киевский и монгольский периоды (1138—1462 гг.) // Американская русистика.

Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси. Антология. Самара, 2001. Вып. 1. С. 98—142.

[603] См.: Романова А. А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 181—182.

[604] См.: Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 64—79.

[605] Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 85. Прим. 19.

[606] Там же. С. 46. Прим. 89.

[607] Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition... С. 161—162.

[608] Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 81.

[609] См., например: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Пг., 1915. С. 311. Характерна в этом смысле запись в Рогожском летописце: «В лето 6887 бысть Благовещенье святой Богородицы в Велик день. Се же написах того ради, понеже не часто так бывает, но ретькаждыи, окроме того лета отселе еще до второго пришествия одинов будет» (ПСРЛ. Т. 18. С. 128).

[610] См.: Алексеев А. И. Под знаком конца времен... С. 45—107.

[611] См.: «В XII—XIII вв. формой организации сельского прихода можно считать уезд, или переезд... Священнослужители вынуждены были переезжать с места на место, посещая своих духовных детей и совершая богослужения в различных местах, либо жителям приходилось значительное время добираться до храма, где служил священник» (Баловнев Д. А. Приходское духовенство в Древней Руси X—XV вв. // Православная энциклопедия. Вводный том «Русская православная церковь». М., 2000. С. 253—254). Становление административно-территориальной приходской структуры начинается с конца XIV в. Появление самого термина «приход» фиксируется впервые в 1485 г.

[612] Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники... С. 113.

[613] Источники. С. 311.

[614] См.: «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного средневековья / Изд. подгот. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг; отв. ред. М. Н. Громов. М., 2008.

[615] Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986. С. 318.

[616] Подробный анализ содержания «Диоптры» см.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 60—159.

[617] «Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 150—155.

[618] Выражаем надежду, что публикация фрагмента «Диоптры» будет способствовать более глубокому пониманию эсхатологических представлений на Руси в XIV—XVI вв. и позволит избежать крайне искусственных интерпретаций,

которые были предложены, например в статье: Беляков А. А., Белякова Е. В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7—31.

[619] Троиц. 122. Вторая половина XV в. Краткое описание и публикация некоторых статей из состава сборника см.: Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. С. 129—154.

[620] Волок. 507. (1514 г.) Л. 61 об.—70. Укажем, что этот же отрывок из «Диоптры» встретился нам и в сборниках: Кир.-Бел. 16/1093. Л. 162—176; Муз. 3271. Л. 56 об.—58.

[621] Г. М. Прохоров полагает, что Нил Полев и Дионисий Звенигородский выполняли роль агентов Иосифа Волоцкого в заволжских скитах (Прохоров Г. М. Нил Полев // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 130—131. Однако, показания источников далеко не столь однозначны. О факте самовольного ухода Нила и Дионисия из Иосифо-Волоколамского монастыря сообщают «Надгробное слово преподобному Иосифу», написанное его племянником Досифеем Топорковым (Надгробное слово. С. 174), и анонимное «Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» (ПИВ. С. 368). Позднейшие жития Иосифа Волоцкого говорят об этом факте как произошедшим с благословения волоцкого игумена (ЧОИДР. 1903. Кн. III. С. 30). Отдаем приоритет известиям более ранних и хорошо информированных источников.

[622] Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота... С. 73.

[623] Источники. С. 135; Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 219.

[624] Источники. С. 318.

[625] Там же. С. 318—319.

[626] Флоря Б. Н. Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Русско-Балкански културни връзки през средневековието. София, 1982. С. 138.

[627] Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота... С. 74.

[628] А. Д. Седельников считал этот текст «особой редакцией соответствующих мест» из грамот Геннадия Прохору и Иоасафу. Предположение об авторстве Геннадия выдвинул Я. С. Лурье и это мнение, вплоть до настоящего момента, сомнению не подвергалось (Источники. С. 389—391).

[629] Там же. С. 318.

[630] Там же. С. 390.

[631] Там же. С. 319.

[632] Там же. С. 390.

[633] Там же. С. 320.

[634] Там же. С. 390.

[635] Там же. С. 399; Просветитель. С. 216.

[636] Источники. 394; Просветитель. С. 208.

[637] Источники. С. 397.

[638] Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Прил. VIII.

[639] Максим Грек. Соч. Троице-Сергиева лавра, 1910. Ч. 2. С. 275—276, 276—293. Об эсхатологических ожиданиях в русской книжности первой половины XVII в. см.: Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии Новосибирск, 1998. С. 114—135.

[640] Ересь // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. Стб. 598.

[641] См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней церкви. Т. IV. История церкви в период Вселенских соборов. М., 1994; Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.

[642] О павликианах и богомилах в Византии см.: Beck H. G. Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München, 1993. S. 70—76: 76—87.

[643] См.: Преображенский С. Блаженный Августин, Пелагий и православие // Журнал Московской патриархии. 1961. № 12. С. 59—62; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 181—340.

[644] См.: Шишков А. М. Готшальк // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 221—222.

[645] О катарах см.: Borst A. Die Katharer. Stuttgart, 1953; Lambert M. The Cathars. Oxford, 1998; Auffarth Ch. Die Ketzer. München, 2005. S. 43—90. Блестящее исследование о катарах и народной религиозности на примере окситанской деревни см.: Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294—1324). Екатеринбург, 2001.

[646] О вальденсах: Molnar A. Die Waldenser. Freiburg, 1993.

[647] См.: Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 2009 (4. Auflage). S. 192—202.

[648] О стригольниках см.: Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. 1934. Т. 1; Попов Н. П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки, 1940. Т. 7; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960; Рыбаков Б. А. Стригольники. Русские гуманисты XIV в. М., 1993; Алексеев А. И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 22—34.

[649] Почти все источники по истории ереси стригольников опубликованы. См.: Источники. С. 230—255.

[650] См. об этом, например, мнение болгарского исследователя Д. Ангелова: Ангелов Д. Богомильство в Киевской Руси. // Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993.

[651] См.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. СПб., 1910. Т. 2. Ч. 1. С. 817—841; Клибанов А. И. Реформационные движения в России... С. 265—274; Макарий (Веретенников), архимандрит. Башкин Матвей // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. IV. С. 401—402.

[652] Клибанов А. И. Реформационные движения в России... С. 265—302.

[653] Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси. Р. 10.

[654] См.: Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 870—871; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 107—108.

[655] Православная богословская энциклопедия. СПб., 1906. Т. 7. Стб. 554. Далее — ПБЭ.

[656] Там же. Стб. 554.

[657] Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. Т. 1, вып. 3. С. 646—647. Далее — ДРК; Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце // Творения преп. Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 124.

[658] Сморгунова Е. Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 184.

[659] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 170; Т. 24. С. 189.

[660] Князь Михаил Олелькович был сыном сестры великого князя Василия Темного. На дочери его брата, киевского князя Семена Олельковича, Евдокии в 1463 женился первым браком молдавский господарь Стефан Вода. Дочерью Стефана и Евдокии стала будущая мать соправителя Ивана III Дмитрия Внука Елена.

[661] См.: «Князь же Михаило пребысть у них недолго время, и прииде ему весть, что брат его старейший князь Семен на Киеве преставися. Он же тое зимы поиде из Новагорода к Киеву» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 171; Т. 24. С. 189).

[662] Источники. С. 375.

[663] Просветитель. С. 4.

[664] Послание инока Саввы на жидов и на еретики // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. М., 1902. С. 1—94. Далее — Послание инока Саввы.

[665] О Схарии-Захарии см.: Источники. С. 109—110, примеч. 6; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 131—135, 224—225, 239; Айвазян К. В. Ересеарх Захария Скара и крымско-литовские армяне // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 403—444.

[666] Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews & Slavs. 1995. Vol. III. P. 168—198.

[667] Источники. С. 468.

[668] Известно, что поп Алексей служил в церкви архангела Михаила на Торговой стороне, которая была заложена в 1300 г. близ Готского двора.

[669] В одной статей сборника XVII в. нам встретилось указание, что у Схарии было два сообщника: «два жидовина — Иосиф Шмойло Скаравей, Моисей Хануш» (Синод. 813. Л. 116). Трудно сказать, на чем базируется это известие: то ли восходит к какому-то несохранившемуся источнику, то ли является одной из первых историографических интерпретаций.

[670] Обрезание прозелитов не являлось обязательным. Изображая иудейский прозелитизм в античные времена, Т. Моммзен писал: «существование категории полупрозелитов, от которых не требовалось обрезания, но с которыми тем не менее поддерживалось религиозное общение, является показателем этого миссионерского рвения и в то же время одним из его наиболее действенных средств» (Момзен Т. История Рима. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. СПб., 1999. Т. V. С. 361).

[671] Просветитель. С. 4; Источники. С. 469, 479.

[672] Григорий Михайлович Тучин был сыном посадника Михаила Тучи и сам занимал пост посадника в 1475 г. 26 октября 1475 г. он был в числе новгородской депутации, встречавшей Ивана III. Он был первым из новгородских бояр, который попросился в службу к великому князю еще в октябре 1477 г., до падения независимости Новгорода (Янин В. Л. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003. С. 386, 401, 403, 418). Получил от Ивана III земельные владения в Шелонской пятине, умер до 1501 г. (Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5. Стб. 301).

[673] Судя по «Семисоборной росписи» Новгорода, церковь в которой служили Федор и Василий, может быть отождествлена с церковью, которая находилась в Михайловском соборном участке — «на воротех Покров у Аколотка» (Янин В. Л. «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 398).

[674] По-видимому, поп Яков служил у церкви Апостолов на Роговке, которая числилась в Михайловском соборном участке, хотя не исключено, что мог иметься в виду собор св. Якова на Яковлевской улице или церковь апостола Андрея на Щитной улице (Янин В. Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398—400).

[675] Вероятно, имеется в виду церковь «Въскресение у Аколотка же на воротех» (Янин В. Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398).

[676] В Новгороде существовало три церкви во имя святых князей Бориса и Глеба: 1) Борсоглебская церковь в Михайловском участке (Янин В. Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398); 2) «Борис Глеб на Погребище» (Там же. С. 400); 3) Борисоглебская церковь на Конюхове улице (Там же. С. 400). Все церкви находились на Софийской стороне, в какой из них служид дьякон Гридя, точно определить нельзя.

[677] Просветитель. С. 4—5; Источники. С. 469, 479. Насколько можно судить, руководствуясь этими указаниями, членами еретического кружка стали на-

стоятели и священники крупнейших новгородских церквей. Протопоп Гавриил служил в главном храме Новгорода — Софийском соборе, попы Федор, Василий, Иван в церквях на территории Детинца. Они, несомненно, принадлежали к высшему слою новгородского белого духовенства, численность которого оценивается приблизительно в 250 человек (Янин В. Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 397).

[678] Соколов М. Послание Федора жидовина // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. М., 1902. С. 106.

[679] Просветитель. С. 8; Источники. С. 471, 481.

[680] Источники. С. 471.

[681] Увлечение астрологией обличал Максим Грек: Максим Грек. Соч. Ч. 2. С. 225—239, 239—262, 263—270, 275—276.

[682] Об астрологических увлечениях Ивана Грозного и о роли, которую играл при его дворе врач и астролог Бомелей см.: Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 439—440.

[683] В последние годы правления при дворе царя Бориса Годунова процветали астрологи и чернокнижники, см.: Скрынников Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. С. 182—183.

[684] Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. Троице-Сергиева лавра, 1910. С. 206—225.

[685] См. о нем: Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Л., 1985. С. 89—135; Алексеев Ю. Г. У кормила Российского государства. СПб., 1998. С. 203—222.

[686] Источники. С. 377; 381.

[687] Там же. С. 310.

[688] Там же. С. 310, 317.

[689] Цветков М. А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с новгородскими кормчими конца XV — начала XVI вв. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 189.

[690] Пихоя Р. Г. Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 173—174.

[691] Источники. С. 314—315. В основе канонического права лежала евангельская норма: «Пред двема или треми свидетели да станет всяк глагол» (Мф. 18: 16). По этой причине для того, чтобы обвинение получило ход, необходимо было получить не менее двух свидетельских показаний.

[692] Там же. С. 314—315.

[693] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324; Т. 23. С. 186; Т. 30. С. 200.

[694] Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота... С. 51—75. См. об этом выше.

[695] Источники. С. 318.

[696] Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30—32.
[697] Источники. С. 317.
[698] Просветитель. С. 9; Источники. С. 471; 481.
[699] Источники. С. 278.
[700] Там же. С. 375.
[701] Просветитель. С. 325.
[702] Просветитель. С. 10; Источники. С. 472; 482.
[703] Источники. С. 380.
[704] Там же. С. 378.
[705] Там же. С. 379.
[706] Там же. С. 374, 375.
[707] Там же. С. 376.
[708] Там же. С. 376.
[709] Там же. С. 377.
[710] Седельников С. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 49—50.
[711] Источники. С. 381. Следует сказать, что мнение архиепископа Геннадия об опасности диспута с иудействующими было общепринятым у католических богословов. Вслед за Петром Дамиани (1040/41) архидиакон Петр Блойс в 1211 г. в своем письменном трактате «Против невежества иудеев» предостерегал против диспутов с иудеями и еретиками (Borgolte M. Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im «spatial turn» // Historische Zeitschrift. 2008. Bd. 286. S. 359—402.
[712] Там же. С. 384—386.
[713] Там же. С. 385.
[714] Там же. С. 383.
[715] Там же. С. 385.
[716] Там же. С. 388.
[717] В списке «Просветителя», правленом рукой митрополита Даниила, содержится указание на точную дату смерти протопопа Алексея — 26 сентября 6999 (1491 г.) (Епарх. 337. Л. 12 об.). Если признать справедливость этой даты, то приходится заключить, что главный ересеарх избежал соборного осуждения и умер спустя год после антиеретического собора.
[718] Источники. С. 383; 385.
[719] Там же. С. 376.
[720] Никольский К. Н. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879. С. 181—195; Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 214—224.
[721] Источники. С. 472, 482.

[722] Настоятель Юрьева монастыря носил титул «новгородский архимандрит», исторически он был независим от новгородского архиепископа (за исключением области церковно-канонических отношений) (См.: Янин В. Л. Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // Средневековый Новгород. С. 237—244). Нельзя исключать, что назначение Кассиана на новгородскую архимандритию было как-то связано с планами великого князя по конфискации церковных и монастырских вотчин, которые он осуществил в новгородских землях в 1499 г.

[723] Просветитель. С. 323. Нам кажется вполне возможным предположение о том, что архимандрит Кассиан являлся одним лицом со старцем Симонова монастыря Кассианом Брадатым. Возможно, в этом случае архимандрит Кассиан состоял в родстве с митрополитом Зосимой. Очевидно, неслучайно в заглавии «Ответа кирилловских старцев», к авторству которого мог быть причастен митрополит Зосима, фигурировало имя архимандрита Кассиана.

[724] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 353—355.

[725] ПИВ. С. 176.

[726] См. последний биографический очерк о великой княгине в кн.: Панова Т. Д. Софья Палеолог. М., 2008.

[727] Иоасафовская летопись / Ред. А. А. Зимин. М., 1967. С. 144; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 367; Т. 8. С. 242; Т. 12. С. 255.

[728] ПСРЛ. Т. 12. С. 257.

[729] Бегунов Ю. К. «Слово иное»... С. 351—354.

[730] Синод. № 667. Л. 30 об.; РНБ. F.IV.208. Л. 31 об.; Мих. 39. Л. 93 об.; ДРВ. 1788. Т. VI. С. 431, 500—501. Известно три редакции анафематствования жидовствующим. См.: Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 214—224.

[731] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 49; Вып. 2. С. 372; Т. 8. С. 244; Т. 12. С. 258; Т. 20. С. 375.

[732] Там же. Т. 6. Вып. 1. С. 244.

[733] Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 372; Т. 12. С. 258.

[734] См.: Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV—XVII вв. М., 1975. С. 279—280. Тот факт, что Афанасий являлся сыном еретика Федора Васильевича Курицына, установлен А. А. Булычевым (Булычев А. А. Потомки «мужа честна» Ратши. Генеалогия дворян Каменских, Курицыных, Волковых-Курицыных. М., 1994. С. 11—12) и М. Агоштон (Агоштон М. К проблеме о родословии дьяка Федора Курицына // Государев двор в истории России XV—XVII вв. Материалы Международной научно-практической конференции. Александров, 30 ноября — 1 декабря 2003 г. Владимир, 2006. С. 139—146).

[735] РГАДА ф. 181, № 539. Л. 61—61 об.

[736] «Новыя еретики, неверующии в Господа нашего Исуса Христа сына Божиа, в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь соборов святых отец

и иноческий образ Зосима митрополит Московской, Кассиан архима(нд)рит обители Юрьева монастыря, Захар чернец, Успенской протопоп Алексей Московской, Софейской протопоп Гаврила новогородцкой, поп Денис Архангельской Феодор и Волк Курицыны, поп Максим Ивановской, поп Григорей, поп Федор, поп Василей Покровский, поп Яков Апостолькой, поп Иван Воскресенской, поп Наум, поп Фома, диакон Марко, диакон Макаръ, Гридя диакон Борисоглебской, Макарь диакон Никольской, Васюк попов зять Денисов, Самуха дияк Никольской, Иванко Максимов сын попов, Григорий Тучин, Самсонко, Лавр, Мишук Собака, Васюк, Юрка Семенов сын Долгого, Овдей да Степан крылошане, Овдоким Люлиш, Ивашко Черной, Игнат Зубов, великаго князя крестовые диаки Истома да Сверчек, от купцев Семен Кленов, Самочерной, Некраско Рукавов, Митя Коплев, Алексейко Костев, Самсонко, Юрка Рушанин — и иже от ереси начальствовавших в Русской земли и вси поборницы и единомысленики развратники православней вере христианстей да будут прокляти. Зри сим образом на Москве кличют. Новыя еретики, не верующии в Господа нашего Исуса Христа сына Божия и в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь соборов святых отец,— Кассиан, архима(нд)рит обители Юрьева монастыря, Ивашко Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноплев и их ереси началствовавших в Русской земли и вси их поборницы и единомысленики, развратники православней вере християнстей да будут прокляти» (Троиц. 740. Л. 116 об.—117 об.).

[737] См.: Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 485, 493.

[738] См. об этом: Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2001.

[739] Описание сожжения за богохульство по отношению к иконам см.: Дневник камер-юнкера Ф.-В. Берхгольца 1721—725 гг. // Неистовый реформатор. История России и Дома Романовых в мемуарах современников XVII—XVIII в. М., 2000. С. 457—458.

[740] ПСЗ. СПб., 1830. Т. 10. № 7. С. 612.

[741] Источники. С. 511—513.

[742] Там же. С. 506—510.

[743] Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII в. М., 1978. С. 118.

[744] Просветитель. С. 303.

[745] «Житие Льва Катанского» помещалось в славянских минеях под 20 февраля (Сергий (Спасский), архимандрит. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. III. С. 77—78). О литературном значении «Жития» см.: Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). СПб., 2002. С. 383.

[746] Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 105—108.

[747] ААЭ. Т. 1. Стб. 251.

[748] АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 216.

[749] Лурье Я. С. 1) О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 94—96; 2) О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских памятников) // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 63, 68.

[750] «Своеобразие форм иудейского прозелитизма сохраняясь вплоть до времени появления «новых варваров», готовило почву для будущих этнических изменений в составе общин и включения в них представителей иных конфессий» (Кашаев С. В., Кашовская Н. В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // Archeologia Abrahamica: Исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 61—62).

[751] Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos. Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62—72.

[752] Занемонец А. В. Дело Хиония: к истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63 (88). С. 317—320.

[753] Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 17. С. 329—369.

[754] Топоров В. Н.1) «Спор» или «дружба» // AEQUINOX. Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 130—141; 2) Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 28—43; 3) Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1. С. 340—350; 350—391. См. также: Литаврин Г. Г. К участию еврейских купцов в работорговле в Северном причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 58—61.

[755] О еврейских общинах в Крыму см.: Карпов С. П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII—XV вв.: проблемы торговли. М., 1990. С. 298—299, примеч. 172—174; Еманов А. Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII—XV в.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107—116; Ачкинази И. В. Крымчаки. Симферополь, 2000. С. 56—61. О евреях в Великом княжестве Литовском см.: Бершадский С. А. Литовские евреи. История их юридического и общественнаго положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388—1569) СПб., 1883.

[756] Новгородский летописец под 1445 г. в рассказе о страшном голоде между прочим говорит, что многие новгородцы убежали в Литву и за немецкий рубеж, а «инеи же бесерменомь и Жидомъ ис хлеба даяхуся гостем» (ПСРЛ. Т. 3. С. 425). Следовательно, в числе купцов, постоянно приезжавших в Новгород, иудеи были всегда, но говорится о них лишь однажды, когда описывается

страшное бедствие. Гораздо более фактов, свидетельствующих об интенсивном иудео-христианском общении, можно извлечь при исследовании книжности XI—XV вв. Г. М. Барац выявил корпус древнерусских текстов, которым приписывал еврейское происхождение (Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926—1927. Т. 1—2.). К оценкам результатов его труда необходим критический подход, но плодотворность указанного направления исследований сомнению не подлежит. Приведем лишь один пример из широко известного Жития Зосимы Соловецкого, в котором читается эпизод о том, как на пиру преподобный увидел шестерых новгородских бояр без головы, что означало предвидение их последующей казни в 1471 г. (ВМЧ. М., 1912. Апрель. Дни 8—21. Стб. 539—542). Это видение Зосимы имеет в качестве ближайшей параллели талмудическое поверье о том, что тот, кто в ночь на «Гошанарабба» не увидит тени своей головы, тот обречен на смерть в течение года (Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., 2003. С. 244). О путях, которыми этот мотив оказался усвоен Житием Зосимы Соловецкого, можно только догадываться.

[757] «Анализ нарративных памятников показывает, что «еврейский вопрос» не находился в центре внимания современников» (Рандин А. В. Евреи в средневековой Чехии (до начала XVI в.) // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы: Средние века — начало нового времени. М., 1993. С. 69).

[758] На полях одной из рукописей Авраама Крымского ее владельцем была сделана запись: «Во вторник 21-го числа месяца Сивон 5213 г. завоевал могущественный властелин крупный город Константинполь и тогда настал конец нечестивой и беззаконной Греции» (Ачкинази И. В. Крымчаки. С. 57).

[759] В иудейских толкованиях на книгу пророка Даниила утверждалось, что «камень, оторвавшийся от горы и покрывший всю землю»,— это народ израильский, который в конце веков будет самым сильным, и сокрушит все царства, и будет царствовать вечно» (Малинин В. Старец Елеазарова монастыря... С. 394). В этой связи В. Малинин отмечает: «Христианские народы этой точки зрения не могли разделить уже потому, что пришествием и смертию Спасителя раз навсегда были устранены ветхозаветные средства спасения: обрезание, жертвы и вера в грядущего Мессию, без которых иудейство утрачивает свое значение как вероисповедание» (Там же. С. 397). Учение о последовательной смене царств в виде концепции «Москва — Третий Рим» утвердилась на Руси лишь несколько десятилетий спустя. См.: Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

[760] В одном из рукописных сборников находится заметка со сведениями, которые сообщал архиепископу Геннадию некий Алексей-новгородец: «Был ы Цареграде трус с Рождества Христова на шесь недель царь турскый вельми в

страсе был к патриарху сам пеш ходил, да веле моолебны пети по всему граду. Да ныне в великой славе от турков патриарх, к царю патриарх сам бес печальника ходит о всяком деле. Да тому патриарху прение было с жидовскыми рябеи и Бог помиловал христианство, патриарх их препрел, и царь турскый велел большеге рябея на кол възбити» (Соф. 1462. Л. 25).

[761] В Послании митрополиту Зосиме Геннадий писал: «Здесе приехал жидовин новокрещеной, Данилом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столом во все люди: понарядился, деи, есми из Кеева к Москве, ино ми, деи, почали жидове лаяти: „Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи, великий на Москве церкви из града все выметал вон"; а сказывал то пред твоим сыном боярьским пред Вяткою...» (Источники. С. 377).

[762] См.: Русина О. Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сикету IV з 1476 року: Нові аспекти дослідження // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. Число 5. С. 50—72.

[763] Очень показательна полемика, развернувшаяся в последнее время по поводу книги шведского исследователя А. Пересветова-Мурата (Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988—1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002). Автор, исследовав полемические тексты антииудейской направленности в древнерусской книжности, пришел к выводам об их сугубо дидактическом значении и об отсутствии на Руси почвы для реальной полемики с иудеями. На эту работу последовали критические рецензии, авторы которых справедливо указали на неудовлетворительность аргументации шведского исследователя. См.: Водолазкин Е. Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература. 2004. № 4. С. 198—202; Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988—1504). Lund 2002.; 2. Jews and Christians in medieval Russia — assessing the sources. Lund 2002 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2007. Bd.55, H. 1. P. 80—85.

Спор получил продолжение на страницах издания «Ab imperio». Д. Иоффе на широком материале источников (в том числе и внетекстовых) обосновал тезис о том, что на землях Руси в XV—XVI вв. условия для иудео-христианского диалога и полемики существовали равно как и в Киевский период (Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: О некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587—600.). А. Пересветов-Мурат предпочел пересказать свои прежние выводы (Pereszetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. С. 603—650). В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы, по сути, остались неуслышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве

причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: «Пересветов — историк текста. Я — историк контекста. Он — историк Литературы. Я — историк Культуры» (Иоффе Д. Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651—652). Подводивший итог дискуссии В. Я. Петрухин предпочел усомниться в том, что вопрос «об участии или неучастии евреев в сложении ереси» может быть разрешен (Петрухин В. Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Там же. С. 654).

[764] Петрухин В. Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // О. В. Белова, В. Я. Петрухин. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; Москва, 2008. С. 169—179. Автор оперирует выводами Я. С. Лурье полувековой давности и полагает, что обвинения в жидовстве были инспирированы церковными властями, указывая параллель в истории гонений на иудеев в католической Испании.

[765] В годы правления молдавского господаря Стефана Воды еврейская торговля процветала и «ясский еврей Исаак бен-Вениамин Шор был назначен господарским управляющим, а затем даже занял пост канцлера» (Лозинский С. Г. Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. XIII. С. 725).

[766] О Федоре Курицыне как о вольнодумце см.: Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. С. 89—135. О его дипломатической и государственной деятельности см.: Алексеев Ю. Г. У кормила Российского государства. С. 203—224.

[767] Сборник Русского Исторического общества. 1884. Т. 41. С. 8, 50.

[768] Там же. Т. 41. 1884. С. 41, 71, 77, 114, 309. См. также критический комментарий Я. С. Лурье в кн.: Источники. С. 109—110.

[769] См.: Белокуров С. А. «Послание инока Савы на жидов и на еретики» // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. II. С. 1.

[770] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 327.

[771] Американская исследовательница Э. Хоулетт попыталась доказать, что обвинения в «жидовствовании» восходят к антиеретическим статьям Кормчих книг русской редакции (Хоулетт Я. Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрьствующих» // ТОДРЛ. Т. 46. СПб., 1993. С. 58—73). В ее трактовке «жидовство» является архетипическим книжным образцом обвинений, которые не имели никакого отношения к реальности. В Кормчих книгах действительно помещались статьи, в которых обличались направления в иудаизме, существовавшие в эпоху Нового Завета и давно утратившие актуальность. В их числе: книжники, фарисеи, садукеи, «по вся дни крещающися», осинии, насареи, иродиане (См. о них: Смирнов А. В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. М., 2001. Прил. С. 673—711. Переизд. 1899 г.). Архиепископ Геннадий в попытках дать определение «новоявившейся» ереси

действительно прибегает к статьям Кормчей книги, но лишь тогда, когда цитирует статьи про мессалиан и маркиан. При этом он прямо указывает, что еретики используют иудейский календарь и переведенное с иврита астрологическое сочинение «Шестокрыл», а их пропаганда основывается на противопоставлении Десятословия Моисея (Исх. 20: 3—17; Втор. 5: 7—21) Новому Завету.

[772] Об иудейском прозелитизме см.: Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. Стб. 795—802.

[773] О фактах обращения в иудаизм, включая представителей придворного духовенства см.: Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1... С. 78—86. Даже склонный скептически оценивать успехи иудейского прозелитизма Кеннет Стоу замечает: «После обращения дьякона Бодо в 839 г. при дворе императора Людовика Благочестивого на протяжении последующих веков не иссякала тоненькая струйка прозелитов, особенно из среды духовенства» (Стоу К. Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим; М., 2007. С. 80).

[774] См. например, дела о переходе в иудейскую веру в России в первой трети XIX в.: РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8917, 8926, 8982 (1818—1824 гг.); Ф. 1263. Оп. 1. № 297 (19.12.1822); № 415; Ф. 1282. Оп. 2. № 2001; РНБ. ОР. Ф. 37. Артемьев А. Ед. хр. 39. «Сборник о раскольниках». Л. 133—169. О жидовствующих Московской епархии в селе Горах. 24 ноября 1828 г. Копия подлинного доклада, представленного Московскому митрополиту Филарету (Дроздову).

[775] Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. Bd. 70. P. 7—17. (Images of Power Medieval History / Discourse / Literature).

[776] Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам-субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248—265.

[777] Источники. С. 480.

[778] Там же. С. 318. Ср. также сведения на с. 311.

[779] Просветитель. С. 50.

[780] Там же. С. 68.

[781] Источники. С. 310—313.

[782] Там же. С. 323—325.

[783] Там же. С. 507. По мнению Э. А. Гордиенко, в основе иконоборчества еретиков «лежала идея противопоставления укоренившегося язычества вновь обретаемому христианству, а также непризнание новозаветных символов, в своем абстрактном догматизме поглощающих сущность христианской доктрины» (Гордиенко Э. А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 42). Утверждение, что, совершая поругания креста и икон, еретики сохраняли сущность христианской доктрины, является априорной исследовательской

предпосылкой, которая не находит ни малейшего подтверждения в источниках.

[784] Там же. С. 507.

[785] Там же. С. 303.

[786] Просветитель. С. 283.

[787] Там же. С. 287.

[788] Там же. С. 253—254. Я. С. Лурье, указывая на тот факт, что еретики использовали в своих нападках на монашество тексты Нового Завета, отказывается признавать их «иудействующими». Однако в целях полемики каждая из сторон старалась использовать весь набор аргументов, значимых в глазах противника. Недаром большая часть «Просветителя» основывается на текстах Ветхого Завета (Лимор О. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени. Иерусалим, 2006. С. 85—110).

[789] Там же. С. 318—321.

[790] Э. Хеш в своей обобщающей монографии, посвященной русским средневековым ересям, указывал на неустранимое противоречие во взглядах советской историографии при интерпретации ереси в качестве реформационного и раннего гуманистического движения в России XV—XVI вв. (Hösch E : Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 145). Популярность у зарубежных исследователей получила концепция Т. Зеебома, который предложил рассматривать ересь жидовствующих как следствие конфликта между стремлением мирян к светской образованности и желанием церкви сохранить монополию на духовную власть (Seebohm T. M. Ratio- und Charisma; Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaflichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977). Одна из новых попыток интерпретировать феномен жидовствующих как проявление западного интеллектуального влияния предпринята в диссертации Елке Виммера: Wimmer E. Novgorod — ein Tor zum Westen? Die Überzetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext, hrsg. von Judith Henning. Hamburg, 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, 13).

[791] Райан В. Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 38.

[792] Эттингер Ш. Влияние евреев... С. 14. Относительно построений Я. С. Лурье, Эттингер высказывался следующим образом: «Следовательно, еретики прославляли иудейскую веру, блюли закон Ветхого Завета, молились по особым молитвенникам, составленным на еврейский лад, чтили субботу и каким-то образом отмечали еврейскую Пасху. Если это не существенные признаки иудейской обрядности или иудейского культа — значит, Лурье определяет чистый иудаизм намного строже, чем большинство раввинов. Самое же существенное еврейское теологическое влияние проявляется в вопросах календаря.

Расчет календаря имел важное место в различных дискуссиях иудеев с караимами и христианами» (Там же. С. 17).

[793] Элементы иудаизма в ереси жидовствующих были рассмотрены Я. Л. Вещински через призму тенденций общих для мистических сект эпохи Ренессанса (Wieczynski J. L. Hermetizm and Cabbalism in the Hersy of Judaizers // Renaissance Quarterly. 1975. 28. P. 20. Эта же тема получила дальнейшее раскрытие в работах Ф. Лилиенфельд: 1) Иоанн Тритемий и Федор Курицын. С. 116—123; 2) Lilienfeld Die Häresie des Fedor Kuritsyn. S. 57—58. Исследовательница указала, что обвинения в «жидовстве» могло навлечь использование каббалистических знаков в криптографии и разного рода играх буквами.

[794] См.: Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979; Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; Верещагин В. Е. Церковно-славянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174—193; Лимор О. Евреи и христиане... С. 85—110.

[795] Маркианство — ересь, получившая название по имени ересеарха II в. Маркиона. О ней см.: Маркион // Энциклопедическй словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1896. Т. 36. С. 652—654; Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877. Мессалианство (от сир. «молящиеся») — ересь, распространенная преимущественно в монашеской среде, см. о ней: Baker A. Messalianism: the monastic Heresy // Monastic Studies 10 (1974), P. 135—141; Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 308. Новейшая работа на русском языке с богатым указателем литературы по теме см.: Дунаев А. Г. Предисловие к рускому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа. Ч. 2. Мессалианство. // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М.: Индрик, 2002. С. 159—301. Статьи, обличавшие маркиан и мессалиан, содержались в Ответах Тимофея Константинопольского, которые помещались в русских Кормчих книгах полной редакции. См., например, Новгородскую Синодальную кормчую: Син. 132. Л. 418 об.—420 об.

[796] Источники. С. 316. См. также: С. 310—311.

[797] См.: Син. 132. Л. 418.

[798] Источники. С. 380.

[799] Синод. 813. Л. 116.

[800] Источники. С. 280—281.

[801] Барабанов Н. Д. Византийская Церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 179; Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004. С. 262, 274, 319.

[802] Своеобразию церковного устройства Новгорода в XV в. посвящена диссертация О. В. Кузьминой (Кузьмина О. В. Церковь и политическая борьба в Новгороде в XIV—XV вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новгород, 2007). О литургической практике Новгорода см.: Квливидзе Н. В. Икона Софии Премудрости Божией и особенности новгородской литургической традиции в конце XV века // Сакральная топография средневекового города: Известия Института христианской культуры средневековья. М., 1998. Т. I. С. 86—99.

[803] Источники. С. 312—313.

[804] Голейзовский Н. К. Два эпизода из деятельности Новгородского архиеп. Геннадия // Византийский временник. 1980. Т. 41. С. 125—140.

[805] См.: Источники. С. 155—170; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 154—185.

[806] Источники. С. 474.

[807] Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903. С. 413—419.

[808] Турилов А. А., Чернецов А. В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих». С. 410—411.

[809] Источники. С. 152—153.

[810] О биографии митрополита Зосимы см.: Русский биографический словарь. СПб., 1916. Т. 7. С. 468—469; Лурье Я. С. Зосима. С. 364—367; Назаров В. Д. Зосима // БРЭ. 2008. Т. 10. С. 567.

[811] Алексеев Ю. Г. У кормила Российского государства. С. 161—162.

[812] Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 494.

[813] Гигоренко А. Ю. Духовные искания на Руси... С. 68—69.

[814] См.: Алексеев Ю. Г. У кормила Российского государства. С. 300—315.

[815] Новейшую литературу о раннем периоде Симонова монастыря см.: Кучкин В. А. Начало Московского Симонова монастыря // Культура средневековой Москвы XIV—XVII вв. М., 1995. С. 113—122; Давиденко Д. Г. 1) О статусе и подведомственности московского Симонова монастыря в конце XIV в. (к проблеме церковно-государственных отношений в Московском государстве) // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 67—84; 2) Судебная подведомость Симонова монастыря в XV—XVII вв. // Вестник церковной истории. 2006. Вып. 3. С. 187—207.

[816] АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 372.

[817] РИБ. Пг., 1915. Т. 32. № 50.

[818] АСЭИ. Т. 2. С. 403. № 398; С. 404. № 399.

[819] Там же. С. 403. № 398.

[820] Тихонюк И. А. Загадка архим. Евфимия: К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митр. Зосимы // Чтения памяти В. Б. Кобрина «Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма»: Тезисы докладов. и сообщений. М., 1992. С. 176.

[821] АСЭИ. Т. 2. С. 402. № 396.
[822] Ивина Л. И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XV — 1-й половины XVI в. Л., 1979. С. 104.
[823] АСЭИ. Т. 2. С. 402—403. № 397.
[824] Там же. С. 403—405. № 398—399.
[825] Там же. С. 405—408. № 400.
[826] ДДГ. С. 345.
[827] АСЭИ. Т. 2. С. 411. № 402.
[828] Источники. С. 471, 473.
[829] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 328.
[830] Там же. Т. 43. С. 209.
[831] Там же. Т. 24. С. 207.
[832] БАН. 4. 3. 15. Л. 55 об.
[833] ПСРЛ. Т. 26. С. 280.
[834] Источники. С. 474.
[835] ПИВ. С. 160—173.
[836] АСЭИ. Т. 2. С. 280.
[837] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324.
[838] Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 529; Т. 43. С. 210.
[839] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 337; Т. 24. С. 211.
[840] РИБ. Т. 32. № 60. Стб. 82—83.
[841] ПСРЛ. Т. 25. С. 333; Т. 24. С. 209; Т. 6. Вып. 2. С. 332; Т. 26. С. 287—288.
[842] РИБ. Т. 6. № 118. Стб. 795—802.
[843] Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии»... С. 61.
[844] ПСРЛ. Т. 26. С. 288. Попытку пересмотреть вопрос об авторстве в пользу Сарского епископа Прохора предпринял Б. М. Клосс: (Избранные труды. М., 2001. Т. 2. С. 167). На наш взгляд, аргументация Б. М. Клосса неубедительна и оснований для пересмотра традиционной точки зрения об авторе «Изложения пасхалии» нет.
[845] Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии»... С. 45, 49—50.
[846] Там же. С. 55; Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 163—164.
[847] Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998. С. 122, 125.
[848] Guran P. The Byzantine «New Jerusalem» at the Crossing of Sacred Space and Political Theology // Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств в христианской культуре: Материалы Международного симпозиума. М., 2006. С. 20—23.
[849] Слово о законе и благодати митрополита Иллариона // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 54.
[850] Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. № 226. С. 154—155.

[851] Лурье Я. С. Зосима. С. 366.
[852] ПСРЛ. Т. 25. С. 333.
[853] Борисов Н. С. Иван III. М., 2000. С. 597.
[854] Татищев В. Н. Собр. соч. М., 1996. Т. 6. История российская. Ч. 4. С. 79.
[855] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 251.
[856] Там же. Т. 24. С. 240.
[857] Новикова О. Л. Материалы для изучения русского летописания конца XV — первой половины XVI в. 1. Летописные подборки рукописи Погод. 1596 // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 253.
[858] ПСРЛ. Т. 26. С. 289.
[859] Там же. Т. 30. С. 138.
[860] Там же. Т. 24. С. 213.
[861] Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 342.
[862] Там же. Т. 21. Ч. 2. С. 368, 568.
[863] Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 224—225.
[864] РИБ. Т. 6. № 121. Стб. 834—835.
[865] ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 503; Т. 28. С. 160; Т. 30. С. 139.
[866] Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 355—359; Т. 2. Ч. 1. С. 577, примеч. 1; Ч. 2. С. 36; Отписная грамота новгородского архиепископа Сергия ок. 1484 г. // РИБ. Т. 6. № 112. 1, Стб. 751; РФА. Ч. 2. М., 1987. № 70. С. 237; РИБ. Т. 6. № 110, 112. Стб. 747, 751, 752; РФА. Ч. 2. № 77, 79, 85, 97.1, 99. О значении этого хорошо понятного современникам акта см.: РФА. Вып. 2. № 96. II. С. 298—299.
[867] См. мнение современного исследователя: «Можно только догадываться о том, какие крепкие клятвы и поручительства должен был получить Андрей, чтобы добровольно сунуть голову в петлю. Вероятно здесь не обошлось без гарантий духовных лиц и прежде всего — митрополита Зосимы». (Борисов Н. С. Иван III. С. 597).
[868] ПСРЛ. Т. 25. С. 333; Т. 26. С. 287. Т. 6. Вып. 2. Стб. 339.
[869] В Псковских летописях фиксируется следующая цепочка событий: «В лето 7002. Преставися князь Андрей в поимании. Того же лета преставися князь Борис Васильевич Волоцкой. Того же лета сведень с митрополии Изосима» (ПСРЛ. Т. 5. С. 251).
[870] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 344.
[871] ПСРЛ. Т. 24. С. 214. (Типографская летопись). В Своде 1497 г. покаяние отнесено к 26 октября 1496 г. (ПСРЛ. Т. 28. С. 160). Эту версию принимает Ю. Г. Алексеев (Алексеев Ю. Г. Государь Всея Руси. С. 177).
[872] Нам не кажется невероятным предположение о тождестве Юрьевского архимандрита Кассиана со старцем Симонова монастыря Кассианом Брадатым, который в 1485—1490 гг. фигурирует в актах Симонова монастыря. См.: АСЭИ. Т. 2. С. 403. № 398. Отсюда возникает серьезный довод в пользу того,

что сведенный с престола митрополит Зосима смог добиться поставления своего родственника на пост главы черного духовенства Новгорода.

[873] ПСРЛ. Т. 12. С. 249; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 252; АСЭИ. Т. III. № 291 б.

[874] Каштанов С. М. О списках двух неопубликованных летописных сводов (1493 и 1495 гг.) // Проблемы источниковедения. М., 1959. Вып. 8. С. 463—465.

[875] Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 251.

[876] Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. С. 56.

[877] См. также: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII вв. М., 1980. С. 27.

[878] Дергачев В. В. Вселенский Синодик на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2001. 1 (3). С. 19.

[879] Троиц. № 740. Л. 117 об.

[880] Ильинский Ф. М. Митрополит Зосима и дьяк Феодор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 10. С. 235, примеч. 1; Пыпин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883. С. 16.

[881] Источники. С. 441, 442—444, 445. Подробнее об этом см. Ч. II.

[882] Там же. С. 473.

[883] Арий (256—336 гг.) — александрийский священник, еретик, с его именем связано возникновение ереси IV в.— арианства. Учение Ария отрицало догмат о св. Троице (Шмалий В., священник. Арий // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 3. С. 226).

[884] Манент — церковнославянское наименование Манеса (ум. 276 или 277), основателя манихейства — дуалистического учения о равносильном праве добра и зла.

[885] Источники. С. 474.

[886] Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697—710, 711—716.

[887] Источники. С. 473.

[888] Идеологическая дихотомия, проводимая большинством толкователей (состоящая в том, что жидовствующие фактически были врагами «стяжателей», а потому все, кто выступал против церковного землевладения, имели причины им симпатизировать), была оспорена в статье Я. С. Лурье, в которой автор утверждает, что одним из участников создания «Просветителя» был Нил Сорский, глава движения «нестяжателей» (Lur'e la. S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the Late Fifteenth Century // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; and L., 1984. P. 163—171. К мнению Лурье примкнули Е. В. Романенко (Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С. 96) и Д. Гольдфранк (Goldfrank D. Nil Sorskii and Prosvetitel' // Rude & Barbarous Kingdom Revisited: Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey // Slavica Publishers. 2008. P. 215—229).

Наши аргументы в пользу того, что Нил Сорский разделял далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого, содержащиеся в 12—16 «словах» «Просветителя», см. в ч. II.

[889] Источники. С. 511—513.

[890] Сперанский М. Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2004. С. 367.

[891] Из работ зарубежных исследователей о литературе жидовствующих см.: Halperin Ch. J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed // CASS. 1975. Vol. IX. P. 141—155; Klier J. Judaizing without Jews? Moscow — Novgorod, 1470—1504 // Culture and Identity in Muscovy, 1359—1584. M., 1997. P. 336—349; Romanchuk R. The reception of the Jidaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: A Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the «Cipher in Squares», and the «Laocidean Epistle» // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages. / Ed. V. V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 144—165; Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Ibid. P. 185—208.

[892] Источники. С. 265—276.

[893] См., например: Fine J. V. Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of judaizers // Speculum. 1966. 16/3. P. 500—504; Мильков В. В. Отвергнутая традиция: учение еретиков-«жидовствующих» // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 434—440; Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. Cambridge, 1995. P. 671—685).

[894] Повесть о Дракуле // ПЛДР. 2-я половина XV в. М., 1982. С. 554—565.

[895] Белякова Е. В. Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 75—83.

[896] См. публ.: Источники. С. 277—299.

[897] Клибанов А. И. «Написание о грамоте»: Опыт исследования просветительно-реформационного памятника кон. XV — 1-й пол. XVI в. // ВИРА. 1955. Вып. 3. С. 325—379.

[898] Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 184—185.

[899] Taube M. The Kievan Jew Zacharia. P. 185—208.

[900] The Five Biblical Scrolls in a 16th-Cent. Jewish Translation into Belorussian: Vilnius Codex 262 / Introd., Not.: M. Altbauer; Concordance comp. by M. Taube. Jerusalem, 1992.

[901] Алексеев А. А. Текстология. С. 182—184.

[902] Источники. С. 320.

[903] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 262—263.

[904] Евсеев И. Е. Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 4, примеч. 2; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 267, примеч. 215.

[905] См.: Розов Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 294—304; Дмитриева Р. П. Досифей // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 198—201.

[906] См. комментарий Я. С. Лурье к Посланию Геннадия Иоасафу // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 574.

[907] См. о нем: Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.

[908] Леонид (Кавелин), архимандрит. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы прп. Антония: Текст по рукописи XV в., принадлежащей МДА. М., 1890. С. IX—X. (ОЛДП; т. 95).

[909] Соф. № 1321. Л. 86—143 об.; ВМЧ. 2 мая; Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июль. С. 4—6.

[910] Флоря Б. Н. Греки-эмигранты в Русском государстве 2-й половине XV в.: Политическая и культурная деятельность // Руско-балкански културни връзки през среднековието. София, 1982. С. 123—143. Наиболее полные сведения о рукописной традиции Слов против ариан см.: Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30—37.

[911] Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

[912] Синицына Н. В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 101—111. Послание патриарха Фотия кн. Борису в настоящее время известно только в переводе Максима Грека.

[913] Алексеев А. А. Текстология. С. 32.

[914] Там же. С. 27—28.

[915] Соболевский А. И. Переводная литература... С. 401—409.

[916] Григоренко А. Ю. Духовные искания... 1999. С. 40—41. О «Диалектике» Иоанна Дамаскина см. также: Гаврюшин Н. К. О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279—284.

[917] «Одним из наиболее важных для русской культуры свершений было создание при дворе Геннадия в 90-х гг. XV в. первого полного русского библейского кодекса — Геннадиевской Библии. Кодекс был выстроен по образцу латинской Вульгаты, книги разделены на главы, недостающие в славянском переводе тексты переведены с латыни, как и предисловия к ним блж. Иеронима и отдельные толкования. Основным переводчиком с латыни был монах Вениамин. В 1498 г. Власий Игнатов перевел надписания псалмов из немецкой Псалтири (по изданию Köln, 1478), в 1500 г. эту работу продолжил Герасимов» (Ромодановская В. А. Геннадий (Гонзов). Просветительская деятельность // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 592).

[918] Кириллин В. М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки ОР РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 123.

[919] См.: Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 130—132; Werner E., Erbstosser M. KLERIKER, MÖNCHE, KETZER. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 70—73.

[920] См.: Каштанов С. М. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI М., 1967; Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий.

[921] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 152—154.

[922] Борисов Н. С. Иван III. С. 482.

[923] См.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист... С. 35—36.

[924] Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 373.

[925] Ср.: «Ревностное благочестие и строгая приверженность ритуалу парадоксальным образом сочетались у московских князей с весьма вольным обращением не только с неугодными им иерархами, но и со многими предписанными церковью нормами» (Борисов Н. С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. М., 2004. С. 34).

[926] Например, письма Ивана III своей дочери Елене, супруге великого князя Литовского Александра: Сборник императорского русского исторического общества. Т. 35. Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. СПб., 1882. № 53. Стб. 255; № 57. Стб. 273—274; № 58. Стб. 274—280; № 62. Стб. 292.

[927] Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 122.

[928] РФА. М., 1987. Вып. 1. № 3. С. 66—68.

[929] РИБ. СПб., 1908. Т. 6. Стб. 289—304.

[930] АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 259, 285, 286, 288—290, 333, 334, 337, 381.

[931] См. Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. С. 66; Борисов Н. С. Иван III. С. 190.

[932] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 218; ПСРЛ. Т. 25. С. 325. Подробный анализ дан в работе: Клосс Б. М., Назаров В. Д. Летописные источники XV в. о строительстве московского Успенского собора // Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начало XVII вв. М., 1998. С. 523—543.

[933] ПСРЛ. Т. 8. С. 203. См. также: Сиренов А. В. Московский книжник конца XV в. Петр и его произведение // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 593—595.

[934] Клосс Б. М., Назаров В. Д. Летописные источники XV в... С. 536; Независимый летописный свод 80-х годов XV века // БЛДР. Т. 7. С. 418.

[935] См.: Клосс Б. М., Назаров В. Д. Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359—1584): культура и историческое самосознание. Ucla slavic studies. М., 1997. С. 373—374, 387.

[936] ПСРЛ. Т. 20. С. 348; Независимый летописный свод 80-х годов XV века. С. 438.

[937] ПСРЛ. Т. 20. С. 353.

[938] Цит.: Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV—XIX вв. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 419.

[939] Известно, что византийский император Михаил II, который считался приверженцем ереси неких афинган, «постановил во всех случаях клясться одним только Богом» (Продолжатель Феофана. М., 1992. С. 25). При этом относительно ереси афинган неизвестный автор жизнеописаний византийских царей замечает: «Эта ересь позволяла, совершая обряд, приобщаться спасительной божьей купели, которую они признавали, остальное же блюла по Моисееву закону, кроме обрезания» (Там же. С. 23).

[940] Славяно-молдавские летописи XV—XVI вв. М., 1976. С. 27.

[941] Там же. С. 26.

[942] Там же. С. 28.

[943] ПСРЛ. Т. 20. С. 356; Т. 37. С. 97—98.

[944] Там же. Т. 28. С. 160.

[945] Там же. Т. 12. С. 236, 240; Т. 24. С. 211, 239.

[946] Источники. С. 377.

[947] Синод. 132. Л. 512 об.

[948] См. о нем: Лурье Я. С. Вассиан Рыло. С. 123—124.

[949] См.: Прохоров Г. М. Паисий Ярославов // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 156—160.

[950] См.: Лурье Я. С. Геннадий // СККДР. Л., 1985. Вып. 2. Ч. 1. С. 145—146.

[951] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 314—315; Независимый летописный свод 80-х годов XV века. С. 430.

[952] Независимый летописный свод 80-х годов XV века. С. 438.

[953] Первый независимый от Константинополя митрополит Иона был поставлен собором епископов, Феодосий, Филипп и Геронтий были рукоположены в епископы самим Ионой (См.: Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 191—193).

[954] См. об этом гл. 4.

[955] ПСРЛ. Т. 20. С. 299.

[956] Тема обличения недостойных священнослужителей была тесно связана с обличением симонии, т. е. продажей церковных должностей за деньги. Симония считалась первой ересью в христианстве и по своему значению споры вокруг нее многократно превышают масштабы всех еретических движений русского Средневековья. См.: Преображенский В. Св. Тарасий патриарх цареградский и VII вселенский собор. СПб., 1893. С. 115—118; Macrides R. J. Simony // The Oxford Dictionary of Byzanium. New York; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1901—1902. Об этих спорах в России см.: Ключевский В. О. Псковские спо-

ры // Православие в России. М., 2000. С. 354—370; Алексеев А. И. «Власфимия» // Православная энциклопедия М., 2005. Т. IX. С. 116—117.

[957] См.: «Поучение митрополита Петра» // РИБ. Т. 6. № 17. Стб. 159, 164. В своих ответах игумену Афанасию митрополит Киприан не признавал законным даже для пономаря 2-й и 3-й браки (РИБ. № 32. Стб. 259).

[958] Наиболее острый конфликт произошел в 1469/70 г. См.: Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 165—169.

[959] ПСРЛ. Т. 24. С. 202.

[960] Там же. С. 204.

[961] См.: Написание вдового попа Георгия Скрипицы из Ростова града о вдовствующих попах // ЧОИДР. 1848. № 6, отд. 4. С. 45—54; Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 182. Восточные патриархи на московском соборе 1667 г. засвидетельствовали, что «издревле священными правилами, не имевшие жен клирики, не запрещахуся» (О церковных соборах // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. январь—июнь. С. 18).

[962] Перечень списков см.: Плигузов А. И. «Соборный ответ 1503 г.»// Русский феодальный архив М., 1988. Т. IV. С. 755. См. публ.: ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 383; РФА. М., 1987. Ч. III. № 24. Под 1 сентября пересказан текст приговора в Псковской I (ПСРЛ. Т. 4. С. 277) и Новгородской II летописях (ПСРЛ. Т. 30. С. 175—176, 200). См. также: Псковские летописи. Л., 1941. Вып. I. С. 89; Российское законодательство X—XX вв. Т. 2. М., 1985. «Стоглав». С. 358—359. О соборе 1503 г. См.: Алексеев А. И. Под знаком конца времен... С. 279—302.

[963] АСЭИ. Т. 2. № 249. См. наш коммент. к этой грамоте: Алексеев А. И. Грамота великой княгини Марии Ярославны в Кирилло-Белозерский монастырь (эсхатологический контекст) // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. Доклады и тезисы XIV научной конференции. Москва, 18—19 апреля 2002 г. М., 2002. С. 82—84.

[964] См.: ДДГ. № 68, 74, 80.

[965] См.: Духовная грамота великого князя Василия Дмитриевича // ДДГ. № 20. Можно привести в пример и духовную князя Ивана Юрьевича Патрикеева (ДДГ. № 86).

[966] АСЭИ. М., 1958. Т. I. № 314.

[967] Там же. № 342.

[968] Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 26.

[969] Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. СПб, 1910. Т. 1. Вып. II. С. 12.

[970] РНБ. ОСРК. F.IV.348 Л. 5 об. См. также: Ивина Л. И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV — первой половины XVI. Л., 1979. С. 115—116.

[971] ПСРЛ. Т. 28. М.; Л., 1963. С. 387.

[972] См. Троиц. 122. Цит. по: Григоренко А. Духовные искания на Руси. С. 131—132.
[973] Там же. С. 132.
[974] Источники. С. 428.
[975] См.: Алексеев Ю. Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989. С. 124—125; С. 175, примеч. 19; С. 196, примеч. 328; Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV—XVI вв. М., 1996. С. 90—103.
[976] Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы. Ч. 2. С. 31.
[977] ААЭ. Т. 1. № 227. С. 219.
[978] АСЭИ. Т. I. № 423.
[979] Там же. Т. III. №№ 291 а, 291 б.
[980] ДДГ. № 68. С. 223; № 80. С. 302. Очевидно, Иваном III было конфисковано с. Слотино, полученное Троице-Сергиевым монастырем по духовной грамоте его бабки великой княгини Софьи Витовтовны (ДДГ. № 57).
[981] АСЭИ. Т. I. № 266, 267.
[982] Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV—XVI вв. С. 94.
[983] Судя по полемическому сочинению «Слову иному», конфликт завершился тяжелой болезнью, поразившей великого князя (Бегунов Ю. К. «Слово иное»... С. 351—354).
[984] ПИВ. С. 144.
[985] Источники. С. 474.
[986] Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы. Ч. 2. С. 32; См. также: Киселев В. А. Великий князь московский и ярославские монастыри (из истории политической борьбы на рубеже XV—XVI вв.) // Ярославская старина. Ярославль, 1997. Вып. 2. С. 9—14.
[987] См. об этом гл. 4.
[988] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 238; Т. 20. 1. С. 353.
[989] ПСРЛ. Т. 24. С. 206.
[990] ПСРЛ. Т. 12. С. 233.
[991] Голейзовский Н. К. Исследования. Т. 1. Дионисий и его современники. М., 2005. С. 15.
[992] Орлова М. А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI в. СПб., 2003. С. 213—221.
[993] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина... С. 171.
[994] Борисов Н. С. Повседневная жизнь средневековой Руси. С. 34.
[995] ПСРЛ. Т. 24. С. 201. О том, что в основе известий Типографской летописи лежал Ростовский владычный свод см.: Клосс Б. М., Назаров В. Д. Рассказы о ликвидации ордынского ига в летописании конца XV в. // Древнерусское искусство XIV—XV вв. М., 1984. С. 283—313; Лурье Я. С. Русь XV века: отраже-

ние в раннем и независимом летописании // Вопросы истории. 1993. № 11—12. С. 3—17.

[996] См. выше гл. 4.

[997] Упомянем здесь согласие с честью принять в Москве папского легата Антонио Бонумбре в 1472 г. (ПСРЛ. Т. 35. С. 299).

[998] См.: Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связи с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.

[999] См.: История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М., 2001. С. 268.

[1000] См.: ПИВ. С. 175—178.

[1001] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 327; ПСРЛ. Т. 12. С. 222.

[1002] Волок. 435. Л. 56 об.—58 об.

[1003] Епарх. 288. Л. 322—325.

[1004] См.: Татищев В. Н. Собр. соч. М., 1996. Т. VI. С. 100.

[1005] Вопрос о восприятии князьями Московского княжеского дома идеала монашеской святости попытался прояснить в своей статье французский исследователь П. Гонно: Гонно П. Идеал монашеской святости и Московский княжеский дом 1389—1547 // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 6—7 сентября; Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 143—173.

ЧАСТЬ II. «ПРОСВЕТИТЕЛЬ» И ДРУГИЕ СОЧИНЕНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Главным произведением Иосифа Волоцкого является «Книга на еретиков», получившая позднее наименование «Просветитель»[1]. Высоко оценивал значение сочинения волоцкого игумена митрополит Макарий (Булгаков), заявлявший, что «„Просветитель“ можно по справедливости назвать первым опытом у нас собственно ученого богословского сочинения», при этом памятник представляет собой «оригинальное сочинение в богословском смысле»[2]. По выражению современного богослова Н. Н. Лисового: «Время преподобного Иосифа в историко-богословском отношении соответствует в русской литературе времени перехода от богословских интуиций эпохи „великого молчания“, когда русское богословие преимущественно раскрывалось в идеях „монументального богословия“, т. е. церковного зодчества и иконописи, к подлинному богословесию в древнерусском смысле, т. е. к богословию писанному и сказанному. В этом смысле преп. Иосиф может считаться первым русским писателем-богословом, а его „Просветитель“ — первым великим памятником русской богословской литературы»[3]. В начальной части нашего исследования мы помещаем основные результаты научного изучения «Просветителя», а затем рассмотрим вопросы, связанные с его текстологической и творческой историей.

К настоящему времени известно не менее сотни списков, представляющих «Просветитель» в двух основных редакциях [4]. Имеется также несколько десятков списков, в которых читаются отдельные слова памятника. Это свидетельствует о популярности трактата, который охотно переписывался на протяжении столетий. К тексту «Просветителя» обращались митрополит Макарий и царь Иван Грозный [5], он привлекался при соборных разбирательствах ересей Матвея Башкина и Феодосия Косого [6], его использовал Зиновий Отенский [7]; в XVII столетии, полемизируя с раскольниками, на «Просветитель» опирался митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий Корсаков [8]. Научное изучение памятника началось более полутора сот лет назад и здесь следует обозначить основные вехи этой истории.

1.
ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

О ереси жидовствующих писали очень многие, но исследованию основного источника наших знаний о ней — «Просветителя» посвящено на удивление мало работ. «Сказание о новоявившейся ереси», представляющее собой введение к «Просветителю», впервые было издано в Древней российской вифлиофике Н. И. Новиковым [9]. В этой публикации «Сказание» датировано 1491 г. В 1847 г. появилась публикация нескольких посланий Иосифа Волоцкого [10]. В комментариях к тексту Послания иконописцу автор публикации высказал свой взгляд на возникновение «Просветителя». Исходя из того, что «слова» «Просветителя» образовывали несколько тематических блоков, он заключил, что «слова писаны также в разное время и по различным обстоятельствам»[11], но были объединены в одно целое самим Иосифом Волоцким.

События Крымской войны 1853—1856 гг. вынудили российские власти в качестве меры по сохранению культурных ценностей переместить библиотеку Соловецкого монастыря в Казань. Именно в стенах Казанской духовной академии «Просветитель» стал объектом научного изучения. Первую научно обоснованную концепцию возникновения текста памятника предложил И. Я. Порфирьев, опубликовавший текст «Просветителя» в 1857 г.[12] К подготовке публикации им было привлечено семь рукописей. В качестве основного был избран список, который сегодня хранится в составе собрания рукописей Соловецкого монастыря в ОР РНБ (Солов. 326/346). Этот список был определен исследователем в качестве древнейшего. И. Я. Порфирьев первым обратил внимание на близость, которая существует между текстами «слов» «Просветителя» и Посланиями Иосифа Волоцкого. Он, в частности, указал, что «первое слово по предмету своему, одинаково с посланием к архимандриту Вассиану о Св. Троице; 12-е слово почти все заключается в послании к Нифонту епископу Суздальскому... 13-е слово по своему содержанию сходно с посланием к архимандриту Митрофану; в 15-м и 16-м словах разсматривается тот же предмет, который составляет и содержание послание к инокам о повиновении соборному определению»[13]. Согласно наблюдениям Порфирьева, сходные места излагаются в тексте «Просветителя» «гораздо обширнее и подробнее и в более строгом порядке и последовательности, нежели в посланиях, где

иногда те же самые мысли излагаются гораздо короче и отрывочнее», за исключением Послания Нифонту. Он высказал гипотезу о том, что Послания «представляются как бы краткими очерками или материалами, которые после обработаны и вошли в состав самых слов»[14]. Обнаружив списки «Просветителя» в объеме 11 «слов», Порфирьев высказал получившую признание в последующей историографии гипотезу о том, что первоначальный вид памятника был представлен Краткой редакцией. Он датировал составление первоначальной редакции периодом между соборами 1490 и 1504 гг. «и может даже до оставления митрополитом Зосимой престола митрополии» — акт, который исследователь почему-то отнес к 1491 г.[15] Законченный же вид в составе 16 «слов», на взгляд И. Я. Порфирьева, сочинение Иосифа обрело после собора 1504 г. Ученый особенно подчеркивал, что, хотя «Просветитель» написан отдельными частями, в окончательном виде он представляется «одним цельным сочинением, написанным по одному плану». Этот вывод был сделан на основании следующих наблюдений: 1) в тексте предисловия содержатся аннотации 13 «слов»; 2) в 15-м «слове» Иосиф ссылается на предисловие; 3) в 16-м «слове» указывает на 13 и 15-е; 4) в 15-м и в 16-м «словах» называет все свое сочинение книгою [16]. Публикация текста памятника способствовала его научному изучению.

Священник Н. Булгаков продолжил наблюдения над текстом «Просветителя» и поддержал основные выводы своих предшественников. Согласно взглядам Булгакова на историю создания «Просветителя», «автор не имел в виду издавать цельное сочинение, а писал отдельные слова, смотря по требованию обстоятельств и в продолжении нескольких лет; некоторые слова первоначально назначались для частных лиц, а не для всеобщего употребления»[17]. По мнению исследователя, «первое слово, например, написано было еще до первого собора (Послание архимандриту Вассиану) и после только переделано; двенадцатое слово написано до низвержения Зосимы, тогда как осьмое в 1500 г., и последние четыре слова даже после собора на еретиков»[18]. Булгаков обосновал и датировку Послания к архимандриту Вассиану 1478 г.[19]

И. Хрущов особенное внимание уделил «Сказанию о новоявившейся ереси», которое, на его взгляд, «могло быть написано или отдельно, или как предисловие к первым главам Просветителя; но во всяком случае до того, как Иосиф стал собирать во едино свои 16-ть слов

на еретиков новгородских»[20]. Хрущовым были привлечены к исследованию ряд рукописей с текстами Краткой и Пространной редакций «Просветителя», которые остались за пределами внимания И. Я. Порфирьева. В частности, Хрущов обратил внимание на рукопись из Епархиального собрания форматом в 4-ку, которую считал автографом Иосифа Волоцкого [21]. Это наблюдение Хрущова не получило дальнейшего развития в связи с его убеждением в незначительной разнице между текстами памятника. Хрущов также датировал Послание архимандриту Вассиану 1478 г., а Послание Нифонту — 1493 г. и полагал, что эти и другие послания Иосифа Волоцкого предшествовали «словам» «Просветителя».

В отзыве на исследование И. Хрущова К. И. Невоструев указал, что авторского текста «Просветителя» не существует [22]. Хотя К. И. Невоструев дал остро критическую оценку работе И. Хрущова, он не подверг сомнению главные выводы автора, следовавшие в русле историографической традиции: о первичности посланий Иосифа Волоцкого перед текстом «Просветителя»; о датировке Посланий архимандриту Вассиану и Нифонту Суздальскому 1478 и 1493 гг. соответственно; наконец, о том, что Краткая редакция памятника предшествовала Пространной.

Митрополит Макарий (Булгаков) в своей «Истории русской церкви» посвятил «Просветителю» достаточно много места. Согласно его выводу, Иосиф создавал свое произведение постепенно, на протяжении 1493—1515 гг. При этом в «состав сочинения вошли и некоторые из посланий Иосифа по поводу той же ереси, одни только частями и мыслями, а другие почти целиком и дословно»[23].

И. Панов поддержал главные выводы своих предшественников. Он привел 4 аргумента для обоснования приоритета Краткой редакции «Просветителя». «В пользу этого говорят следующие данные: а) теоретический характер этих слов, между тем как остальные пять отличаются чисто практическим характером; б) относительно тихий и спокойный тон, в каком оне написаны, и который доказывает, с одной стороны, что автор их знаком был с ересью только через посредство других, а не входил в непосредственное соприкосновение с еретиками, с другой же — что ересь еще не достигла широкого развития, и еретики еще не получили политической свободы; в) то обстоятельство, что здесь в числе еретиков нигде не упоминается митрополит Зосима, тогда как в

последних словах «Просветителя» встречается и его имя; г) то, что в самых древних списках «Просветителя» заключается только 11 первых слов, а в конце 11-го слова Иосиф прямо называет свое сочинение «книгою»[24]. Первым памятником вступления Иосифа Волоцкого в открытую полемику против жидовствующих исследователь считал «Послание Нифонту»[25]. Довольно непоследовательно затем Панов писал, что «вероятно, в то же время Иосиф сделал окончательную редакцию своим первым словам против еретиков, написанным им прежде разновременно и по различным побуждениям, предпослал им предисловие, содержащее в себе историю ереси, доведенную до собора 1490 г. и до обнаружения еретичества Зосимы, а потом издал их целою книгою во всеобщее употребление»[26]. Кроме того, исследователь допускал возможность существования первоначальной редакции памятника в объеме 14-ти «слов»[27]. Панов считал, что первые четыре «слова» «Просветителя» написаны ок. 1488 г., а «слова» с 5-го по 11-е — не ранее 1493 и ок. 1500 г.[28] Соответственно различие между темами этих «слов», по Панову, обусловлено разной степенью знакомства Иосифа Волоцкого с учением жидовствующих [29].

А. С. Павлов обратил внимание на работу неизвестного редактора над текстом «Просветителя» в некоторых списках, в результате которой были опущены обвинения в адрес митрополита Зосимы [30].

Н. П. Попов развил наблюдения А. С. Павлова над редакторской правкой, устранившей из текста некоторых списков памятника обвинения в адрес митрополита Зосимы, и установил существование двух редакций «Сказания о новоявившейся ереси». Главным отличительным признаком при этом явилось наличие в одной редакции и отсутствие в другой выпадов в адрес митрополита Зосимы [31]. Н. П. Попов считал, что первоначальная редакция представлена списком «Просветителя» в составе Софийской минеи (1538 г.), в которой характеристика Зосимы как еретика отсутствовала [32]. Кроме того, он обратил внимание на различие заголовков в списках памятника (в Соловецком списке имя автора отсутствовало, в списках Минейной редакции — было указано: «творение грешного инока Иосифа») — и высказался в пользу первичности второго варианта. «Список Полева,— заключил Попов,— отражает на себе такие времена, когда личность Волоцкого игумена в известной среде стала приобретать иконописные черты, когда писцы или заказчики книг не находили удобным именовать Иосифа греш-

ным»[33]. Попову удалось показать, что различие между текстом «Сказания о новоявившейся ереси» Минейных списков «Просветителя» и другими не является случайным, а носит следы сознательного редактирования [34]. Н. П. Попов полагал, что все редакции авторские, а наиболее авторитетной из них является редакция, отобранная митрополитом Макарием для Великих Миней Четьих [35]. В другой работе Н. П. Попов пришел к выводу о том, что Иосиф Волоцкий являлся приверженцем прокатолической ориентации, свидетельством чего служит созданный им Афанасьевский извод «Повести о Варлааме и Иоасафе»[36]. Ученый также обратил внимание на тот факт, что в тексте 1-го «слова» «Просветителя» использована цитата из книги пророка Иеремии, восходящая к Вульгате через посредство Геннадиевской Библии 1499 г.[37] На этом основании исследователь, придерживавшийся гипотезы о раннем (ок. 1491 г.) возникновении «Просветителя», заключил об общности «лабораторий» Иосифа Волоцкого и членов Геннадиевского кружка.

Е. Е. Голубинский был первым исследователем, который выдвинул версию о том, что первоначальный вид памятника был представлен Пространной редакцией. Что же касается Краткой, то ее появление Е. Е. Голубинский объяснял тем, что читатели, не сочувствующие содержанию 12-го — 16-го «слов» «Просветителя», не переписывали их [38]. В соответствии с историографической традицией, Голубинский не сомневался в том, что «Просветитель» составлен из материалов ранее написанных посланий [39].

В работах С. Иванова и В. Н. Перетца был сделан ряд частных наблюдений над особенностями некоторых списков «Просветителя»[40].

Новая эпоха в изучении «Просветителя» началась с появлением трудов Я. С. Лурье. Исследователь сумел привлечь к исследованию 97 списков памятника и впервые изучил основную рукописную традицию, выделив редакции и изводы «Просветителя», а также особенности отдельных рукописей [41].

Я. С. Лурье впервые построил схему создания «Просветителя», в которой указывались сочинения, послужившие основой этого свода [42]. Согласно выводам Я. С. Лурье, источниками 5-го, 6-го, 7-го «слов» «Просветителя» послужили три отдельных Слова о почитании икон [43], источниками 8-го, 9-го и 10-го «слов» — «Сказание о скончании седьмой тысящи»[44], 11-е «слово» имело общий источник в некоем тексте, отразившемся в «Рассуждении об иноческом жительстве»[45], источни-

ком «Сказания о новоявившейся ереси» и 12-го «слова» послужило «Послание Нифонту» в Пространной редакции [46], в свою очередь, источником 13-го «слова» стало «Слово об осуждении еретиков»[47], 14-е «слово» восходит к «Слову о благопремудростных коварствах»[48], наконец, 15-е и 16-е «слова» восходят к тексту «Послания о соблюдении соборного приговора»[49]. (см. рис. 1, 2) Я. С. Лурье усматривал принципиальную разницу между текстами, которые он относил к источникам «Просветителя», и текстом самого памятника. «Наиболее интересные образчики логической аргументации Иосифа,— писал он,— мы обнаруживаем как раз в тех его „словах“ и „сказаниях“, которые были созданы в ходе непосредственной полемики с еретиками; менее оригинальны остальные разделы „Просветителя“, созданные в начале XVI в., при написании всей книги в целом»[50].

Главные выводы Я. С. Лурье относительно творческой истории «Просветителя» можно представить следующим образом: 1) первоначальной редакцией памятника являлась редакция, состоящая из 11 «слов», созданная в 1502—1504 гг.; 2) «Просветитель» является компиляцией, составленной из материалов посланий Иосифа Волоцкого, и, возможно, других лиц; 3) Пространная редакция памятника была составлена Иосифом Волоцким не ранее 1511 г.; 4) в целом же «Просветитель» является поздним источником, его сведения тенденциозны и недостоверны, поскольку представляют собой не полемику с действительными взглядами еретиков, а продиктованы стремлением осудить на смерть уже обличенных и осужденных противников; 5) редакционные изменения текста памятника были сделаны самим Иосифом Волоцким и отражают эволюцию его взглядов в сторону менее радикальных оценок митрополита Зосимы и великого князя Ивана III.

В концепции Я. С. Лурье тезисам о двух этапах иосифлянской идеологии в творческой истории «Просветителя» принадлежит решающая роль: если Краткая редакция была отражением взглядов Иосифа Волоцкого на самодержавную власть в период, когда еретики были союзниками великого князя, то Пространная редакция подчеркивает «божественное происхождение царской власти и ее богоподобный характер»[51].

А. А. Зимин начинал работу над исследованием «Просветителя» и связанной с ним рукописной традицией совместно с Я. С. Лурье. По целому ряду принципиальных для текстологической истории памятни-

ка моментов выводы Я. С. Лурье и А. А. Зимина разошлись. Последний придерживался мнения о первичности редакции «Просветителя» в составе 10-ти «слов» и считал, что первоначальный вид памятника представлен в списках полемических сборников Троицкого и Рогожского изводов [52]. Он считал, что Краткая редакция была создана до 1503 г., а редакция, состоящая из 11 «слов», содержащая обвинения в адрес митрополита Зосимы появилась в ноябре 1504 г. накануне собора, осудившего еретиков [53]. Пространную редакцию А. А. Зимин относил ко времени не ранее 1511 г. и связывал причины ее появления с конфликтом между Волоцким игуменом и архиепископом Серапионом. Зимин также, в отличие от Лурье, имел диаметрально противоположный взгляд на соотношение Краткой и Пространной редакций Послания Нифонту [54]. Пространную редакцию этого Послания, содержавшую обвинения в адрес Зосимы, А. А. Зимин считал вторичной и датировал 1504 г.[55] Зимину принадлежит и ключевой для датировки Пространной редакции «Просветителя» вывод о зависимости 12-го «слова» от Послания Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову [56].

А. И. Клибанов воспринял основные выводы А. А. Зимина и Я. С. Лурье относительно текстологической и творческой истории «Просветителя». Он подчеркивал, что своим трудом Иосиф Волоцкий «не столько вооружал против еретиков современную ему церковь», сколько «написал на память поколениям церковных деятелей хронику религиозной смуты своего времени в предвидении значения этого «опыта» для ожидающих церковь в будущем испытаний»[57].

В 1993 г. увидело свет исследование А. И. Плигузова, написанное в 1986 г.[58] В нем ученый продолжил традицию изучения «Просветителя»: ввел в научный оборот два списка и предпринял палеографическое и кодикологическое исследование трактата. В результате Плигузов пересмотрел классификацию списков, предложенную Лурье, и заново перегруппировал списки на основании вновь выявленных редакционных особенностей. Древнейший вид «Сказания о новоявившейся ереси» содержал, на его взгляд, список Соф. 1462. Он также воспользовался результатами наблюдений Г. М. Прохорова и Б. М. Клосса над списком Солов. 326/346, которые установили, что писцами рукописи были Нил Сорский и Нил Полев [59]. Согласно выводам А. И. Плигузова, первоначальная редакция «Просветителя» появилась в 1492—1494 гг. и включала в себя 10 «слов»; в период между 1508 и не позднее

1513/14 г. была создана редакция в составе 11 «слов», в 1510-х гг. была создана Пространная редакция, и только в 1520—1540-е гг. появилась Пространная редакция в сочетании с 2-й и затем с 3-й редакциями «Сказания»[60]. При этом, по Плигузову, Иосиф Волоцкий не участвовал в создании новых редакций своего сочинения.

В защиту своей концепции происхождения «Просветителя» Я. С. Лурье выступил с ответом А. И. Плигузову. Он указал, что наблюдения над рукописью Соф. 1462 не дают возможности сделать вывод о первичности 10-словной редакции, поскольку в этой рукописи представлены только фрагменты («Сказание», 5-е, 6-е, 7-е «слова») памятника [61]. Лурье повторил свои прежние аргументы в пользу датировки Краткой редакции «Просветителя» в виде 11 «слов» — 1502—1504 гг. Он категорически заявил: «У нас нет оснований считать, что текст «Книги на новгородских еретиков», сохранившийся в списке Нила Сорского и Нила Полева Сол. 326/346, вложенном в Волоколамский монастырь при жизни Иосифа Волоцкого, содержит уже некую вторичную версию памятника, и нет никаких данных, о какой-либо более ранней редакции книги»[62].

Научное издание основного корпуса Посланий Иосифа Волоцкого было предпринято С. И. Смирновым [63], А. А. Зиминым и Я. С. Лурье [64], В. Б. Кобриным [65] и Б. М. Клоссом [66]. Помимо источниковедческих работ указанных авторов ценность для исследователя творчества Иосифа Волоцкого представляют также источниковедческие работы Л. Е. Морозовой [67], И. А. Тихонюка [68], А. И. Плигузова [69].

Представляется, что на сегодняшний день многие вопросы текстологической и творческой истории «Просветителя» не имеют удовлетворительного решения. Если следовать признанной сегодня историографической традиции, то приходится допустить, что Иосиф Волоцкий заявил о себе как о борце с ересью почти за десять лет до ее обнаружения в Новгороде архиепископом Геннадием. Далее следует признать, что он публично выступал с обвинениями в ереси против действующего митрополита Зосимы и даже не стеснялся намекать на причастность к ереси самого великого князя и его приближенных. Напротив, на склоне лет Волоцкий игумен начал испытывать страх перед властями и стал удалять из своего трактата все намеки на причастность к ереси давно оставившего митрополичий престол Зосимы и давно умерших придворных. При этом борьба с жидовствующими остава-

лась стержневой темой для литературного творчества Иосифа вплоть до смерти в 1515 г.[70] Таким образом, согласно общепризнанной точке зрения на творческую историю «Просветителя», создание этого памятника растянулось почти на сорок лет и охватывает период приблизительно между 1476/77 и 1515 г. Уже сам факт столь длительной работы над трактатом, в котором огромное значение отведено целям полемики с конкретными еретическими взглядами, способен вызвать немалое удивление. Но все-таки главные сомнения в достоверности существующей схемы рождаются при изучении сохранившихся рукописей памятника.

Прежде всего бросается в глаза слабая изученность списков «Просветителя», происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря. Два из этих списков, представляющих Пространную редакцию (Епарх. 340 и Епарх. 339), по крайней мере, очень близки по времени к списку Солов. 326/346 [71]. Наличие местами значительной редакторской правки на полях обоих списков при отсутствии авторского списка должно было побудить исследователей к более пристальному их изучению. Но, вероятно, дефектность этих списков оставила их на периферии исследовательского внимания. Напротив, за списком Солов. 326/346, определенным Лурье как древнейший вид «Просветителя», трудно признать значение изначального. Этому противоречит как его происхождение (переписан в заволжских скитах лицами, разделявшими не все взгляды Волоцкого игумена), так и внешний вид (парадная рукопись, украшенная заставками нововизантийского стиля и не содержащая следов редактирования). Рассмотрим последовательно «Просветитель» в тесной связи с посланиями Иосифа Волоцкого [72]. Начать представляется логичным с решения вопроса о том какая из редакций памятника является первоначальной.

2.
ПРОСТРАННАЯ И КРАТКАЯ РЕДАКЦИИ ПРОСВЕТИТЕЛЯ

Древнейший вид Краткой редакции «Просветителя» представлен списком Солов. 326/346. По водяным знакам основная часть сборника датируется последней третью XV — началом XVI вв.[73] Вторая часть сборника с текстом 13—16 «слов» была приплетена к сборнику позд-

нее, не ранее XVII в. Поскольку одним из писцов основной части рукописи был Нил Сорский (ум. 2 мая 1508 г.), этот список следует датировать временем не позднее 1508 г. По наблюдениям Г. М. Прохорова, почерком Нила Сорского написан текст на л. 47—51 об. (начало «Сказания о новоявившейся ереси»), л. 67—103 об. (два первых «слова» полностью), л. 215—287 об. (две трети 7-го, 8-е, 9-е, 10-е «слова»). Как явствует из вкладной записи, рукопись была дана в Иосифо-Волоколамский монастырь Нилом Полевым в 1514 г. в качестве вклада по «трем душам». Интересна судьба этой рукописи. Судя по описи Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г., какое-то время она находилась у временщика Василия III Ивана Юрьевича Шигоны-Поджогина и затем оказалась в Соловецком монастыре [74].

Большая часть рукописей из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря ныне находится в составе двух собраний: в фонде Волоколамского монастыря в РГБ и в Епархиальном собрании в ГИМ. Древнейший вид Пространной редакции «Просветителя» представлен двумя списками — Епарх. 340 и 339. В описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря, датированной 1545 г., упоминаются следующие рукописи «Просветителя»: 1) «Да списание Иосифово на еретики в полдесть, писмо Дософеево Вощечниково»; 2) «Да другое списание Иосифово ж на еретики в полдесть, писмо Фомино»; 3) и 4) «Да две книжки в четверть дести на еретики»[75].

По-видимому, «две книжки в четверть дести» следует отождествить с рукописями Епарх. 339 и 340. В описи 1591 г. в числе книг указаны: под рубрикой «Книги духовныя преподобнаго игумена Иосифа»: «три книги в четверть»[76]. Возможно, что в числе этих трех книг размером в четверть (от полдести!) находились и рукописи Епарх. 339 и 340 [77]. В рукописи Епарх. 340 выявляются пять почерков, при этом основным писцом переписан текст, включающий 11 «слов» (листы с текстом «Сказания», первых 2-х «слов» и началом 3-го, а также 12-го «слова» отсутствуют). В рукописи Епарх. 339 не менее семи почерков (вырванные в начале рукописи листы заменены более поздними и текст «Сказания» и первых «слов» написан более поздним почерком).

А. И. Плигузов категорически настаивает на первичности списка Епарх 340 перед списком Епарх. 339. При этом он замечает, что некоторое время списки редактировались одним лицом и лишь позднее их текстовые судьбы разошлись настолько, что каждый из них представ-

ляет собой особую редакцию [78]. Наблюдения позволяют обнаружить более сложную картину взаимоотношений этих текстов. Рукопись Епарх. 339 имеет помету «список Иосифов», но почерки этой рукописи отличаются от почерков рукописи Епарх. 357, которая, как считается, переписана рукой волоцкого игумена [79]. Список Епарх. 339 чуть более поздний и в нем отразилась большая часть помет, содержащихся в списке Епарх. 340 на полях. В свою очередь редакторская правка в списке Епарх. 339 оказалась воспринята списком Епарх. 340 преимущественно в части 5-го и 11-го «слов». Следует согласиться с мнением Плигузова о том, что оба списка могли редактироваться одним лицом. При этом редактор демонстрирует большую самостоятельность, смело расставляет акценты в высказываниях, дополняет и исправляет цитаты. В отличие от Плигузова, я не вижу оснований считать, что епархиальные списки представляют собой две разные редакции памятника. Различия в их текстах не выходят за пределы индивидуальных отличий. Вопреки мнению А. И. Плигузова о том, что 12-е «слово» не было переписано в Епарх. 339, можно утверждать, что 12-е «слово» в этом списке было также устранено механически (листы с текстом вырваны из книжного блока). Совершенно очевиден поздний характер редактирования, в результате которого из обоих списков были удалены «Сказание» и 12-е «слово», а также устранены намеки на причастность к ереси великого князя.

Подводя итог наблюдениям над редакторской правкой в епархиальных списках, следует резюмировать следующее. Древнейший вид текста Пространной редакции, по нашему мнению, представлен в списке Епарх. 340. В том, что, несмотря на свой внешний вид и обилие правки, этот список пользовался авторитетом и использовался для переписки, сомневаться не приходится. Перед заголовком 10-го «слова» на верхнем поле л. 125 находится помета — «то не писано». Текст 10-го «слова» в Епарх. 340 дефектен по причине перестановки листов. Листы были перепутаны довольно рано, по-видимому, при переплете, так как следов механического изъятия и вставки не обнаруживается. Писец, оставивший помету, был вынужден обратиться к более исправному списку.

Сопоставим теперь тексты древнейшего вида Пространной и Краткой редакций «Просветителя». Правка, внесенная на полях списка Епарх. 340, сопровождается знаками вставки: + или косой чертой с тре-

мя или двумя точками над ней. В совпадающей части обеих редакций памятника можно указать 25 примеров того, как правка, содержащаяся на полях списка Епарх. 340, учтена в тексте Солов. 326/346.

«Просветитель». Пространная редакция (Епарх. 340)	«Просветитель». Краткая редакция. (Солов. 326/346)
На полях	В тексте
1) л. 9 об.— ниже превращениа претрьпе и слово плоть бысь	л. 119 об.
2) л. 26 — И яви же ся к Моисеи многажды един	л. 143 об.
3) л. 26 об.— равнопоклонение	л. 144
4) л. 29 — является а еже кь трома	л. 147 об.
5) л. 29 об. *вычеркнуто* — писание глет	л. 148 — нет
6) л. 30 — «язьци» — *исправлено* «языки»	л. 149 об.— языки
7) л. 36 об.— *На левом поле:* Аще во всяком языце бояйся Бога и творяй правду приятен ему есть, то почто Корнилию не оста ни сущих с нимъ пребывати въ своей вере иже бяше бояйся Бога и творяй правду паче всех повелел креститися во имя Исуса Христово, аще боящеся Бога и творяй правду.	л. 159—159 об.
8) л. 43 — *зачеркнуто:* повеленна, *исправлено* — явления	л. 169 — явления
9) л. 45 — и яко Богу Моисею — *на поле* — К	л. 173 — И яко Богу к Моисею
10) л. 46 — херувимы на небесех повеле Моисею	л. 173 об.
11) л. 60 — и се ради ныне паче подобает поклоняти вся	л. 194 об.
12) л. 60 об.— и се явлено будет напреди во втором слове — *последние слова зачеркнуты*	л. 195 об.— и явлена будут напред во втором слове
13) л. 61 об.— мзду	л. 197
14) л. 63 — тленна и мертвена —*зачеркнуто, исправлено* — аще и в тленную плоть облечеся	л. 198 об.— тленна и мертвена
15) л. 64 — яко ж	л. 198 об.
16) л. 76 — како подобает покланятися друг другу	л. 217
17) л. 77 — тме	л. 218
18) л. 77 об.— но лисом	л. 219

19) л. 88 об.— и священничьскы молитвы всылаются сего ради	л. 233 об.
20) л. 90 — суд	л. 235 об.
21) л. 95 — мирских умудриже Христу ино бо мудрость есть и ино мудрость	л. 242
22) л. 98 об.— красно	л. 246 об.
23) л. 134 об. злословеснии — *на поле исправлено* — лже	л. 288 об.— злословеснии
24) л. 141 — и по евангельскому и по апостольскому	л. 297 об.
25) л. 143 — равне и слово истине укрепиша	л. 300 об.

Приведенные примеры показывают, что отдельные чтения в Солов. 326/346 соответствуют первоначальному варианту текста (до внесения исправлений) в епархиальном списке. Например, в Епарх. 340 на л. 29 об. вычеркнуты слова — «писание глаголет», в списке Солов. 326/346 их нет (л. 148). В Епарх. 340 на л. 43 вычеркнуто явно ошибочное «повеление» и вписано «явление», Солов. 326/346 (л. 169) следует исправленному чтению. В Епарх. 340 (л. 60 об.) вычеркнуты слова «во втором слове», содержащие отсылку к тексту 6-го слова, в Солов. 326/346 (л. 195 об.) эта отсылка читается. В Епарх. 340 (л. 63) — зачеркнуты слова «тленна и мертвена» и на верхнем поле надписано «аще и в тленную плоть облечеся», чтение Солов. 326/346 (л. 198) следует первоначальному варианту. В Епарх. 340 (л. 134 об.) первоначальное «злословеснии» исправлено на «лжесловеснии», Солов. 326/346 (л. 288 об.) воспроизводит первоначальный вариант. Следовательно, в соловецком списке представлен текст Епарх. 340 после внесения первой правки, но до второго этапа правки.

Стоит отметить еще одну принципиальную особенность списка Епарх. 340: в текстах 8-го, 9-го и 10-го «слов» имя Федора Курицына отсутствует. В соловецком списке имя великокняжеского дьяка читается в 9-м и 10-м «словах» (Солов. 326/346. Л. 262 об., 277). Пропуск имени Курицына в древнейшем списке «Просветителя» едва ли является случайностью. Это след более раннего происхождения этой редакции памятника [80]. Только в тексте 15-го «слова» обоих епархиальных списков вычеркнута фраза о влиянии Федора Курицына на великого князя: «Того бо державный во всем послуша»[81]. Во всех других списках эта фраза отсутствует. Поскольку список Епарх. 340 датирует-

ся временем ранее 1508 г. (год смерти Нила Сорского), то период, когда в текст «Просветителя» было внесено имя Федора Курицына, укладывается между датой древнейшего списка Епарх. 340 и 1508 годом. Более точно можно определить эту дату по дальнейшим наблюдениям над текстом «Просветителя» и текстами посланий Иосифа Волоцкого.

Но можно ли на основании этих примеров говорить о первичности именно Пространной редакции? В оглавлении Краткой редакции по списку Солов. 326/346 перечислены 11 «слов». Я. С. Лурье утверждал, что в тексте «Сказания о новоявившейся ереси» также содержались аннотации 11-и «слов» «Просветителя». Тексты «Сказания» отсутствуют в обоих епархиальных списках, но при обращении к древнейшему виду «Сказания», представленному списками Солов. 326/346 и Соф. 1462, оказывается, что в них содержатся аннотации 12-го и 13-го «слов» «Просветителя». Когда Иосиф Волоцкий описывает злодеяния Зосимы в бытность митрополитом, он говорит: «Елици ж священници или диакони сих от священства отлучает, глаголаше еже не подобает осужати ни еретика, ни отступника. Глаголаще и се, яко аще и еретик будет святитель или священник и аще кого отлучит или не благословит, последует божественый суд его суду. Не ведяще иж божественнаа писаниа боящесь обличати того отступлениа. Прочитающе иж божественаа писаниа ведяху, яко не токмо осужати подобает еретиков и отступников, но и проклинати, и не престааху обличающе всем поведующе того еретичество и сквернаа дела» (Солов. 326/346. Л. 60—60 об.; Соф. 1462 Л. 22). Таким образом, даже в списках, представляющих Краткую редакцию, обнаруживаются следы того, что в первоначальном виде трактат Иосифа Волоцкого состоял, по крайней мере, из 13 «слов».

Я. С. Лурье считал одним из аргументов в пользу первичности Краткой редакции ее анонимность, поскольку «никакого Иосифа заголовок вообще не упоминал»[82]. По Лурье, имя Иосифа с эпитетом «грешного инока» было добавлено (вероятнее всего, самим автором) на каком-то более позднем этапе. Отсутствие или дефектность текста «Сказания» в древнейших списках «Просветителя» не позволяет однозначно отвергнуть этот аргумент. Однако наблюдения над авторской манерой Иосифа Волоцкого позволяют утверждать, что первоначально в заголовке присутствовало наименование автора «грешным иноком»[83]. Напротив, анонимность многих сочинений является признаком вторичности их редакций. В высшей степени искусственным кажется

довод о том, что первоначально анонимное сочинение было на позднейшем этапе снабжено самоуничижительным наименованием автора. Совершенно невероятным представляется, чтобы такое наименование было дано «Просветителю» учениками Волоцкого игумена.

Указанные примеры позволяют, на наш взгляд, утверждать, что первичен текст именно Пространной редакции «Просветителя». Прежде чем приступить к решению вопроса о времени создания памятника и том количестве слов, которое в нем содержалось, необходимо рассмотреть вопрос о его непосредственных источниках.

3.
ВОПРОС О ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ «СКАЗАНИЯ О НОВОЯВИВШЕЙСЯ ЕРЕСИ»

Решение вопроса о первоначальном виде «Сказания о новоявившейся ереси» затрудняет то обстоятельство, что в ранних списках, происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря — Епарх. 340, 339, Q.XVII.15, эта часть текста была механически удалена, а в двух последних из них заменена более поздними текстами.

Как было сказано выше «Сказание о новоявившейся ереси» впервые было опубликовано Н. И. Новиковым. Эта публикация была осуществлена по неизвестному списку, в котором при сравнении с другими списками обнаруживались значительные пропуски. В составе «Просветителя» текст «Сказания» был опубликован в казанском издании 1857 г. и трижды переиздан. В основу этого издания, как уже говорилось выше, был положен список Солов. 326/346. Его недостатки были указаны Я. С. Лурье [84]. Мысль о том, что текст «Сказания» представлен разными редакциями, высказал А. С. Павлов [85]. Подтверждение этот тезис обрел в работе Н. П. Попова, который, сопоставив текст «Сказания» по казанскому изданию и списку Софийской минеи, обнаружил, что в последнем списке читается лишь одно из 8 обвинений в адрес Зосимы [86]. Н. П. Попов пришел к выводу о существовании трех редакций «Сказания»: в первой Зосима не упоминался как еретик вовсе; во второй говорилось о его еретичестве лишь в бытность архимандритом; в третьей читались развернутые обвинения в адрес Зосимы. «Сказание» в минейном списке носит заглавие «Грешного инока Иосифа сказание о новоявившейся ереси», а в Соловецком списке называет-

ся просто «Сказанием». Это наблюдение позволило Попову сделать вывод о первичности минейной редакции.

Я. С. Лурье построил свое исследование «Сказания» на основании 97 списков Полной и Краткой редакций «Просветителя». По его наблюдениям, в 66 списках о еретичестве Зосимы рассказывается подробно; в 21 списке — кратко; в 10 списках прямые указания на еретичество Зосимы отсутствуют. Исследователь сумел показать, что «все указанные различия» наблюдаются уже между древнейшими списками «Сказания» (до середины XVI в.), непосредственно связанными с Волоколамским монастырем (Солов. 326/346; Q.XVII.15; Епарх. 337, 338, 339) [87]. Лурье непосредственно связал решение проблемы о древнейшем виде «Сказания» с вопросом о Краткой и Пространной редакциями всего памятника. Это и определило его вывод о первичности анонимной редакции «Сказания», представленной в Соловецком списке. Лурье также сравнил сходные места в «Сказании» и Послании Нифонту и заметил, что в Послании «речь идет о происходящем «ныне», в «Сказании» же — о том, что «бысть» преже»[88]. Далее Лурье указал, что в «Сказании» не описаны собор 1504 г. и казни еретиков, следовательно, «Сказание» было составлено после падения покровителей ереси при дворе Ивана III в 1502 г., но до собора 1504 г. Наблюдения над составом сборников, представляющих по классификации Я. С. Лурье Рогожский извод «Просветителя», привело Лурье к выводу о том, что порядок расположения сочинений тесно связан с их датировкой. По этой причине, коль скоро «Сказание» помещалось в ряде рукописей после Послания Нифонту и Послания Митрофану, то оно и было написано после них [89]. Лурье вполне убедительно показал, что развернутые обвинения в адрес Зосимы составляют характерную особенность I редакции «Сказания»[90]. Признаками этой редакции он считал: во-первых, отсутствие в оглавлении последних слов на еретиков; во-вторых, наличие развернутых выпадов в адрес митрополита Зосимы; в-третьих, анонимный характер заглавия. Хотя в древнейших списках епархиального извода «Сказание» было механически удалено, Лурье склонялся к тому, чтобы признать, что в них содержался текст I редакции [91].

Ко II редакции «Сказания» Лурье относил списки, имеющие: 1) в заголовке указание на авторстов — «грешного инока Иосифа»; 2) единственное упоминание о Зосиме в бытность архимандритом Си-

монова монастыря. Причинами, побудившими волоцкого игумена составить вторую редакцию «Просветителя» (отказ от большей части обвинений в адрес Зосимы) исследователь связывал «с некоторым ослаблением позиций Иосифа и его приверженцев», которое имело место после 1511 г.[92]

Особенность III редакции в том, что в ней полностью отсутствуют все прямые обвинения Зосимы в еретичестве, а также указание, что митрополит Геронтий не преследовал еретиков «боящеся державнаго». Эту редакцию Лурье считал официозной, поскольку, как следует из помет Нифонта Кормилицына на одной из рукописей, именно в таком виде текст читали митрополит Макарий и царь Иван Грозный [93].

А. И. Плигузов подверг критике построения Лурье. По его мнению, первоначальный вид «Сказания» представлен в сборнике Соф. 1462, где выпады против митрополита Зосимы особенно эмоциональны [94]. А. И. Плигузов указал, что «Сказание» в Солов. 326/346, переписанное рукой Нила Сорского, подверглось редакторскому вмешательству со стороны Нила Полева [95]. По мнению Плигузова, в родстве со «Сказанием», представленным в списке Соф. 1462, находится 13 списков [96].

Я. С. Лурье рассмотрел аргументы А. И. Плигузова и пришел к выводу о том, что «никаких специфических совпадений между фрагментами книги, дошедшими в Соф. 1462 и текстом Солов. 326/346, написанным Нилом Сорским, не обнаруживается»[97]. В целом же «Сказание» в списке Соф. 1462 содержит сходный текст, который можно отнести к I редакции. Лурье повторил свой тезис о том, что Соловецкий список представляет собой первоначальный вид «Сказания». Дополняя сделанные ранее наблюдения, он высказал мысль о том, что первые редакционные изменения в тексте «Сказания» были произведены в I редакции «Просветителя», которая включала в себя 10 «слов». Только в списках 10-словной редакции есть подробности о поведении еретиков: «...но и всяка Божественая писаниа еуангельская и апостольская же и отеческая укаряху и пред человеки убо не смеюще хулити еуангельская и апостольская писаниа, на едине же кого аще от простых обретающе и своея ереси яко же змии яд в того сердце влагающе — паче всех укаряху еуангельская и апостольския писания; отеческая же писания хуляху и пред человеки не боящеся»[98]. Лурье считал, что поскольку этих слов нет в Соловецком списке, то они были внесе-

ны Иосифом позднее, с целью объяснить противоречия в собственной аргументации, изобличающей еретиков.

Прежде всего, стоит отметить, что построения Я. С. Лурье базируются на допущении, что большая часть редакторской работы была выполнена самим Иосифом Волоцким. Как было показано выше, анонимность Соловецкого списка вовсе не является аргументом в пользу его первичности. Строго говоря, эта анонимность является условной. В предисловии к монастырскому уставу Иосифа, помещенному в начале сборника Солов. 326/346, читаем: «Ведомо буди, яко в сей книзе 11 слов, списание игумена Иосифа, ктитора киновиа Пречистыа богородица близ града Волока Ламьскаго, общежителная его преданиа к своим ему ученикомь от божественныхь писаний, пакы же его 11 слов и предсловие на безбожныа еретикы»[99]. Следовательно, Соловецкий список содержит прямое указание на авторство Иосифа Волоцкого. У нас также нет никаких данных в пользу предположения о том, что изъятие обличений против митрополита Зосимы, равно как и удаление 12-го «слова» из текста «Просветителя» произвел автор. В Послании И. И. Третьякову, которое было написано в конце 1510 г., Иосиф жаловался: «...посетил Господь Бог немощию, уже полтретья году на одре лежу, на всяк час смерти чаю»[100]. Отсюда следует, что начало его тяжелой болезни необходимо отнести к 1507/1508 г. В пользу этого свидетельствует и Послание Иосифа Василию III (называется «Духовной грамотой»), в котором он сообщает великому князю о своей тяжелой болезни (в публикации Н. И. Новикова имеет дату — 1507 г.) [101]. Из обоих житий Иосифа следует, что он в последние годы был поражен немощью (возможно, ослеп) и не мог заниматься редактированием своих сочинений [102].

Напротив, после его смерти вокруг литературного наследия Иосифа Волоцкого развернулась ожесточенная борьба. Приведем отрывок из «Надгробного слова», написанного племянником волоцкого игумена Досифеем Топорковым, который был очевидцем описываемых событий: «И нецыи неправе смысляще, во много время при животе отца хулами облыгаху и многи беды подвизахуся ему навести, но Богу не попущающу, сами посрамлени бываху. По отшествии же его ко Господу, мневше время благополучно обрести, яко не сущу ему в живых, но и паче множае на хулы обратишася, и книгы, еже отец написа на безбожныя еретики, собраша и восхотеша потребити, не помянувше пи-

санного: «Праведници въ веки живут», и умер праведный, осудитъ нечестивыя живы суща, и еже жив, не возможе имъ таковая сотворити, еже по смерти сотвори. Нападе убо на началника ихъ страхъ: убоящеся клеветници государя великаго князя, во смущении помыслъ не възвестивше ему, отдаша книгы учеником его. Ученицы же вземше, понесоша выше главы, всемъ показующе победное отца. Державный же уведевъ сиа, разгневася на них глаголя: «Первее глаголасте, яко недобры книгы, достоит их потребити, а ныне сами себе посрамили есте, яко неправедно глаголасте на старца и на его писания» — и едва умолиша его уставити гнев свой, еже на них»[103].

Очевидно, ситуация с изъятием сочинений Иосифа из библиотеки его монастыря имела место при игумене Данииле, и к этой акции был причастен всесильный временщик Василия III Иван Юрьевич Шигона Поджогин. Именно у Шигоны находилась рукопись Солов. 326/346, отданная затем в Соловецкий монастырь [104].

Доказав факт вторичности Соловецкого списка по отношению к Епарх. 340, я поставил под сомнение вывод Лурье о том, что первоначальный вид «Сказания» содержится в именно в нем. Поскольку аутентичных текстов «Сказания» в ранних волоколамских списках нет, то приходится ориентироваться на списки «Сказания», текст в которых был восстановлен митрополитом Даниилом [105]. А. И. Плигузов установил, что в списке Епарх. 337 большая часть обвинений в адрес митрополита Зосимы вписана почерком митрополита Даниила [106]. Именно митрополит Даниил, сохранивший, по-видимому, неповрежденный список «Сказания» в период гонений на сочинения Иосифа, внес на оставленные пустыми места рукописи текст с именами еретиков, фразу о влиянии их на «державного», а также обличения в адрес Зосимы [107]. Характерной особенностью редакции «Сказания» по списку Епарх. 337 является в заголовке обозначение автора — «грешнаго инока Иосифа», наличие всех обличений против митрополита Зосимы и распространенные обвинения против еретиков.

Текст «Сказания» в Соловецком списке «Просветителя», переписанный не позднее мая 1508 г., содержит первые следы вмешательства редактора: во-первых, заголовок в нем анонимный; во-вторых, из текста выпущен фрагмент о тактике поведения еретиков; в-третьих, в оглавлении читаются заголовки 11-ти «слов». К этому же виду следует отнести и список «Сказания» в рукописи Соф. 1462 [108]. Листы с нача-

лом «Сказания» в этом списке отсутствуют, однако обнаруживается целый ряд общих чтений с Соловецким списком, главное среди которых — вышеуказанный фрагмент о поведении еретиков [109]. Софийский список содержит также ряд индивидуальных чтений, сближающих его со списками, которые Я. С. Лурье отнес к Рогожскому изводу [110].

Особенностью Софийского списка является то, что в месте, где говорится о влиянии еретиков на великого князя, в числе имевших «дрьзновение к державному, яко никто же ин», помимо имен протопопа Алексея и Федора Курицына первоначально были написаны, а затем вычеркнуты имена крестовых дьяков Истомы и Сверчка и купца Семенки Кленова [111]. Учитывая, что выше были перечислены все эти имена в порядке вовлечения в ересь, склоняемся к тому, чтобы отнести эту особенность на счет ошибки писца. Другой особенностью являются пропущенные чтения [112].

Тот факт, что Краткая редакция «Просветителя» в составе 10 или 11 «слов» представлена списками, происходящими не из Иосифо-Волоколамского монастыря, заставляет признать, что первоначальный текст подвергался редакторскому вмешательству книжников, которые разделяли далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого.

Самым характерным примером является список «Просветителя», происходящий из Троице-Сергиева монастыря — Троиц. 187. В Троицком списке «Сказания» укажем несколько значимых разночтений. Так в рассказе о приезде в Новгород князя Михаила Олельковича на л. 57 об. читаем: «Михаилу сыну Александрову внуку ж Владимерову», отсутствует уточнение 1-ой редакции «правнуку Вольгирдову», пропущена характеристика «христианину сущу и христианская мудрьствующе»[113]. На л. 61 сохранено чтение об «укорении» еретиками божественных и отеческих писаний, отсутствующее в Соловецком списке: «Евангельская же и апостольская писаниа, наедине же кого аще от простых обретающе и своею ереси якож змиин яд в того сердце влагающе, паче всех укоряху евангельскаа и апостольскаа писаниа, отчьская же писаниа хуляху и пред человекы не бояхуся и не токмо писаниа отеческая укоряху»[114]. На л. 63 читаем единственный выпад против Зосимы: «...от чернецов же некоего не реку архимандрита свинию радуецеся калу блудному именем Зосиму, яко же перваго еретика Зосиму Черного тако и его окаяного Зосиму». На л. 64 фраза, объясняю-

щая поведение митрополита Геронтия, изменена по смыслу добавлением частицы «не»: «или грубостию съдержим или не радяще о сих или не боящася дръжавного». Тем самым упрек митрополиту Геронтию за то, что он не отстаивал православие, так как боялся покровительствующего еретикам «державного», превращен в упрек нерадивому митрополиту, который не исполнял свой долг по защите благочестия и тем самым нарушал свой долг перед великим князем. На л. 65 в месте, где говорится о событиях предшествовавших созыву собора на еретиков, фразы перестроены таким образом, что обвинения относятся к еретикам, а не к митрополиту Зосиме, который еще не ведал о ереси: «...присылает к дръжавному и к митрополиту Зосиме, еще бо неведомо бяше ему»; выпущено место, относящееся к Зосиме: «злодейственое скверъное душа его»[115]. На л. 65 об. в рассказе о соборе где говорится, что когда собрались все иерархи, «Зосима ж повеле проклинати еретиков», выпущен, предваряющий эти слова отрывок: «...еще не ведяще известно, яко той есть началник и учитель еретиком. Зосима же творяшеся христианскаа мудрьствуя»[116]. На л. 66 об. вслед за рассказом о кончине еретиков Дениса и Захара следует отрывок о «добропеснивых щурах» — святителях Петре и Алексее и пропущен отрывок с обвинениями в адрес Зосимы, где тот уподобляется Арию и Манеиту [117]. На л. 67 после отступления о прежних митрополитах, «оставльше нас сиры», следует резкий переход к еретикам-ученикам Алексея. Легко убедиться, что при этом выпущен отрывок, где Зосима именуется «злобесным волком», не верящим в загробную жизнь и второе пришествие [118]. На л. 68 об. отрывок, где повествуется о борьбе православных с Зосимой, который подвергал их отлучению, выпущен, а местоимение «он» (Зосима), заменено местоимением «они»[119].

Приведенные примеры позволяют утверждать, что в Троицком списке представлен новый вид II редакции «Сказания». Отличительная особенность редакторской правки — последовательное изъятие всех обвинений в адрес Зосимы на посту митрополита и устранение упрека великому князю в пособничестве еретикам. Для редактора авторитет Иосифа Волоцкого по меньшей мере был сомнительным. В заголовке 11-го «слова» на л. 306 основным почерком, киноварью, написано: «в сем слове много лжи»[120].

Можно предположить, что позицию троицких книжников по отношению к Иосифу формировали два обстоятельства. Во-первых, уже

после ухода с митрополичьей кафедры Зосима некоторое время жил и даже причащался здесь по святительскому чину [121]. Во-вторых, выходец из Троице-Сергиева монастыря, Серапион потерял новгородскую архиепископию из-за конфликта с волоколамским игуменом и жил на покое в Троице до смерти в 1516 г.[122] Известно, что в своем Послании митрополиту Симону Серапион обвинял Иосифа во лжи. Тесно связан был с Троице-Сергиевым монастырем и Алексей Пильемов, сыгравший одну из ключевых ролей в конфликте вокруг перехода Иосифова монастыря под патронат великого князя [123].

Тот факт, что II редакция «Сказания» была составлена вне стен Иосифо-Волоколамского монастыря усилиями троицких книжников, лишает почвы построения Лурье об эволюции взглядов Иосифа Волоцкого в 1507—1515 гг. Можно утверждать, что Иосиф не редактировал текст своей книги на предмет сокращения и устранения обвинений в адрес Зосимы [124].

Появление новой обработки текста «Сказания», классифицированного Я. С. Лурье в качестве III редакции, следует связывать с включением «Просветителя» в состав Великих Миней Четьих. В этот период уже давно утратила актуальность полемика с жидовствующими, а обвинения в адрес митрополита Зосимы должны были немало смущать книжников. В Житии Иосифа, составленном Крутицким епископом Саввою, Зосима изображается в качестве последовательного борца с ересью: «И слышав сиа преосвященный Зосима, митрополит всеа Русии, и архиепископи, и епископи и весь священный собор, съ ними же и благороднии от палаты дръжавного мнозии боляре и князи, по святей Троици поборници духовнымъ богосецительнымъ мечемъ святых отец, иже на седмих съборехъ утвержена православная христианьская вера, вскоре пресекоша и посрамиша богоборныя еретики, и скверная их учения жидовская в попрание бысть»[125].

Подведем итог рассмотрению вопроса о первоначальном виде «Сказания». На наш взгляд, I редакция «Сказания» была представлена списком Епарх. 340 на утраченных листах. Она содержала все обвинения в адрес Зосимы и авторский эпитет «грешный инок Иосиф». В годы преобладающего влияния «великого временного человека» князя-инока Вассиана Патрикеева эта редакция «Сказания» была изъята из списков, хранившихся в Иосифовом монастыре.

Соловецкий список представляет собой вариант обработки первоначальной редакции, произведенный Нилом Сорским в регионе Белого озера в период до 1508 г. Заголовок в нем стал анонимным, из текста был выпущен фрагмент о различной тактике действия еретиков по отношению к грамотным и простым людям. Последующими вариантами обработки, произведенными в Троице-Сергиевом монастыре и других местах, стали тексты «Сказания», представленные в списках Краткой редакции, состоящими из 10-ти «слов». Главным направлением редакторской работы стало устранение выпадов в адрес митрополита Зосимы, которые полностью были устранены в III редакции. Но, по-видимому, еще ранее, в 1530-е гг. митрополит Даниил восстановил текст «Сказания» в первоначальном виде [126].

Исследователи разошлись во мнении относительно времени создания «Сказания». Я. С. Лурье полагал, что оно зависит зависит от текста Послания Нифонту и было написано в период между 1502—1504 гг.[127] Я. Р. Хоулетт высказалась в пользу даты 1504—1505 гг., сославшись на упоминание еретика Кленова, которому было посвящено Послание Иосифа великому князю [128]. А. И. Плигузов считает, что в тексте «Сказания» следует усматривать «четкую границу, отделяющую прошлые, завершившиеся события, от событий, современных автору»[129]. Таким событием Плигузов видит «новгородское аутодафе 1490 г.», а употребление форм настоящего времени в отношении митрополита Зосимы: «ныне пребываа», «въздвизает», «отлучает», «приходит», «клевещет» — рассматривает как доказательство того, что «Сказание» было написано в годы пребывания Зосимы на митрополии вероятнее всего «между 1 сентября 1492 г. и 17 маем 1494 г.»[130].

Укажем ряд текстуально сходных фрагментов в «Сказании» и посланиях Иосифа Волоцкого. В Послании Нифонту и «Сказанием», между текстом которого и «Сказанием» обнаруживается три таких фрагмента.

Послание Нифонту (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
Во велицей убо церкви пречистыа богородица, сияющей якоже второе солнце посреди всея Русскыа земля, и на престоле святем,	...великый святительскый пръстол церкви божиа матере, ея же достоит нарещи земное небо, сиающу, яко великое солнце посреде Рускыя земля,

идеже божествении святителие и чудотворци Петр и Алексей и ини мнози велиции и православнии святилие посажени быша, на том же престоле ныне седит.	божественнии святителие и велиции чудотворци Петр и Алексие и инии православнии святитилие,
…скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежу, иже чином святитель, а произволением Июда предатель и причастник бесом, иже оскверни и святительский великий престол, овех убо жидовству учя, инех же содомскыими сквернами скверня; змий пагубный, мрьзости запустение на месте святом, отступник Христов, иже не точию сам отступи от Христа и диаволу прилепися, но инех учит отврещися Христа, первый отступник в святителех в нашей земли, антихристов предтечя, иже антихриста ждет, свиньскым житием живый, сын погибельный, иже сына Божия попра, и пречистую Богородицю похули, и вся святыя уничижи, и икону господа нашего Исуса Христа и пречистыа его матере и всех святых болваны нарицая, и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианьскую веру полагает, и	Скверный же и злобесный вълк оболокъся в пастырьскую одежу, и их же убо простейших обретааше, напаяше яда жидовьскаго, инех же скверняше содомьскыми сквернами, змий пагубный, объядаяся и упиваася и свиньскым житием живый и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианьскую веру полагаа, и господа нашего Иисуса Христа истинаго бога похулив, и глаголаше, яко Христос сам себе нарек богом, тако же и на пречистую Богородицу многые хулы глаголаше, и божественыа животворящиа кресты в скверных местехь полагаа, и святыа иконы огнем жьгы и болваны нарицаа…
еуангельская преданиа и апостольскыа уставы и всех святых писаниа отмеща: «Несть, деи, втораго пришествия Христова, нет, деи, царства небеснаго святым; умер, деи, ин, то умер,— по та места и был… (с. 160—161)	и еуангельскаа преданиа и апостольскыя уставы и всех святых писаниа отмеща, и глаголя сице: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть, умерл кто ин, то умер,— по та места и был… (с. 473)

Послание брату Вассиану Санину также обнаруживает общие чтения со «Сказанием».

Послание брату Вассиану (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
И сего ради мнози уклонишася в диявольским чарованием, мняще то бо истинно, и погрязнуша во глубине отступления. И снаходи бо скверный сатана, и обрете многих землю сръдечную взорану и умягчену сластьми житейскими, тщеславием и сребролюбием, и неправдою, и посея скверныа своя плевы скверноубийственных онех ехиди исчадием дрънувших на милостиваго и сладкого ми владыку. О земле и солнце, како тръпеши! И ни единоа скверними оставиша хулы и поругания, яже не излияша мръскими своими языки на единочадного сына Божия и пречистую его матерь… (с. 173).	Сего ради мнози к нимъ уклонишася и погрязоша въ глубине отступлениа. Снаходи бо прескверный сатана и обрете многыхъ, имеющих землю сердечную възорану и умягчену сластьми житейскими, тщеславием, и сребролюбиемъ, и сластолюбиемъ, и неправдою, и посея въ нихъ скверныа своя плевелы, скверноубийственных онехъ ехиднино исчядие, деръзнувшихъ на милостиваго и сладкаго ми владыку. О земле, о солнце, како терпиши! Ни единоя бо скверними оставиша хулы и поругания, ея же не излияша мерьскыми своими языкы на единороднаго Сына Божиа, и на пречистую его Матерь, и на вся святыа… (с. 471).
…и дикия вепря, пришедшаго от луга и озобавшего виноград его, о осквернивъшаго святительский великий престол, и исторгнет тя от зубов его… (с. 173).	Не по мнозе же и окаанный онъ сатанинъ сосудъ и диаволовъ вепрь, пришедый от луга и озабавый виноград Христов, Алексей глаголю протопопъ… (с. 472).
Понеже бо постигохом во времена лютейшаа паче всех времен, еже не бысть, Христа милостивый, отнели же солнце благочестиа начя сиати в Российской земли. Възвеяша бо пагубнии жидовстии тлетворьнии ветри, хотяще разбити душевъный нашь корабль и потопити богатство благочестиа слаными водами скорбей, иже излиаша на тебе, иже надеюся влънением и аз обуреваем быти и вси верующеи истинно в господа нашего Исуса Христа, дондеже уставит господь жидовьскую бурю и наставит на пристанище благочестиа, и явит	И толико бысть смущение въ христианехъ, яковаже никогдаже быша, отнелиже солнце благочестиа начатъ восияти въ Русской земли… И не могуще терпети пагубныя и богохулныя буря, съ слезами горькими Бога моляху, да упразднитъ пагубную ону жидовскую зиму, и съгреетъ сердца паметью единосущная Троица, и озаритъ истинну, и въсиаетъ солнце благочестиа… (с. 474).

истиннаго кръмчия в корабли церьковнем молитвами святыа богородица и всех святых, яко благословен есть в веки… (с. 175).

Уподобление главы еретиков дикому вепрю восходит, как показал Я. С. Лурье, к «Свитку многосложному»[131]. Чрезвычайно интересно, что в тексте Послания брату этот оборот относится к митрополиту Зосиме, а в «Сказании» — к протопопу Алексею. Доселе исследователи не обращали внимание на одну фразу в Послании брату, которая может пролить свет на дату написания этого сочинения [132]. Призывая брата «воспалиться лбовью к Христу» и «отрясти малодушие от себя», Иосиф пишет: «Ныне же ти время благопотребно, восиявши весне постной»[133]. По-видимому, речь идет о весне в период Великого Поста. Сопоставив эту фразу с текстом Послания архимандриту Митрофану, можно придти к выводу о том, что здесь содержится указание на весну 1502 г. Именно в апреле 1502 г. высокопоставленные покровители ереси Дмитрий-внук и Елена Волошанка были посажены под арест [134]. Приблизительно тогда Вассиан Санин занял пост архимандрита Симонова монастыря и по инициативе Иосифа Волоцкого, санкционированной великокняжеской властью, начался «обыск» ереси.

В текстах «Сказания» и Послания Митрофану Андронниковскому можно также указать ряд сходных фрагментов.

Послание Митрофану (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
…А ведаеть государь, каково злодейство еретическое, какову хулу глаголали на единороднаго сына Божиа, на господа нашего Исуса Христа, и на пречистую его матерь, и на вся святыа,	…Ни единоя бо сквернии оставиша хулы и поругания, ея же не излияша мерьскыми своими языкы на единороднаго Сына Божиа, и на пречистую его Матерь, и на вся святыа (с. 471).
и каково сквернение чинили над божественными святыми церквами, явши и пивши и блудом скверняшеся, да того же дни и обедню служили, а святыа иконы и божественыа и животворящиа кресты иныа огнем жгли,	И многаа хулениа и уничижениа глааху на Божественную церковь и на всечестныа иконы… (с. 469).
	и божественным иконам и честному кресту възбраняюще покланятись, и

а иныа в скверъныа места пометали, а иные ламали, а иные топором разсекали, а иныя зубы кусали, как беснии пси (с. 176).

овы въ нечистыа места и сквернаа метаху, иныа же зубы кусающе якоже беснии пси… (с. 470).

В. Б. Кобрин указал ряд сходных чтений между Посланием Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию и «Сказанием»[135]. Продолжим его наблюдения.

Послание архимандриту Евфимию (Кобрин В. Б. Послание архимандриту Евфимию)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
…и совершеною ненавистию возненавидел еси врага… (с. 236).	…и съвершеною ненавистию возненавидим их… (с. 466).
…изначала убо веси прескверната того змия, яко и отступник божий, и сквернитель, их же и слышати не даждь боже, и инеми злыми, ими же угожаем бывает сатана. Всеми теми преисполнен лукавый той змий. И не токмо сам злобу ту имеет, но и многих уловляет мрежами своих зол от простейших христиан и от слабых и напаяет смертнаго того яда многи, его же яда сам окаянный упився некогда от втораго Ария — протопопа, глаголю, диявола… (с. 236).	…не реку архимандрита, но сквернителя… (с. 471). змий тмоглавный, огню геоньскому пища, Арие новый, …сатанин первенец, Зосима прескверный… (с. 471). …и абие не възможе удръжати яда жидовьскаго в сверно своем сердци, но на многых лица излия… (с. 471). …и их же убо простейших обретааше, напаяше яда жидовьскаго, …змий пагубный… (с. 473)
…И ты, господине, видя мерзость запустения на месте святем, и церковь Богоматере, яко солнце сияющую в Русской земли, оскверняему от змия того… (с. 236).	…и оскверни великый святительскый прьстол церкви божиа матере…, сиающу, яко великое солнце посреде Русскыа земля… (с. 473).
…люта зима жидовства богоненавистнаго постизает церковь… (с. 236).	…да упразднит пагубную ону жидовьсъкую зиму… (с. 474).
…люто время се и таково, яково же не бысть в Русской земле сей, и христианьством преисполненей паче инех земель, отнележе и светом крещениа просвети бог землю сию… (с. 236).	…и толико бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша, отнели же солнце благочестиа начат восияти в Руской земли… (с. 474).

…Се убо сатанин угодник вооружается зле и ухищряет многи козни, яко же обычай есть дияволу воздвизати поработивших ему до конца и наущати своего слугу на благочестивыя: на вас, глаголю, и на брата нашего… (с. 238). …сатанин первенец… (с. 239).	…И ови убо обличиша того отступление и скверная дела содомьскаа, он же несмирную брань на тех въздвизаеть, и овех убо от божественнаго причащениа отлучаеть, елици же священици или диакони, сих от священства отлучает… (с. 474). …сатанин первенец… (с. 473).

Таким образом, приходиться констатировать, что между текстами «Сказания» и четыремя посланиями Иосифа Волоцкого обнаруживается связь. Факты этой связи рассматриваются как свидетельства использования текста «Сказания» в посланиях Иосифа Волоцкого. Дословных цитат немного. Характер цитирования заставляет предположить, что волоцкий игумен преимущественно не выписывал большие фрагменты текста, а цитировал по памяти, включал выражения и образы, заимствованные из «Сказания» в конкретный контекст того или иного послания. В «Сказании» ересь уподобляется «жидовской земле» и «пагубной и богохульной буре». Первый образ повторяется в Послании Евфимию, в Послании брату упоминаются оба термина, но дальнейшее развитие получает тема «церковного корабля», преследуемого «сланными водами скорби».

Почти все общие места «Сказания» и посланий обнаруживаются там, где речь идет о митрополите Зосиме. Показательно, что в текстах посланий для его характеристики используются, как правило, разные выражения. Например, в Послании Нифонту Зосима назван «скверным и злобесным волком», «змием пагубным», «антихристовым предтечей», в Послании брату Вассиану — «диким вепрем, пришедшим с луга», в Послании архимандриту Евфимию — «сквернителем», «лукавым змием», «вторым Арием», «сатаниным угодником» и «сатаниным первенцем». Эти же выражения (а также неиспользованные в посланиях: «съсуд злобе», «главня съдомьскаго огня», «огню геоньскому пища», «Манента злейший») находим и в «Сказании». Разница только в эпитетах: «змий тмоглавый», «диаволов вепрь», «Арие новый».

Исходя из традиционной датировки, пришлось бы признать, что текст «Сказания» предшествовал по времени Посланию Нифонту, относимого по мнению всех исследователей к 1492—1494 гг. Но, как мы

увидим далее, в разделе работы, посвященном 12-му слову, эта датировка должна быть пересмотрена.

Существует еще один текст, в котором можно усматривать следы знакомства его автора с текстом «Сказания». Бывший Киевский митрополит Спиридон-Савва, который находился в Ферапонтовом монастыре по крайней мере с 1502 г.,[136] составил сочинение под названием «Изложение о православней истинней нашей вере». В тексте «Изложения» обнаруживается фрагмент, дословно совпадающий со «Сказанием о новоявившейся ереси».

«Изложение о вере» (Соф. 1451).	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники).
Многы бо ереси в различныаа времена лет дьявол внесе яко же преди рекохом и многия плевелы зловериа иссыпа служащими ему ересеначалники беззаконники... на превращение и смущение правыя веры их же проклинаем есмы единомысленники повеления их... (л. 251—251 об.).	Подобает ведати, яко многи ереси в различнаа лета и времена диавол внесе, и много плевел зловериа служащими ему ересеначалники безаконными в всей вселенней насеев на превращение и смущение правыа веры, их же проклинает божественаа и апостольскаа церкви, и с ними единомысленники их, о них же многа суть писаниа святых преподобных и богоносных отец наших... (с. 477).

Вопрос о времени и месте, в котором митрополит Спиридон написал свое «Изложение» является дискуссионным. Митрополит Макарий (Булгаков) сделал вывод о том, что «Изложение» написано Спиридоном во время заточения в Литве [137]. К этому мнению склонилось большинство исследователей [138].

Р. П. Дмитриева, напротив, полагала, что «Изложение» было написано Спиридоном в первые годы заточения в Ферапонтовом монастыре [139]. Я также считаю, что «Изложение» более соответствует реалиям пребывания митрополита Спиридона в Ферапонтовом монастыре, нежели периоду нахождения в Литве. В епископской присяге времени митрополии Симона (1495—1511) Спиридон упоминался среди лиц, от которых отрекалась Русская церковь. В то же время известно, что новгородский архиепископ Геннадий отзывался о Спиридоне с большим уважением [140]. Тема полемики с иудеями не случайна в творчест-

ве Спиридона-Саввы, и это нашло отражение в «Слове на сошествие Святого Духа»[141]. «В «Слове о сшествии Святого Духа»... Спиридон подчеркивал,— по мнению В. И. Ульяновского,— не только свое авторство, но особенно свое митрополичье поставление... актуальным острием оно направлено (даже на личном уровне) «на иудеи»[142]. По этой причине считаю возможным отождествить киевского митрополита Спиридона с Саввой, автором «Послания на жиды и на еретики»[143]. Хорошо знакомый с ситуацией иудейского прозелитизма в Великом княжестве Литовском, Спиридон-Савва вполне мог выступать в качестве эксперта по остроактуальному для русского общества в начале XVI в. вопросу [144].

На наш взгляд, общее место, обнаруживающееся между текстами «Изложения» и «Просветителя», является следом знакомства Спиридона-Саввы с произведением Иосифа Волоцкого. Мы не располагаем ни одним доказательством в пользу предположения о том, что сочинение Спиридона-Саввы было известно Иосифу Волоцкому. Тема ересей занимает центральное место в «Изложении», и если бы такое сочинение существовало ко времени антиеретической полемики, то трудно предположить, чтобы знакомство с ним ограничилось кратким (и сокращенным!) цитированием единственной фразы Иосифом Волоцким. Зато у нас есть факты, свидетельствующие об известности текстов «Просветителя» в округе Белого озера, где проживал опальный киевский митрополит. Во-первых, важнейшим аргументом знакомства «заволжцев» с текстом этой книги является «Ответ кирилловских старцев», в котором опровергаются аргументы Иосифа о необходимости казнить еретиков, известные нам по тексту 13-го «слова». Во-вторых, это переписанный руками Нила Сорского и Нила Полева список «Просветителя» Солов. 326/346. В-третьих, это Послание иконописцу, адресованное Дионисию, выполнявшему росписи Рождественского собора Ферапонтова монастыря в августе—сентябре 1502 г.[145] В-четвертых, это факт использования проживавшим в заволжских скитах Нилом Полевым в своем послании старцу Герману текста из 12-го «слова» «Просветителя». Полагаем, что пятым фактом в этом ряду является след знакомства Спиридона-Саввы со «Сказанием о новоявившейся ереси», отразившийся в «Изложении».

4.
«ПРОСВЕТИТЕЛЬ» И ПОСЛАНИЕ АРХИМАНДРИТУ ВАССИАНУ О СВ. ТРОИЦЕ

Принято считать, что древнейшим памятником полемики с «новгородско-московской ересью» является Послание Иосифа архимандриту Вассиану о св. Троице [146]. Первые исследователи этого памятника Н. А. Булгаков и И. Хрущов датировали Послание временем до 1478 г.[147] Основанием для датировки выступил тот факт, что Иосиф именует себя «глупым и ненаученным, во учимом чину живущим», адресата же называет «освященным главой», «господином пастырем», в связи с чем был сделан вывод, что Иосиф в момент написания Послания не был еще игуменом, которым стал после смерти Пафнутия Боровского 1 мая 1477 г.[148] Архимандрит Вассиан был отождествлен с архимандритом Тверского Отроча монастыря Вассианом Стригиным-Оболенским, который 6 декабря 1477 г. стал Тверским епископом [149]. Предложенная датировка была усвоена всей последующей историографической традицией [150], и текст Послания дважды был издан как самое первое по времени сочинение Иосифа Волоцкого [151].

Содержание Послания о Троице не оставляет сомнений в своей противоеретической направленности. Признавая датировку Послания 1477 г., мы неизбежно приходим к выводу о том, что Иосиф Волоцкий стал первым обличителем ереси, выступившим против еретического учения за 10 лет до его официального обнаружения. Я. С. Лурье подчеркивал, что уже в это время Иосиф Волоцкий выступал и в роли политической оппозиции великому князю, и в роли обличителя ереси [152]. Известно, что обнаружил ересь в Новгороде архиепископ Геннадий Гонзов в 1487 г.[153] Новгородский архиепископ инициировал обыск ереси и первое осуждение еретиков на соборе в Новгороде в 1488 г.[154] Нам неизвестно ни о каких действиях против еретиков, предпринятых Иосифом Волоцким или Вассианом Стригиным-Оболенским в бытность Тверским епископом. Между тем было бы странным, столкнувшись с учением, отвергавшим важнейший для христианства догмат о св. Троице, ограничиться попыткой разъяснить этот догмат, не сообщив о ереси другим иерархам и светским властям.

Указанное сомнение не единственное. Еще первый издатель «Просветителя» И. Я. Порфирьев обратил внимание на близость, которая существует между текстами «слов» «Просветителя» и Посланиями Иосифа Волоцкого. Он, в частности, указал, что «первое слово по предмету своему, одинаково с посланием к архимандриту Вассиану о св. Троице»[155]. И. Хрущев отметил, что помимо 1-го «слова» параллельные места обнаруживаются между текстом Послания о св. Троице и 5-м «словом» «Просветителя»[156]. Он при этом не сомневался в том, что Послание является более ранним по времени текстом, в котором «доказательства проще и теплее». Я. С. Лурье видел доказательство раннего происхождения Послания в том, что в нем «менее развернутый характер аргументации» и «очень сдержанный характер полемики»[157].

Укажем общие места из послания и «Просветителя».

«Просветитель» 1-е «слово» (Солов. 326/346)	Послание архимандриту Вассиану (ПИВ)
1) Того ради и Моисей преже начят писати о сотворении небеси и земля и всея твари, а не о ангелах, о них же вся Божественая писаниа ветхая же и новая свидетельствуют яко суть… (л. 70 об.).	Моисей пишет: «Сотвори Бог небо и землю и вся, яже в небе и на земли в водах, вся сътвори человека ради, а человек создан бысть в шестый день в образ Божий, и пръвое таинство объявляя живоначалныя Троица… (с. 139).
2) Егда восхоте Бог създати Адама, рече: «Сътворимъ человека по образу нашему и по подобию». Почто не рече: «Сътворю, но сътворимъ». Того ради рече: «Сътворим», сим явилъ есть, яко не едино лице Божество есть, но трисоставно, а иже по образу, а не по образом, едино существо являет Св. Троица. Сотворим, рече, человека кому глаголет, не явствено ли есть яко къ единородному Сыну слову своему рече, и Св. Духу… (л. 71)	Рече Бог: «Сътворим человека по образу нашему и по подобию». Разумевай, с кем съветует, и что по образу и по подобию? Не все ли святую Троицу прообразуют! (с. 140).
3) По сътворении же человека глаголет: «Се Адам бысть, яко един от	Второе: по преступлении Адамле, рече Бог: «Се Адам, яко един от нас,

нас». Аще бы единосоставно Божество то глаголалъ бы: «Се Адам бысь яко азъ». Ныне же глаголет, яко един от нас. И пакы глаголет: и сътвори Бог человека по образу сътвори его. Яко аще бы едино лице, рекли быша книги: «Сътвори Бог человека, по образу своему сътвори его»… (л. 73).

разумевати добру и злу. Виждь, яко не рече: «Един есмь», но рече: «Яко един от нас! (с. 140).

4) Пакы глаголет Писание о разделении язык: «Придете, сшедше языкы размесим». К кому глаголет; не явственно ли есть, яко к Сыну своему и Святому Духу глаголет? (л. 73 об.).

Так жо по потопе в разделении язык рече Бог: «Се род един и язык един, приидем низъшедше, размесим ту языкы их. Се видиши ди, яко искони сына объявляя в таиньстве живоначалныя Троица? Слыши же в новой благодати глаголюща: «Аз и отец едино есве, а и пакы сын ничто же творит, аще не видит отца творяща, яко же отец творит, и сын тако же творит… (с. 140).

5-е «слово»

1) Мы обаче не от себе умысливше, но от древних и божественых и пророческих писаний речем к ним и увемы, яко Авраам виде Бога в триех лицех, сиречь Отца и Сына и Святого Духа, глаголет бо великий Моисей: «Явижеся Аврааму Бог… (л. 143).

А как създа Бог человека, так везде советовал Бог человеком все собою, а Адаму и Сифу и Еноху и Ною, также и до Авраама по писаному… (с. 140).

2) Явися убо Ноеви Бог един, явися и Аврааму многажды един, явиже ся и Моисею многажды един — тако и Писание свидетельствует. Егда же явися Иякову… (л. 143 об.).

Зри в ветхыя книгы вся, обрящеши, како Моисею в купине явися ангел, а рек: «Аз есмь Бог Авраамов, Исааков, Иаковль». Той же и Чръмное море проведе, являяся стлъпом огненным, и на Синайстей горе беседова ему, и закон да, якоже и Аврааму явитися в трех лицех… (с. 140).

3) … и возрев очима своима, виде три мужа стояща верху его, и притече к ним, и поклонися до земля, и рече: «Господи, аще обрел есмь благодать пред тобою, не мини раба своего, да ся принесет вода, да омыются

…възрев очима, виде три мужи стоящи връху его, и притече к ним, рече: «Господи! Аще есмь обрел благодать пред тобою, не мини раба твоего, дя ся принесет вода, да омыются ногы ваша, и простудитеся, да принесу

ногы Ваши, и да принесутся хлебы, да ясте. И рече жене своей Сарре: «Повижися смеси три спуды мукы чисты». А сам поим отрока, тече в стадо и взя телец избран, приведе и уготова и взя масло и мед и млеко и постави пред ними и ядоша, сам же стояще пред ними. Они же седяще вси три в едином месте, равни славою, равни честию, и ни един вящще, ниж менши, равно и послужение, равно и поклонение от Авраама приаша. И аще Бог был с двема аггелома, то како бы дерзнули аггели сопрестольни быти Богу… (л. 143 об.—144).

хлебы, дя ясте!» И рече жене своей Саре: «Подвижеся, смеси три спуды мукы чисты». А сам тече в стадо, поим отрока с собою, и взя телец избран, приведе и уготови, и взяв масло и мед и млеко, и постави пред ними, и сам стояще пред ними. Разумевай — единого жда, и три ему явися в человечесте образе! (с. 141).

4) …и како убо Авраам, яко к едине и к тем же, овогда яко к трема, овогда же яко к единому глет. Еже бо рещи: «Господи, аще обрел есмь благодать пред тобою». К единому, глаголет, а еже да омыются нозе ваши, к трема глаголет. И се убо речеся не просто от Авраама, но еже убо триех видети, а единем Господем нарицати, се единство Божества являет, а еж к трема глаголет, се являет яко трисоставно и трилично есть Божество… (л. 147 об.).

И рек им: «Господи, аще есмь обрел благодать пред тобою. Како трем глаголет, а единого именует господа? Ино рек Господи, то общее имя, ино то, что рек, Аще буду обрел благодать пред тобою, видиши ли ясне, Бога проповедует: кто может дати благодать, разве Бога, и от кого жда обетования благодати, аки не от Бога!… (с. 141).

5) Пакы ж глет писание: Рече же к нему Господь: «Где есть Сара, жена твоя». Авраам ж рече: «В сени». Рече к нему Господь: «Во времени сем в часе родит сын Сарра жена твоя… (л. 148).

А в даровании благодати рече Аврааму: «Сарра жена твоя, где бе? Он рече: «В сени». Они же рекоша: «На се время возвращуся и прииду, будет Сарре сын… (с. 141).

6) Пакы ж глаголет: «И вставши три мужи прямолици к Содому идоста, Авраам же идяще с ними проводя их. И глаголя к нему Господь: «Не потаю аз от Авраама, раба моего, еж творю» (л. 148 об.).

А въстав три мужи прямолици к Содому и идучи, а Авраам с ними. И рече Бог: «Не утаю отрока моего Авраама, вопль Садомеск и Гомореск умножися предо мною, иду погубити их». И два ангела отьидоша в Содом,

	Авраам же рече Богу: «Господи! Не погуби праведника с нечестивыми, аще обрящутся пятьдесят праведник». И рече Бог: «Не гублю»… (с. 141—142).
7) Виж, что глаголет великий сей и равноапостольный муж: овогда глаголет, яко Авраам Святую Троицу приать, овогда же, яко Бога приятъ з двема ангелома, овогда же // глаголет: ангелы приятъ… (л. 163 об.).	И в пророчьстве много о том писано, сам веси, а пишет, что Авраам, милуя нищих, Бога прият з двема ангелы, а инде ангелы прият, а инде Святую Троицю прият… (с. 142).
8) Подобно жо тому и святый Иоанн Дамаскынъ глаголет: «Святая и единосущная Троица телесныма очима незрима, и како благоизволи в сени Авраамове учреждена быти… (л. 163 об.).	А Дамаскын глаголет: «Святая единосущная Троица телесными очима незрима» (с. 142).
9) И неразумеюще убо съкровеный разум в Божественых Писании, глаголют яко не единогласуют во всем, но сопротивно себе глаголют. Но несть сего не будет, но во всем зело едину мысль и един разум имут (л. 164).	Ино, господине, по Божественому писанию все те истину едино глаголют, а не разньствуют (с. 142).
10) Писанию убо глющу: явися Аврааму Бог, они ж овогда глаголют, яко явишася Аврааму ангели, овогда же глаголют, яко явися Аврааму Бог с двема ангелома, овогда же глаголют, яко явися Аврааму Святая Троица, но явьственно убо есть се, яко Бог убо, яко ангел показуется, и яко человек является. Ангел же не может себе Богом нарещи… (л. 166 об.—167).	А что пишет: Авраам ангелы виде, ино везде бо в писании в нашем и в древнем пишет, что Божество преобразуется в аггелах, а ангели существом не являются, но человечески, или /143/ инем образом, но Бог преобразися в ангелы, а ангели в человечьскый образ явися Аврааму… (с. 142—143).
11) Ангел же, аще и является въ мнозех образех противу требованию и по Божественому повелению, но Богом нарещися не может. Ты, егда слышиши Божиа явления многоразлична сущи, не мни, яко многообразна суще	Ино существом ангели, а действо божественно, а образом человечьскым: не мощно бо существа и ангельского видети человеку… (с. 143).

Божества: безтелесно бо и неописанно отнудь Божество, являет видение противу требованию. Человеку же не мощно Бога видети по существу, и не токмо Бога, но ниже ангела… (л. 169).	…а по воплощении везде святым аггели являются своим существом преобразуются, а не в Божие имя являются. Не мочно бо ангелу в образ Божий именоватися… (с. 143).
12) Егда глаголют, яко Бога съ двема англома приать, или аггелы приать, и се зело истино и праведно рекоша… (л. 164).	А инде пишет, что Авраам Бога прият з двема ангелы, ино, господине, то истинно именова Бога… (с. 143).
6-е «слово»	
1) Аще ли кто речет, яко не вемы, что есть подножие ногу его, сие ин пророк сказалъ есть, глаголя от лица Божиа: Небо мне престол, земля подножие ногама моима… (л. 178 об.).	Яко же и пророк о нем пишет: Небо и престол ему, а земля подножие ногу его… (с. 143).
2) (л. 179 об.) Пакы же Иеремиа свидетельствует, яко и церковь Божиа и подножие ног Божиих тоже есть	
7-е «слово»	
Но зачало и вина Отець Сыну и Святому Духу, и свидетельствуетъ Сынъ Самъ о себе, глаголя, яко Отець мой болии Мене есть… (л. 229).	…сиречь Сын послан от Отца, и Дух Святый послан от Отца же. Яко же и в евангелии пишет: Аз о себе не глаголю, но пославый мя отец, той ми рече. И пакы о Дусе глаголет: Аще аз иду от вас, иного утешителя от отца пошлю к вам… (с. 143).
… Самъ Истина, Господь нашь Исус Христос, рече бо: «Егда же приидетъ утешитель, его же послю вамъ от Отца… (л. 224).	
… Аз умолю Отца и иного утешителя дасть вамъ… (л. 224).	

Сравнительный анализ текстов Послания о Троице и «Просветителя» позволил обнаружить, что между Посланием и 1-м «словом» есть четыре параллельных чтения, между Посланием и 5-м «словом» таких чтений двенадцать, кроме того, можно говорить о близости двух мест Послания с фрагментами 6-го и 7-го «слов». Наблюдения над характером цитирования Священного Писания позволяют утверждать, что во всех случаях цитаты более полны в тексте «Просветителя». В силу несопоставимых объемов «слов» и Послания мы не видим возможности, вслед за нашими предшественниками, усматривать в Послании источ-

ник «слов». Невозможно объяснить обнаруженные параллельные чтения и ссылкой на общий использованный источник, поскольку тогда пришлось бы допустить, что Волоцкий игумен дважды обратился к одному и тому же тексту, использовав одни и те же фрагменты. Следовательно, при написании Послания о Троице Иосиф уже имел перед собой текст «Просветителя», откуда заимствовал основные аргументы в пользу доказательства явления Троицы в Ветхом Завете. В любом случае, очевидно, что приходится пересмотреть дату написания Послания о Троице, коль скоро единственным основанием для традиционной датировки выступает догадка о тождестве адресата Послания с архимандритом Вассианом Стригиным-Оболенским.

Для творчества волоцкого игумена употребление самоуничижительных формул очень характерно [158]. Обратившись к тексту Послания о Троице убеждаемся, что самоуничижительные формы обращения встречаются в нем чаще, чем в других посланиях Иосифа Волоцкого. Послание написано явно в ответ на обращение Вассиана: «Да нам было, господине, достоит о всем том млъчати по писаному, но твое, господине, рачительство пришло до нас, и аз, господине, глупой не могу ослушатися, поминая рекшаго: «Имея друга, вся открывает ему разумъна и неразумна. Ино вем твой разум и мудрость, на то утвръдихся, что можешь и мой глупой разум възразити»[159]. И далее: «А сиа, господине, дръзнух к тебе писати своею глупостию по твоему велению. А и ты бы, господине, да не укаряя нас, к нам нашу глупость отписал»[160]. Иосиф подчеркивает превосходный статус адресата: «А то ми, господине, от тебе велми за честь, а яз тебе, своему господину, челом бию»[161]. Интересно, что Иосиф просит сохранить анонимность: «А лучить ти ся, господине, кому искусну мужу то казати, и ты бы, господине, нашего имени не являл никому». В конце Послания мы находим просьбу, ознакомить с текстом Послания «искусна мужа», а далее фразу, которая определенно звучит как поручение: «...и ты бы, господине, то отписал, к нам подлинно, что възговорят, или чем похулять, и мы, господине, того поразумев, да въперед таковы не будем»[162].

Просьба сохранить анонимность указывают на близкие доверительные отношения, которые связывали Иосифа Волоцкого и архимандрита Вассиана. Поручение собрать отзывы на присланный текст и доподлинно сообщить все автору позволяет разглядеть за этикетными формулами истинный характер взаимоотношений автора и адресата.

Полагаем, что адресатом Послания являлся младший брат и единомышленник Иосифа — Вассиан Санин, занимавший пост архимандрита Симонова монастыря в 1502—1506 гг.[163]

Эта версия высказывалась ранее, но не получила поддержки, поскольку исследователей смущало различие в тоне данного послания и известного послания Иосифа к брату [164]. Если сравнивать эти два текста, то следует учитывать жанровое различие. Послание архимандриту Вассиану принадлежит к типу догматического учительного текста. Он предназначен для того, чтобы ознакомить с аргументацией Иосифа сторонних людей и заручиться их поддержкой или (автор не исключал этого!) получить критические отзывы. По этой причине личное обращение скрыто за самоуничижительными формулами, а мотивами написания указаны воля адресата-архимандрита. Послание брату — это в первую очередь личное обращение к ближайшему родственнику и другу с призывом «пострадати за пострадавшего по нас». У нас нет никаких оснований считать, что Послание брату написано еще до того как Вассиан Санин занял пост архимандрита Симонова монастыря. Оба Послания вполне могут датироваться одним временем, так как в Послании брату находим общие со «Сказанием о новоявившейся ереси» фрагменты текста, которые, по-видимому, заимствованы из этого предисловия к «Просветителю»[165].

5.
«СЛОВА» ОБ ИКОНАХ
и 5-е, 6-е, 7-е «СЛОВА» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

На сегодняшний день известны два полных списка трех Слов об иконах [166], тексты которых почти полностью идентичны 5-му, 6-му, 7-му «словам» «Просветителя». Эти три Слова предваряются «Посланием иконописцу»[167]. М. Боровкова-Майкова обратила внимание на то, что все «Послание иконописцу» целиком и дословно совпадает с «Посланием некоему брату» Нила Сорского. По ее наблюдениям, стилистические приемы, свойственные обоим Посланиям, присущи и другим сочинениям Нила [168]. Я. С. Лурье допускал, что Иосиф Волоцкий мог использовать в своем вступлении «Послание к некоему брату», но не сомневался в авторстве Иосифа в отношении трех Слов об иконах [169].

Слова об иконах в списках, бытовавших независимо от «Просветителя», расположены в следующем порядке: 1) «Слово на новоявившуюся ересь, глаголющих, яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам»; 2) «Сказание о поклонении иконам, кресту, мощам, друг другу, а также царю или князю»; 3) «Слово против глаголющих, яко не подобает писати на святых иконах святую и единосущную Троицу». В составе «Просветителя» эти сочинения следуют в другом порядке: Слово о изображениях Троицы на иконах занимает в «Просветителе» 5-е место, примыкая к предыдущим словам, в которых разъяснялся догмат о Троице, далее на 6-м месте находится «Слово» против «глаголющих яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам», а на 7-м — «Сказание о поклонении иконам».

Я. С. Лурье считал, что изначально Слова об иконах переписывались как отдельные произведения, а позднее были включены в состав «Просветителя» в качестве 5-го, 6-го и 7-го «слов». Аргументы в пользу первичности отдельной редакции трех Слов об иконах по отношению к 5-му, 6-му, 7-му «словам» «Просветителя» Я. С. Лурье изложил следующим образом. Во-первых, в тексте «Сказания о поклонении иконам» и в предшествующем ему тексте «Слова о сотворенных вещах» «Сказание» несколько раз именуется «вторым словом» (наименование это сохранено «Просветителем», хотя там это 7-е «слово» по общему счету и третье из числа Слов об иконах). Во-вторых, в тексте Слов об иконах, следующих за Посланием иконописцу, нет еще обычной фразеологии «Просветителя», в частности в Слове против «глаголющих яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам» вместо обычно встречающихся имен Алексея, Дениса и Федора Курицына мы находим только упоминания о новгородских еретиках, а в «Слове об иконах св. Троицы» по наиболее древнему списку — имя одного лишь протопопа Алексея. В-третьих, список, в котором Слова об иконах отделены от «Просветителя» — более ранний по времени, нежели полные списки этого памятника [170].

Рассмотрим указанные аргументы, начав с датировки рукописи Соф. 1474 [171]. Сборник представляет собой конволют из двух частей. Послание иконописцу и три Слова о почитании икон составляют вторую часть сборника, которая первоначально бытовала в виде отдельной части. На л. 277 находится запись дьячка Куземки Филимонова о

вкладе рукописи игумену Савватию (Савватий занимал пост игумена в 1616—1623 гг.) [172]. Судя по водяным знакам, первую часть сборника (л. 1—281) следует датировать периодом 1480—1500-х гг.[173] Листы второй части сборника имеют филиграни «Тиара», и эту часть сборника следует датировать 1497—1524 гг.[174] Таким образом, в сборнике Соф. 1474 находится один из ранних текстов Послания иконописцу и трех Слов об иконах. Но содержащий их сборник более поздний по времени, чем списки «Просветителя» — Епарх. 340, Епарх. 339 и Солов. 326/346.

Сравнительный анализ текстов отдельно бытовавших трех Слов об иконах и этих же текстов в составе «Просветителя», представленных 5-м, 6-м и 7-м «словами», позволяет выявить 29 примеров того, как пометы на полях списка Епарх. 340 обнаруживаются в тексте древнейшего списка, в котором находятся три Слова об иконах. Соответственно в тексте 5-го «слова» таких примеров 6, в 6-м «слове» — 4, в 7-м — 19. Обнаруживается также, что в текстах отдельно бытовавших трех Слов об иконах отразилась не вся правка. Можно указать восемь примеров того, как писец Слов об иконах следовал варианту написаний рукописи Епарх. 340 до редакторской правки. Указанные наблюдения позволяют сделать вывод о том, что тексты Слов об иконах первоначально были в составе «Просветителя» и лишь позднее стали переписываться как самостоятельные произведения. Более того, можно утверждать, что они были выписаны из текста «Просветителя» еще до завершения редакторской работы над последним.

Особо стоит сказать о правке, которой подвергся текст Слов об иконах в списке Соф. 1474. На л. 316 об. находим зачеркнутое слово «железо» вместо правильного чтения в Епарх. 340 (л. 68) «злату»[175]. Там же обнаруживаем зачеркнутое выражение (выделено подчеркиванием) во фразе (л. 316 об.): «Ты же не суди судиям осуженый сый не паси Господа нашего Иисуса Христа поклонятися и облобызати того ради пастыря овча сый. В Епарх. 340 зачеркнутых слов нет [176]. Далее на нижнем поле л. 317 об. помета «тех», в Епарх. 340 она читается в тексте (л. 69); на правом поле л. 335 помета «человек»[177], в Епарх. 340 это слово находится в основном тексте; на л. 339 вычеркнуты слова «тако и дух святый немен» из фразы: «Аще ли же кто глаголет супротивне, яко и сын от отца исходит тако и дух святый немен, но того ради не менши есть сын отца, яко от отца исходит»; в Епарх. 340 вычеркну-

того нет (л. 84) [178]; на нижнем поле л. 339 об. вычеркнуты слова: «ниж дух святый сыну», в Епарх. 340 вычеркнутого нет и фраза читается следующим образом: «Но начало и вина отец есть сыну и святому духу, а не сын отцю» (л. 84 об.) [179]. Наряду с наблюдениями, сделанными выше, следы правки в списке Соф. 1474 свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что список правился по тексту «Просветителя».

Следовательно, Послание иконописцу и примыкающие к нему три Слова об иконах по спискам, обубликованным Я. С. Лурье, вторичны по отношению к «Просветителю». Но как сочетать с этими наблюдениями тот факт, что в 6-м и 7-м «словах» «Просветителя» по древнейшим спискам речь идет о «втором слове»: «И како и которыя ради вины подобает почитати и покланятися святым иконам и прочим божественным и освященным вещем, их же повеле Господь наш Иисус Христос в славу свою творити, и всех, иже от века угодивших ему в честь, еще же и како подобает покланятися друг другу, и како подобает Господу Богу покланятися ныне, и тому единому послужити, явлена будут напреди в втором слове...»[180]. Другой пример: «А иже како и которыя ради вины подобает кланятися святым иконам и прочим божественным и освященным вещем, доволно указание обращеши в предписанном втором слове»[181]. Эти ссылки указывают на связь, которая существовала между 6-м и 7-м «словами». Очень вероятно, что оба «слова» создавались одновременно в рамках реализации единого авторского замысла. Но судя по результатам наблюдений над их текстами в независимом виде и в составе «Просветителя» первоначальный вид Слов об иконах представлен в древнейшем списке «Просветителя» — Епарх. 340.

Не кажется обоснованным предположение Я. С. Лурье, что список Послания к иконописцу и трех Слов об иконах сначала имел другой вид, нежели тот, который он приобрел после правки.

Но, может быть, ссылки на «второе слово» об иконах в тексте 6-го и 7-го «слов» «Просветителя» являются не следами бытования трех Слов об иконах в виде отдельных сочинений, текст которых предшествовал «Просветителю», а отражают принадлежность тематическому циклу о почитании икон, написанному при создании всего памятника? Во всяком случае, упоминание «второго слова, писанного напреди» в тексте 6-го «слова» и «предписанного второго слова» в 7-м «слове» указывают на взаимосвязь, которая существовала между этими «сло-

вами», а также то, что написаны были они в рамках единого плана. Употребление этих выражений было призвано ориентировать читателя относительно предметов, раскрываемых в двух тесно связанных между собой по смыслу текстах. Но эти выражения на деле, скорее, дезориентировали читателя и по этой причине были вычеркнуты в тексте «Просветителя» по списку Епарх. 340. Поэтому мнение Я. С. Лурье о том, что «три памятника, приложенные к Посланию к иконописцу представляли собой первоначально три самостоятельных сочинения»[182], представляется нам недоказанным. Несколько обособленно от 6-го и 7-го «слов» можно рассматривать 5-е «слово». Лишь в нем находим упоминание имен еретиков, либо только протопопа Алексея (Соф. 1474), либо всех троих — Алексея, Дениса, Федора Курицына (Епарх. 340).

Полагаем, что порядок следования Слов об иконах соответствует авторскому замыслу: в независимом от «Просветителя» цикле Слов об иконах на первом месте помещено «Слово о поклонении сотворенным предметам», затем «Сказание о поклонении божественным иконам», и, наконец, «Слово» о почитании образа св. Троицы. Здесь порядок следования возводит мысль от более общего к частному [183]. В «Просветителе» «Слово о почитании образа Троицы» предшествует двум другим «словам» о почитании святых икон, но непосредственно продолжает тематику 4-го «слова», посвященного раскрытию догмата о Боговоплощении и доказательству спасающей силы мощей святых.

Цели выделения цикла Слов об иконах в отдельную от «Просветителя» редакцию также указаны в Послании иконописцу: «Обаче да весть твое боголюбие, яко не моея мысли суть сиа, но от многых божественных писаний избрах, и в малех многаа съвокупив, тебе послах. Вем бо, яко не имаши ты у себе многых книг»[184]. Как убедительно показал Н. К. Голейзовский, адресатом Послания являлся знаменитый живописец Дионисий, который в августе—сентябре 1502 г. расписал Рождественский собор Ферапонтова монастыря [185]. Послание иконописцу помещалось в сборниках, отнесенных Лурье к Рогожскому изводу Краткой редакции и к Синодальному изводу Пространной редакции «Просветителя»[186]. При этом текст Послания иконописцу помещался между «Сказанием о новоявившейся ереси» и 1-м «словом» «Просветителя»[187].

Таким образом, хотелось бы повторить вывод о том, что три Слова об иконах изначально являлись 5-м, 6-м, 7-м «словами» «Просветителя». Судя по тому, что адресатом послания являлся мастер Дионисий, требовавший от волоцкого игумена советов относительно программы росписи Рождественского собора, послание и следующие за ним три Слова об иконах были переписаны не позднее июля 1502 г.

6.
7-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И МОНАСТЫРСКИЙ УСТАВ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Я. С. Лурье, не приводя конкретных текстологических аргументов, отметил, что в Краткой и Пространной редакциях монастырского Устава Иосифа Волоцкого использованы фрагменты 7-го «слова»[188]. По его мнению, текст этого «слова» полнее представлен в Краткой редакции, а в Пространной сокращен [189].

Краткая редакция Устава содержится в известной нам рукописи Нила Полева — Солов. 326/346. (л. 4—43 об.). Текст Краткой редакции по этой рукописи опубликован Я. С. Лурье [190]. Текст Пространной редакции содержится в составе «Духовной грамоты» Иосифа Волоцкого, изданной в сентябрьском томе Великих Миней Четьих [191]. Укажем общие места 7-го «слова» «Просветителя» и сходные тексты Краткой и Пространной редакций Устава.

Сравнение текстов обеих редакций Устава с 7-м «словом» «Просветителя» по древнейшим спискам позволило обнаружить 6 общих фрагментов. Во-первых, это фрагмент о необходимости спешить на церковную службу, оставив все дела, «яко Петр и Иоаннъ къ гробу Господню». Во-вторых, отрывок о запрещении беседовать в церкви («И цареви убо земному, кто беседуя,»). В-третьих, фрагмент о материальных потребностях: «Аще ли же кто речетъ». В-четвертых, продолжение этого же текста в 7-м «слове»: «изветъ бо сие есть бесовский». В-пятых, фрагмент начинающийся словами: «Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ». В-шестых, довольно пространный отрывок, открывющийся словами: «Мы же вседушно о благочестии попечемся». Приведем наиболее важные разночтения в виде таблицы.

«Просветитель» 7-е «слово». (Епарх. 340).	Краткая редакция Устава (ПИВ).	Пространная редакция Устава (ВМЧ).
1) Сего ради потщимся, възлюблении, к красному пристанищу церковному преже приходити, яко Петр и Иоаннъ къ гробу Господню, и не ждати конца клепанию и съвершеннаго начяла пению: но его да клепание възгласитъ, тогда вся дела своя отмещем и съ множемъ усердиемъ, с подобающим тщанием приходим, яко да не вместо оставлениа грехом приложение тем сътворимъ… (л. 89 об.).	Сего ради прежде бо всего потщимся о семь, яко да купно егда клепание възгласит, тогда вся яже в руках наших обретшаася въскоре отметнем, и с тщанием мнозем и усръдием потецем к божественному красному пристанищу церковному, яко Петр и Иоанн к гробу Господню; и не ждем конца клепанию и съвръшенаго начяла пению… (с. 297).	Глаголет бо священный Златоуст: прежде бо всего потщимся о семъ, яко да купно егда клепание възгласит, тогда вся яже в руках наших обретшаася въскоре отметнем, и с тщанием мнозем и усръдием потецем к божественному красному пристанищу церковному, яко Петр и Иоанн к гробу Господню; и не ждем конца клепанию и съвръшенаго начяла пению… (стб. 504).
2) И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажеть, яко да множайшую от него на ся привлечетъ приязнь… (л. 90).	И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажеть… (с. 301).	И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажеть… (стб. 507).
…и источники слезамъ от очию испущающа, прочее врагъ ниже възрети дерзнет… (л. 91).	…и источники слезамъ от очию испущающа, прочее врагъ ниже възрети дерзнет… (с. 301).	и о суетных помышляющу, и ленящуся и прозиавающуся… (стб. 508).
3) Аще ли же кто речетъ, яко зле имамы яже о вещехъ неуправлена, и яже о жительстве нашемъ нужнаа требованиа… (л. 91).	Аще ли кто речеть, яко зле имамы яже о вещех не управлена и яже о жительстве нашем нужнаа требованиа… (с. 302).	Аще ли кто речеть, яко зле имамы яже о вещех не управлена и яже о жительстве нашем нужнаа требованиа… (стб. 509).
4) И не непщуим вины о гресехъ: изветъ бо сие	Никако же сего не глаголемь: извет бо се есть	Никако же сего не глаголемь: извет бо се есть

есть бесовский, и прелесть диаволя, и суетно есть сие слово и прельсти полно… (л. 91).

5) Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати…

Понеже Храм Божий пещеру разбойническу съделаша… (л. 91 об.).

6) Мы же вседушно о благочестии попечемся, и аще мощно есть, таковаго взустим, яко наветника нашего спасениа, и вне ограды святыя церкве отженем, аще и досаждает, аще и плеваеть, аще и острейши вещаеть, аще что любо творить. Но ты не оставляй врачеваниа, любимче!

Аще бо человека врежена умом врачюя, и нужду многу терпить и не отступаеть: тако и намъ подобаетъ братиа ради своеа многу скорбь же и беду претерпети, и сих приобрести, ибо врачеви множицею ризу растерза боляй, и обесчести, и укори, и оплева: но врачь не озлобися досадимъ, ниже

бесовьскый и прелесть диаволя и суетно сие слово… (с. 302).

Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати…

Понеже Храм Божий пещеру разбойническу съдела… (с. 302).

Мы же вседушно о благочестии попечемся, и аще мощно есть, таковаго взустим, яко наветника нашего спасениа, и вне ограды святыя церкве отженем. Ибо и Господь нашь Исус Христос является, яко таковыя, взем бичь, изь церкви изгна. И аще досаждает, аще и плеваеть, аще и острейши вещаеть, аще что любо творить. Но ты не оставляй врачеваниа, любимиче. Аще бо человека врежена умом врачюя, и нужду многу терпить и не отступаеть, то колми паче намь подобает, братиа, своеа ради душевныя пользы многу скорбь же и беду претерпети, и сих приобрести? Ибо врачеви множицею ризу растерза боляй, и обесчести, и

бесовьскый и прелесть диаволя и суетно сие слово… (стб. 509).

Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати … ниже раздражати Господа… (стб. 509).

Подобает же намь всемъ единодушьно о благочинии церковнемъ попещися и таковому възбранити. Аще ли непослушное имать, и аще мощно есть, таковаго из ограды святыя отженемъ… (стб. 509).

прогневася на болящего, ниже помяну, но едино точию здравие болящего желая видети… (л. 92—93).	укори, и оплева: но врачь не озлобися досадимъ, ниже прогневася на болящего, ниже помяну, но едино точию здравие болящего желая видети… (с. 302).	
…комуждо от благочинных подающа венца… (л. 93).	…комуждо от благочинных подающа венца… (с. 303).	…комуждо от благочинных подающа венца… (стб. 510).

Сравниваемые фрагменты 7-го «слова» «Просветителя» по древнейшим спискам и Пространной и Краткой редакций Устава совпадают. Практически во всех случаях тексты полнее в 7-м «слове», чем тексты редакций Устава, что в совокупности с наблюдениями за логикой изложения в сравниваемых текстах не оставляет сомнений в первичности «Просветителя». Использованные при составлении обеих редакций Устава фрагменты текста «Просветителя» подверглись сокращению в Пространной, что исключает предположение о независимом обращении составителя обеих редакций Устава к тексту 7-го «слова». *Следовательно, к моменту* написания Краткой редакции Устава Иосиф Волоцкий уже пользовался текстом 7-го «слова». Необходимость составить Устав должна была появиться, когда количество братии в волоколамской обители значительно увеличилось. Это могло быть в период после строительства каменной церкви во имя Пресвятой Богородицы в 1485 г. Как бы то ни было, следует сказать, что использованные в Уставе фрагменты 7-го «слова» не имеют непосредственного отношения к полемике с еретиками-жидовствующими. В них трактуются вопросы благочестия и монашеской дисциплины. По этой причине трудно согласиться с мнением Я. С. Лурье о том, что монастырский Устав являлся инструментом антиеретической полемики.

7.
«СКАЗАНИЕ» И «СЛОВА» «О СКОНЧАНИИ СЕДЬМОЙ ТЫСЯЧИ» И 8-е, 9-е, 10-е «СЛОВА» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

Другим непосредственным источником «Просветителя» Я. С. Лурье считал отдельно бытовавший от него в сборниках цикл из «Сказания о глаголющих, что ради несть втораго пришествия Христова» и двух Слов «о скончании седьмой тысячи»[192]. Аргументы в пользу того, что такая редакция «Сказания» и Слов появилась прежде, чем идентичные тексты 8-го, 9-го и 10-го «слов» в составе «Просветителя», он излагал следующим образом: во-первых, более ранний, нежели списки «Просветителя», список «Сказания» и Слов в отдельном виде представлен в рукописи Муз. № 2469; во-вторых, после появления «Просветителя» не было никаких оснований обрабатывать его «слова», выпуская из них упоминания об уже поверженных еретиках; в-третьих, в тексте упомянутых «Сказания» и Слов наличествуют прямые обращения к брату-читателю, которые отсутствуют в тексте «слов» «Просветителя»[193]. По мнению Лурье, для «Сказания» и Слов «о скончании седьмой тысящи» как памятника апологетического, такая манера была органична, к обличительному тону «Просветителя» она менее подходила — этим и следует объяснять сокращения.

Рассмотрим аргументы Я. С. Лурье, начав с наблюдений над рукописью, сохранившей древнейший вид «Сказания» и Слов, встречающихся в составе сборников отдельно от «Просветителя». Наблюдения над водяными знаками рукописи Муз. 2469 (ныне Ф. 236 Попов А. Н. № 18) позволяют опровергнуть датировку Я. С. Лурье. Согласно этим наблюдениям рукопись датируется первой четвертью XVI в.[194] Таким образом, древнейший список «Сказания» и Слов «об исходе седьмой тысячи», по крайней мере, на полтора десятка лет моложе, нежели старшие списки «Просветителя».

Одним из тезисов, которым руководствовался Я. С. Лурье, при решении вопроса о причинах самостоятельного хождения цикла текстов «о скончании седьмой тысячи», являлось убеждение в том, что, имея полный текст памятника, не было нужды переписывать его части. Однако этот тезис легко опровергается тем фактом, что отдельные, объе-

диненные одной темой части «Просветителя» часто переписывались. Очевидно, приоритетным вниманием древнерусского книжника могли пользоваться те или иные «слова» «Просветителя» в зависимости от избранной темы. При этом из текста могли сознательно удаляться указания на конкретно-исторические реалии в силу стремления придать этим текстам универсальное значение. По этой причине отсутствие имен еретиков Алексея, Дениса и Федора Курицына и замена их безличным выражением «иже глаголют» выглядит вполне логичным. Наличие обращений «к брату-читателю» также не может являться решающим свидетельством в пользу первичности самостоятельно бытовавших слов «о скончании седьмой тысячи». Эти обращения вполне могли появиться после того, как этот тематический цикл был выписан из текста «Просветителя».

В числе конкретных текстологических аргументов в пользу первичности отдельной редакции «слов» Я. С. Лурье приводит следующие. Во-первых, в «Сказании» приводится полная цитата «Вы есте свет миру, и божественного духа исполнь суще» (Мф. 5:14), а в «Просветителе» — краткая «Вы есте свет миру»[195]. Во-вторых, в «Сказании» читается пропущенное в «Просветителе» рассуждение о седмице: «Седмица же не днем глаголет, ниже месяцем, но седмица лет, иже есть седмиц седмь и седмиц 60 и две, четыреста лет и 80 и три»[196]. В-третьих, в «Сказании» полнее авторский комментарий к псалмам: «не рече Господь глаголет, но уже глагола»[197].

При сравнении текстов «Просветителя» по древнейшему списку Епарх. 340 и цикла из «Сказания» и «слов» «о скончании седьмой тысячи» по древнейшему списку обнаруживаются следующие разночтения. Всего в тексте 8-го «слова» и «Сказания» выявлено 9 разночтений. Приведем эти примеры в виде таблицы.

«Просветитель». 8-е «слово» (Епарх. 340).	«Сказание о скончании седьмой тысячи» (Источники).
1) Но еретици жидовская мудрьствующе и супротивно глаголет Алексея протопопа и Дениса попа и всех тако мудрствующих яко св. отци написали… (л. 101 об.).	А иже глаголют яко св. отци написали… (с. 394).

2) …и св. отец писаниа ложна суть и подобает сих писаниа огнем съжещи мы ж имам свидетельство от божественных писаний, яко св. отец писаниа истинна суть понеже согласна суть пророческым и апостольскым писанием. Мы ж покажем от Божественных писании яко аще хто речет яко ложна суть св. отец писаниа тии суть уста отца их сатаны… (л. 101 об.—102).	Ино и святии деи отцы солгали; иже глаголют тако, яко св. отци солгали, то ти суть уста отца их сатаны… (с. 395).
3) Вы есте свет миру… (л. 101 об.).	Вы есте миру и божественаго духа исполнь суще… (с. 395).
4) Пророческим и евангельским… (л. 102).	Пророческим речем… (с. 395).
5) И св. Исак Сириянин глаголет в сем веце несть осмый. Зри что глаголет, яко в см веце несть осмый сиречь несть осмый век, но аще и осмая тысуща настанет, но век седморичен есть… (л. 102 об.).	*Фрагмент отсутствует* (с. 396).
6) Видиши ли яко вси… (л. 103).	Видиши ли, брате… (с. 396).
7) Но аще кто восхощет поискати, и сам обрящет в Божественных книгах. Ныне же еще о сем речем, о нем же преже глахом, яко седморичен век съ: ибо седмицами числим и месяца седмицами числим и годы, яко же писано есть о пророце Даниле, яко прииде к нему ангел Гавриил и рече: «Даниле, Даниле да увеси и разумееши еже създатися Иерусалим, до Христа игумена седмиц семь и седмиц 60 и 2». Видиши ли як и ангел Гавриил седмицами числит лета нынешнего века. Сих ради и иных многих сведетельств, еже в Божественном Писании вси святии нарекоша того седморичный век сей… (л. 104).	Еже аще восхощеши поискати, сам обрящеши в божественых книгах. Ныне же о сем речем, о нем же преже глаголахом, ведый убо премудрый Соломон, яко седморичен век, ибо седмицами числим и месяца седмицами числим и годы, яко же писано есть о пророце Данииле, яко прииде к нему ангел и рече: «Даниле, Даниле, да увеси и разумееши, еже создатися Иерусалиму до Христа игумена седмиц седмь и седмиц 60 и две». Седмица же не днем глаголет, ниже месяцем, но седмица лет, есть же седмиц седмь и седмиц 60 и две, четыреста лет и 80 и три. Видиши ли, яко и ангел Гавриил седмицами числит лета нынешнего века»… (с. 397).

8) Я же великий Иоан Богослов и евангелист в своем откровении глаголет, яко поклоняем будет непорочный агнец тысущу лет Христа проявляя, того ради устремишася неции рещи и написати, яко по Христове восресении тысуща лет до антихристова прихода… (л. 105).	Яко же великий Иоан Богослов и евангелист по своем откровении глаголет, яко поклоняем будет непорочный агнец тысящу лет, Христа проявляя, но и зверь убо, диавола глаголю, связан будет тысущу лет, потом же разрешится. Того ради устремишася нецыи рещи и написати, яко по Христове воскресении тысяща лет до антихристова прихода… (с. 398).
9) вопросиша Христа его апостолы и ученици… (л. 107).	вопросиша Христа, его же видеша апостоли… (с. 399).
10) И сия убо яже о сих дозде суть… (л. 110 об.).	И сиа убо о сих (с. 401).

В трех случаях сравниваемые тексты полнее в «Сказании» (в таблице примеры 7 и 8). В трех случаях (примеры 1, 2, 5) перед нами, несомненно, более пространный текст в «Просветителе». В остальных случаях разночтения касаются одного-двух слов, но при этом в «Просветителе» более точна цитата из Евангелия Мф. 5:14 (пример 3) и более точны большинство выражений.

Сравнительный анализ текстов «Сказания о глаголющих, что ради несть втораго пришествиа Христово долго» и 9-го «слова» «Просветителя» позволяет обнаружить следующие факты. Заголовок 9-го «слова» пространнее, нежели в «Сказании»[198]. Также два места в начале текста представляют собой пространные чтения в 9-м «слове». В «Сказании» отсутствует фрагмент текста об истинности апостольских писаний, который читается в начале 9-го «слова»[199]. Далее, в «Сказании» не находим подробного пересказа мнений еретиков Алексея, Дениса и Федора Курицына, который читается в Епархиальном списке на л. 111 об. Во всех трех случаях перед нами явные примеры сокращений в тексте «Сказания». Обнаруживаем, что место, в котором пересказываются мнения еретиков относительно сроков Второго пришествия [200], явно исправнее в «Сказании», поскольку в 9-м «слове» оно приписано апостолу: «И паки глаголет апостол: «Отнели бо отци успоша, и вся тако пребывают», сиречь и при отцех наших тако глаголаху, но ничто же сбысться, яко же они вещаху, но вся тако пребывают». В шести случаях исправления, сделанные в списке Епарх. 340 на полях, в «Сказании»

внесены в текст. Впрочем, исправлены явные ошибки писца — пропуски отдельных слов и слогов. В заголовке и тексте «Сказания» находятся шесть ссылок на мнение еретиков о том, что со времени вочеловечивания Христа прошло 1500 лет, а никаких следов Второго пришествия не видно [201]. В тексте 9-го «слова» читаются соответственно 7 ссылок [202].

Текст 10-го «слова» в списке Епарх. 340 дефектен: перепутаны листы — утрачен лист с текстом, который должен следовать за л. 125 и далее следует лист с текстом о пророчестве Захарии; между листами 128 и 130 с описанием пророчества Ефрема ошибочно вставлен лист с текстом о пророчестве Даниила и других, который должен был следовать непосредственно за утраченным. Здесь обнаруживаем, что заголовок в Епарх. 340 представляет собой сокращенный вариант по сравнению с заголовком «Сказания». Есть также пример, когда помета «не рече», читающаяся на левом поле л. 131 об. в Епархиальном списке, находится в тексте «Сказания»[203].

Сделанные текстологические наблюдения не позволяют, на наш взгляд, однозначно решить вопрос о первичности какого-либо из текстов. Это можно рассматривать как следствие того, что автором обоих вариантов текста был Иосиф Волоцкий, который мог себе позволить изменять и дополнять текст Послания сравнительно с «Просветителем». Но большая древность списков «Просветителя» склоняет в пользу первичности 8-го, 9-го, 10-го «слов» из его состава перед отдельно бытовавшим циклом «о скончании седьмой тысячи».

8.
«РАССУЖДЕНИЕ ОБ ИНОЧЕСКОМ ЖИТЕЛЬСТВЕ» И 11-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

«Рассуждение об иноческом жительстве» сохранилось в двух списках из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря [204]. Публикация осуществлена Я. С. Лурье по списку Волок. 156 [205].

Напомним, что 11-е «слово» «Просветителя» является единственной частью памятника, которое имеет деление на главы, которых насчитывается 4. Как показал Лурье, основной текст «Рассуждения» совпадает с текстом второй главы 11-го «слова», лишь небольшие куски этого текста находят себе соответствие в первой и третьей главах; чет-

вертая глава «слова» (о неприменимости к монахам слов апостола Павла о противниках брака) не находит соответствия в «Рассуждении»[206]. Лурье отказывался видеть в «Рассуждении» сокращенное изложение 11-го «слова». Он указывал, во-первых, что в тексте 11-го «слова» не нашла отражение, содержащаяся в «Рассуждении», притча о мнихе и козмике, посвященная доказательству превосходства иноческого сана над мирским [207]. Вторым аргументом послужило указание на то, что «Рассуждение» находится в довольно раннем сборнике середины XVI в.[208] В-третьих, в «Рассуждении» отсутствует какое-либо указание на «Просветитель», которое было бы вполне естественно сделать иосифлянскому редактору, если бы он создал это произведение на основе книги своего учителя [209]. С другой стороны, Я. С. Лурье не считал «Рассуждение» непосредственным источником 11-го «слова» и не предполагал, что весь остальной материал «слова», в «Рассуждении» отсутствующий, добавлен Иосифом при составлении его трактата. На его взгляд, «общие тенденции «Просветителя», написанного уже в тот момент, когда ересь фактически потерпела поражение, делают крайне мало вероятным искусственное присоединение к «слову о монашестве» четвертой главы, из которой обнаруживается уважение еретиков к авторитету апостола Павла, никак не подобающее жидовствующим»[210].

Своеобразное построение 11-го «слова» дало возможность Я. С. Лурье высказать догадку, что в основе этого «слова» лежало некое отдельное произведение, состоящее из четырех глав. Это произведение и представляется общим источником «слова». Таким образом, в своем выводе Лурье руководствуется общей для себя теоретической посылкой, что тексту «Просветителя» должны были предшествовать некие подготовительные материалы, и коль скоро «Рассуждение» невозможно представить источником «Просветителя», то его необходимо трактовать как отражение неких подготовительных материалов.

Между тем практически весь текст «Рассуждения» находит соответствие в тексте 11-го «слова». Единственное исключение — краткая притча о мнихе и козмике.

Заголовок «Рассуждения» повторяет заголовок второй главы 11-го «слова» «Просветителя»[211]. Далее следуют 7 фрагментов из 2-й главы 11 «слова».

1) «Многоразлична суть еретическаа лесть...»[212];

2) «Глаголюще сице ~ покаания и плача образ»[213];

3) «Ныне же прочее взыщем ~ отрицающихся мира»[214];

4) «Яко же свидетельствуют вся божественая писаниа ~ и в молитвах»[215];

5) «И мантию носити безрукав ~ или образ иночьскый на собе носити»[216];

Чрезвычайно важным представляется то, что в последнем отрывке в тексте «Рассуждения» пропущены слова: «или пояс имети того ради яко да умертвит страсти телесныя».

«Просветитель». 11-е «слово» (Епарх. 340).	«Рассуждение об иноческом жительстве» (Источники).
…или мантию носити безрукавъ того ради яко да нечто ветхаго человека лукаво сътворитъ или пояс имети того ради яко да умертвит страсти телесныя или схиму имети того ради еже креста знамение и освятити крестомъ яко ж мы… (л. 152 об.—153).	…и мантию носити безрукав того ради, яко да ничто ветхаго человека лукавство сътворят, и схиму носити, еже есть креста знамение. Еда подобает и Христу сиа творити и освятитися, крестом, яко же и мы… (с. 416).

6) «Покаания и плача есть образ ~ нам же не подобает творити»[217].

7) «Аще ли же кто глаголет ~ образ сей иноческый носящей»[218].

Затем следует фрагмент из 1-ой части 11-го «слова» о кончине благочестивого мирянина, обретшего по смерти иноческий образ [219].

После этого в «Рассуждении» следует притча о мнихе, желавшем оставить иноческий сан, и о «козмике», желавшем принять иноческий постриг, которая не находит соответствия в тексте 11-го «слова»[220].

Затем в «Рассуждении» следуют 3 фрагмента из 3-й главы:

1) «От лет убо и времени святых апостол до великаго Пахомияя ~ малого образа иноческаго»[221].

2) «Глаголет же святый Григорие Акраганскый ~ тако створиша и повелеша»[222].

3) «Преже в малый образ облачитися ~ потом же и в величайшее преидем»[223].

Характер выявленных соответствий не оставляет сомнений в том, что «Рассуждение» является компиляцией, составленной из текста 11-го «слова».

Первая часть «Рассуждения» составлена в логической последовательности из фрагментов 2-ой главы 11-го «слова» и посвящена главным образом объяснению разницы между деятельностью Христа, который во многом следовал иудейской традиции, и христиан, для которых действенна только христианская, апостольская и святоотеческая традиция. Логика изложения в «Рассуждении» нарушается там, где стыкуются фрагменты из 2-й главы и фрагмент из первой главы. Вслед за утверждениями о преимуществах иноческого чина, следует рассказ о том, как благочестивый мирянин сподобился принятию иноческого образа после смерти. Далее находим притчу о мнихе и козмике, которая является единственной оригинальной частью «Рассуждения», не находящей соответствия в тексте 11-го «слова». Этот рассказ ярко изображает ту грань, которая разделяет мирян и монахов: мирянин, стремящийся к монашескому постригу, но не успевший его принять, умирает мирянином, а монах, желавший оставить монашество, но не успевший сделать этого, умирает монахом. Содержание этой притчи находится в противоречии с предваряющим ее в «Рассуждении» рассказом. Рассказ и притча нарушают логику изложения таким образом, что возникает впечатление механической вставки в текст. Завершают «Рассуждение» фрагменты из 3-ей главы 11-го «слова», посвященные доказательству того, что от времени апостолов до Пахомия Великого все живущие иноческим житием носили малый иноческий образ, великий же иноческий образ был передан Пахомию через ангелов. Заключение вполне удачно продолжает тезисы, рассматриваемые в начальной части «Рассуждения», где рассматривается вопрос о том, восходит ли иноческое жительство к апостольским преданиям.

«Рассуждение», на наш взгляд, в целом является компактной компиляцией в защиту иноческого чина. Главной идеей этой компиляции является доказательство тезиса о том, что иноческое жительство восходит к апостольским преданиям и полностью соответствует учению Иисуса Христа. Своей цели автор достигает подборкой соответствующих фрагментов из текста 2-й и 3-й глав 11-го «слова» «Просветителя». Использование фрагмента 1-й главы и притчи о мнихе и козмике следует признать неудачными попытками проиллюстрировать основную мысль автора «Рассуждения». Можно предполагать, что составленный из трех глав 11-го «слова» текст мог использоваться как инструмент в спорах по поводу каноничности монашества. Тот факт, что в

«Рассуждении» не отразился текст 4-й главы, теоретически может иметь два объяснения: либо 4-я глава еще не существовала (как это предполагал Я. С. Лурье), либо его тематика (защита обета безбрачия) не отвечала задачам компилятора. Тема, заявленная в заголовке «Рассуждения», соответствует заголовку 2-й главы 11-го «слова», что заставляет нас склониться в пользу второй версии. Старший список «Рассуждения» дошел до нас в сборнике из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря Епарх. 373, который датируется началом XVI в.[224]

Существует текст, который имеет общие чтения с четвертой главой 11-го «слова». Это анонимная статья, названная А. И. Клибановым «Сочинением против монашества». Статья содержится в сборнике Унд. № 1. (л. 461 об.), опубликована и прокомментирована А. И. Клибановым [225]. Он относил статью к произведениям еретиков по следующим причинам: во-первых, в нем использован текст Послания апостола Павла к Тимофею, который использовался еретиками; во-вторых, сочинение против монашества совпадает с той критикой, которой подвергали монашество новгородско-московские еретики; в-третьих, сочинение содержится в сборнике видного деятеля новгородско-московских еретиков Ивана Черного [226].

Но главное доказательство в пользу принадлежности этой статьи еретикам А. И. Клибанов усматривал в том, что в заголовке 11-го «слова» и далее в его тексте Иосиф Волоцкий писал: «Инии же развращают словеса святого апостола Павла, иж к Тимофею пишет, глаголя: «Дух же речию глаголет, яко в последняя времена отступять неции от веры, внимающе духом лесчим и учением бесовским и лицемерии злословесник и жженых своею съвестию, возбраняющих женитися и удалятися от брашен, яко же Бог сътвори в снедение с благодарением верным и познавшим истину». Еретици же глаголют, яко сиа рекл есть святой апостол Павел об иноцех, тии бо възбранют женитися и брашен ошаатися»[227].

Клибанов констатировал, что «Статья против монашества» имеет своим предметом «развращение» тех именно слов из Послания апостола Павла к Тимофею, на которые Иосиф Волоцкий указывает как на аргумент, выдвинутый новгородскими вольнодумцами против монашества, для обоснования тезиса о том, что монахи отошли от заповедей

Божиих, от пророческих и евангельских писаний, от посланий апостолов и что, следовательно, монахи — еретики»[228].

Начало «Сочинения против монашества» обнаруживает сходство с текстом из начальной части 4-й главы 11-го «слова» «Просветителя». По-видимому, оба автора цитируют текст Повести Епифания Кипрского.

«Сочинение против монашества» (Источники).	«Просветитель». 11-е «слово» (Епарх. 340).
Рече Павел: ...и женитес в закон, а не черес закон блудите. Дух же глаголет, яко в последняя времена отступят етери от веры вънемлюще духом льстивым и учением сотонином, лицемериви и лъщесловесници, пребывающе в своем неведении, възбраняюще женитися, лишающе брашен иже Бог създа, на приятие верным с благодариемь, познавшим истину, яко все здание Божие добро и ничто же отметно с благодарением приемлимо свящает бо словом Божием и молитвою. Толк: Еретици отметают законную женитву и пьющая и едущаа хулять иже по закону творять и младыих детей гнушаются. Мессалиане бо в них же ересь. Многии же и браки подобныя раздрушати учат и женитися небрегщих приимают стмне творяще и яко постникы тех блажат. Отца же и матери и дети кърмити не повелевают. Рабы же от господы отлыгаеть и постригають и мужии жены от мужии увещающе и постригают и ина много творят. Да аще и нине кде тако творяй обрящется, повеленаем прокльнше отверечи... (с. 304).	И еже Святый всесильный и животворящий Дух пророчествова Павловыми устнами о хотящих быти еретицех, к Тимофею пишет: Дух же речию глаголет, яко в последняя времена отступят неции от веры, внимающе духом лестьчим и учением бесовскым, в лицемерии лжесловесник и жженых своею совестию, возбраняющих женитися и брашен ошаатися, их же сотвори Бог въ снедение съ благодарением // верным и познавшим истину. Еретици же глаголют, яко сия речеся о иноцех: тии бо возбраняют женитися, и брашен ошаатися... (л. 162 об.) А иж глаголет апостол: Возбраняюще женитися: еретици убо, нарицаемии въздержници и маркиониты и манихея, иже изобретше и съставиша многы ереси, от них же едина есть сия: глют убо и пишут: яко брак убо не от Бога предан бысть, но от диавола и ничтоже от блуда раньствует. Подобно же тому и мессалиане мудрьствуют... (л. 163 об.).

«Сочинение против монашества» является компиляцией, в которой содержатся цитаты: из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (7:9), из Первого послания апостола Павла к Тимофею (4:1—5), из «Повести вскоре написанных ересей» Епифания Кипрского, 10-го правила Гангрского собора, 2-го правила Константинопольского собора (названо в тексте 102). Все источники этой компиляции принадлежат к канонической традиции [229].

А. И. Клибанов, исследуя сборники Ивана Черного, заметил, что тексте рукописи Еллинского летописца (Муз. 597) тот сделал пометы напротив высказывания «Да не скончается семя Израилево» (л. 412), а также в рассказе о царе Иехонии, который находясь в тюрьме принял свою жену и с божественной помощью «не погуби семени Давидова и породи Ехонея сына в темнице» (л. 415). В другом сборнике (РНБ F.1.3 л. 77 об.) оказались выделены слова: «Се глаголет Господь: блажен иже имат в Сионе племя и ужики в Иерусалиме»[230]. В 11-м «слове» Иосиф Волоцкий свидетельствовал, что еретики ссылались на эти ветхозаветные тексты: «Проклят всяк, иже не въставити семени во Израили» и «Блажен имеай семя в Сионе и сродники в Иерусалиме»[231]. Наблюдения А. И. Клибанова свидетельствуют о том, что тематика 11-го «слова» находилась в центре внимания древнерусских книжников в конце XV — начале XVI вв., но никаких оснований для того, чтобы квалифицировать анонимную компиляцию в качестве антимонашеского сочинения мы не усматриваем.

Приходится заключить, что текст, определенный Клибановым как «Сочинение против монашества» составлен из канонических цитат, принадлежит к ортодоксальной традиции и не имеет отношения к книжности еретиков. Тексты компиляции и 11-го «слова» сближает факт использования фрагментов из Послания апостола Павла Тимофею и «Повести вскоре написанных ересей» Епифания Кипрского.

Таким образом, сравнительный анализ текстов «Рассуждения» и 11-го слова приводит нас к выводу о первичности 11-го «слова» в составе «Просветителя».

9.
12-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И ПОСЛАНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

В наиболее ранних списках «Просветителя» текст 12-го «слова» отсутствует (механически вырван из книжного блока). Старший список этого «слова» содержится в сборнике игумена Иосифо-Волоцкого монастыря Нифонта Кормилицына и датируется 1530-ми гг.[232] В историографической традиции со времен А. А. Зимина главенствует мнение, что 12-е «слово» сводит воедино две конкретно исторические реалии: конфликты Иосифа Волоцкого с митрополитом Зосимой (1492—1494) и новгородским архиепископом Серапионом (1507—1511) [233]. Как принято считать, в него вошли канонические цитаты из начальной части Послания И. И. Третьякову в несколько иной последовательности, вторая же часть 12-го «слова» составлена из выписок, восходящих к пространному виду 1-й редакции Послания Иосифа епископу Нифонту Суздальскому [234]. При этом оригинальный текст 12-го «слова» якобы ограничивается одной фразой: «Се же пакы глаголю от святых писаний, яко не последует Божий суд ни патриаршескому, ни епископскому не токмо отлучению, но ниже проклятию, аще не по божии воли проклянет кого»[235]. По Плигузову, эта тема — проклятие не еретика, а православного святителя «не по божии воли» к моменту составления 12-го «слова» затмила тему еретического проклятия [236].

Прежде всего стоит отметить, что наблюдения над текстами 12-го «слова» и Посланий Иосифа Волоцкого обнаруживают более сложную картину. Помимо вышеуказанных Посланий Иосифа И. И. Третьякову и епископу Нифонту Суздальскому существуют текстуальные совпадения между текстом 12-го «слова» и Посланием Иосифа Митрофану Андронниковскому, а также Посланием ученика Иосифа Нила Полева старцу Герману. В свою очередь текст Послания Нифонту имеет общие места с другими текстами «Просветителя»: «Сказанием о новоявившейся ереси» в 1-й редакции, а также фрагментами из 13-го и 14-го «слов» «Просветителя»[237]. Рассмотрим последовательно вопрос о текстологической связи текста 12-го «слова» с текстами, которые в историографии называются его источниками.

Сопоставив тексты Посланий И. И. Третьякову [238] и 12-го «слова», приходим к выводу, что находят полное соответствие только 7 правил, но в ином порядке. В Послании последовательно цитируются: Правило св. Григория епископа Акраганского, Правило 4-е 7-го Вселенского собора, 9-я глава новелл Юстиниана, правило св. Дионисия Ареопагита, правило Василия Великого, правило св. Анастасия Синайского, 134-е правило Карфагенского собора. В 12-м «слове» следуют: правило св. Дионисия Ареопагита, правило Василия Великого, правило св. Анастасия Синайского, 134-е правило Карфагенского собора, Правило св. Григория епископа Акраганского, Правило 4-е 7-го Вселенскаго собора, 9-я глава новелл Юстиниана.

Текстологическое сравнение текстов 12-го «слова» по древнейшему сохранившемуся списку Q.XVII.15 и Послания И. И. Третьякову позволяет говорить о том, что их общие части почти совпадают. Удалось выявить всего два примера разночтений в цитате св. Анастасия Синайского. Во-первых, в тексте 12-го «слова» словосочетание «всяк всуе» — написано на нижнем поле л. 189, а в Послании Третьякову читаются в тексте. Во-вторых, в тексте 12-го «слова» на л. 189 дважды по соскобленному написано «проклинаа» и «проклинает», в Послании — оба раза «отлучаа», «отлучает»[239]. Указанные наблюдения свидетельствуют, о том, что текст Послания Третьякову следовал тексту, по которому правился список Q.XVII.15. В целом же текст 12-го «слова» не сопоставим по объему и тематике с Посланием И. И. Третьякову.

Легко убедиться, что 12-е «слово» представляет собой строго организованную каноническую подборку, которая посвящена доказательствам справедливости тезиса о недейственности проклятия святителя-еретика, а текст Послания Третьякову гораздо более обширен и разнообразен. В нем приведено большое количество примеров из церковной практики со времен митрополита Киприана и современной Иосифу Волоцкому жизни. Часть материала заимствована из Трактата Иосифа «на обидящих божиа церкви»[240]. Эти конкретные исторические примеры были призваны наглядно продемонстрировать правоту позиции Волоцкого игумена в конфликте с архиепископом Серапионом. Никаких оснований для того, чтобы датировать текст 12-го «слова» в зависимости от датировки Послания И. И. Третьякову, на наш взгляд, не имеется. Этот вывод означает, что создание текста 12-го «слова» нельзя относить к 1511 г. Напротив, факт использования фраг-

ментов из 12-го «слова» в Послании И. И. Третьякову свидетельствует о том, что при написании этого текста в 1510 г. Иосиф Волоцкий имел перед собой список «Просветителя», из состава которого еще не было удалено 12-е «слово».

Послание епископу Нифонту сохранилось в двух редакциях: Краткой и Пространной. Я. С. Лурье удалось показать, что первичной является текст Пространной редакции. Его первоначальный оппонент А. А. Зимин затем принял эту точку зрения, к которой присоединились и другие исследователи [241]. Сравнив тексты 12-го «слова» и Послания епископу Нифонту обнаруживаем, что в них имеются 11 сходных фрагментов.

«Просветитель». 12-е «слово» (РНБ Q.XVII.15).	Послание епископу Нифонту (ПИВ).
1) Великий Иоанн Богослов глаголет: «Аще кто не исповедует Иисуса Христа въ плоть пришедша, сей есть льстец и антихрист». Богослов антихриста нареклъ есть еретика, то како имать последовати божественный судъ антихристову суду; и потом глаголет: «Не приемлите его въ домъ, глаголяй ему радоватися, причащется делехъ его злыхъ. Аще приемля еретика в домъ, и глаголяй ему радоватися, причащается делехъ его злыхъ, какову имать получити милость, иже со еретикомъ приобщение имый и ядый с нимъ… (л. 191).	Великий убо апостол Иоанн Богослов глаголеть: «Аще хто не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, сей есть льстець и антихрист, и не приемлете его в дом, и радоватися ему не глаголете; глаголяй ему радоватися, причащается делех его злых… (с. 163).
2) И божественный апостол Павелъ рече: «Аще мы, или ангелъ съ небеси благовестихъ вамъ, проклятъ да будетъ». И паки рече: «Еретика человека отвращайся, ведый, яко совратитъ таковый»… (л. 191).	И святый апостол Павел глаголет: «Еретика человека отвращайся, ведый, яко совратися таковый»… (с. 163).
3) И мнози еретицы прокляша христиан, и не последова имъ божественный суд, но сами прокляти быша… (л. 190).	Ино ты сам, господине, ведаешь, что мнози еретици християн прокляша, не последова им божественный суд, но клятва их на них возвратися… (с. 165).

4) Се же паки глаголю от святых писаний, яко не последуетъ божий суд, ни патриаршескому, ни епископскому, не токмо отлучению, но ниже проклятию, аще не по божию волю проклянет кого…

Диоскор убо еретик, патриарх Царяграда, со Евтихом собраша собор с еди епископы, и прокляша блаженаго Флавиана патриарха Цариграда, и не последова им божественый суд, но сами прокляти быша от Бога и от человек, понеже не по воли Божии прокляша, а блаженый Флавиан со всеми святыми причтен бысть… (л. 190).

Потом же Копроним съ патриархом своим и со единомудреными его епископы, прокляша великаго Германа патриарха и всех покланяющихся святым иконам, и сами прокляти быша: а блаженый Герман со апостолы, паториархи и исповедники причтен бысть… (л. 190).

5) Виждь, яко не последует еретическому проклятию божественный суд, но клятва на них возвратися и вси еретици проклинающеи христиан себе проклинают… ~ …ненавидяще яже от плоти осквернену ризу… (л. 190 об.—191 об.).

6) И великаго Семиона, иже на Дивней горе чюдотворца некий пресвитер завистию побежден быв проклять, и абие виде множество бесов пришедших к нему, и связаша его опако рукама, яко не мощи ему от того часа святого Евангелия прочитати… (л. 190 об.).

7) Св. Дионисия Ареопагита: Яко аще паче воля Божия, отлучит святитель, не последует ему божественый суд. Великого Василия: Аще кто

Аще и патриарх, или митрополит, или епископ еретик прокленет, не последует ему божественный суд. И многа обрящеши свидтельства о сем в божественном писании.

Диоскор еретик, патриарх Царяграда, с Евтихом собраша собор съ единомудреными себе епископы и прокляша блаженаго Флавиана, патриарха Царяграда, и не последова им божественый суд, но сами прокляти быша от Бога и от человек, а блаженый Флавиан со всеми святыми причтен бысть…

Потом же Копроним с патриархом своим и съ единомудреными себе епископы прокляша великаго Германа и всех поклоняющихся святым иконам, и сами прокляти быша, а блаженый Герман с апостолы и патриархи и исповедники причтен бысть… (с. 165).

Виждь яко не последует еретическому проклятию божественый суд, но вси еретици, проклинающеи християн, собе проклинают… ~ …ненавидяще яже от плоти осквернену ризу… (с. 165—166).

Великаго Симиона, иже на Дивной горе чюдотворца, прозвитер некий, завистию побежден быв, проклят; и абие видев множество бесов, пришедших к нему и связавше его опаки руками, яко не мощи ему оттоле и святаго Евангелиа посчитати… (с. 166).

Св. Дионисиа Ареопагита: Яко аще святитель паче воля Божиа отлучит, не последует ему Божественный суд. Великого Василия: Аще хто творит

творит без благословения быти кого безвременно, сам будет без благословения. Епископ или пресвитер, кроме правилныя вины отлучая кого от общения, сам без причащения да будет, в елико же время разсмотрит святитель, под ним же есть… (л. 189).

кого без благословениа быти безвремено, сам да будет без благословения… (с. 166).

8) Иоанна Златаустаго: Аще повеление развращенно имать святитель, аще и ангел будет, не покаряйся ему… (л. 191 об.).

Иоанна Златаустаго: Аще повеление развращенно имать святитель, аще и ангел будет, не покаряйся ему… (с. 167).

9) Святого Афонасия Александрийскаго: Шествующе еже не прелестный путь, око убо да извержем нечювственое, но умное, сиречь, аще епископ или презвитер, сущей очи церковные, неподобно живут и соблажняют люди, подобает извещи их. Уне есть им без них събиратися в храм молитвенный, неже с ними въвещися, яко же с Анною и Каиафою, в геону огненную… (л. 191 об.).

Святого Афонасия Александрийскаго: Шествующе еже не прелестный, живоносный путь, око убо да извержем нечювственое, но умное, сиречь, аще епископ или презвитер, сущей очи церковные, неподобно живут и соблажняют люди, подобает извещи их. Уне есть им без них събиратися в храм молитвенный, неже с ними въвещися, яко же с Анною и Каиафою, в геону огненную… (с. 167).

10) Св. Анастасия Синайского: Егда входите в дом, глаголите: «Мир дому сему: и аще будет сын мира, мир ваш почиет на нем: аще ли же не будет достоин, мир ваш к вам возвратится». Аще бо мир к онем возвращается, занеже не обрести достойна себе, множае паче неблагословения и клятва возвратится на главу, неправедно ту посылающего, яко неповину сущю оному приятию, к нему же послана бысть. Всяк убо всуе не благословляя и проклиная, себе не благословляет и проклинает… (л. 189).

Св. Анастасия Синайского: Егда входите в дом, гаголите: «Мир дому сему: и аще будет сын мира, мир ваш почиет на нем: аще ли же не будет достоин, мир ваш к вам возвратится». Аще бо мир к онем возвращается, занеже не обрести достойна себе, множае паче неблагословения и клятва возвратится на главу, неправедно ту посылающего, яко неповину сущю оному приятию, к нему же послана бысть. Всяк убо всуе не благословляя и проклиная, себе не благословляет и проклинает… (с. 167).

11) л. 192 об. *на верхнем поле* — с дьяволом

с. 168 — в тексте

подобает ненавидети ихъ и отвращатися и бегати от них, яко да не съ ними погибнемъ… (л. 194).

подобает ненавидети ихъ и отвращатися и бегати от них, яко да не съ ними погибнемъ. И сиа от сих. (с. 168).

Разночтений обнаруживается сравнительно немного. Но они представляют значительный интерес. Во-первых, отметим, что цитаты во всех случаях полнее в 12-м «слове». В Послании Нифонту (примеры 1, 2) пропущены авторский текст между цитатами из Иоанна Богослова и апостола Павла, цитата из апостола Павла (Гал. 1:8), вторая фраза из правила Василия Великого (этот фрагмент полностью читается в Послании И. И. Третьякову). В рассуждении о недейственности еретического проклятия отсутствуют слова: «но клятва на них возвратися», читающиеся в 12-м «слове». В тексте Послания в рассказе о еретическом соборе патриарха Диоскора встречаем выражение: «съ единомудреными себе», в 12-м «слове» обнаруживаем только начало выражения «съ еди», а на правом поле помещена помета «еретик» (л. 190). Во-вторых, пометы, читающиеся на полях текста 12-го «слова» в списке Нифонта Кормилицына (л. 189, 190, 190 об., 192 об.) в Послании везде находятся в основном тексте. Наиболее показательны случаи, когда важные по смыслу пометы, находящиеся на боковых полях в списке 12-го «слова», читаются в тексте Послания Нифонту: «патриарха и всех покланяющихся святым иконам» (л. 190); «завистию побежден быв» (л. 190 об.). В-третьих, обнаруживается, что в Послании один и тот же отрывок 12-го «слова» использован дважды: сперва (с. 163) в сокращенном виде, затем (с. 165) воспроизведен полностью. В-четвертых, отметим, что всю вторую половину текста Послания составляют фрагменты 12-го «слова», заимствованные из разных частей текста (середины, начала и конца) при этом два обширных отрывка (с. 165—166 и с. 167—168) разделены сперва тремя цитатами (из жития св. Симиона Дивногорца, св. Дионисия Ареопагита, Василия Великого), а затем еще одним фрагментом из св. Анастасия Синайского.

Вопрос о соотношении текстов 12-го «слова» и Послания Нифонту не может быть решен без привлечения Послания Нила Полева старцу Герману. Это Послание было написано в связи с конфликтом между Иосифом Волоцким и новгородским архиепископом Серапионом в 1507—1509 гг. Оправдывая поведение своего учителя, Нил Полев использует тексты, уже известные нам по 12-му «слову». Согласно Я. С. Лурье, общие места этих текстов Нил заимствовал из Послания Нифонту [242]. При этом исследователь уклонился от решения вопроса о том, является ли источником 12-го «слова» Послание Полева или наоборот [243].

Между тем этот вопрос является глубоко принципиальным, поскольку если Нил Полев воспользовался не позднее чем в 1509 г. текстом 12-го «слова», то это является дополнительным аргументом в пользу более раннего возникновения Пространной редакции «Просветителя». Сравнив три текста — 12-го «слова» по древнейшему списку Q.XVII.15, Послания Иосифа епископу Нифонту и Послания Нила Полева,— приходим к следующим выводам.

Имеются два примера того, как чтения в тексте Послания Нила Полева воспроизводят текст 12-го «слова» в виде до внесения правки, а чтения в Послании Нифонту уже воспроизводят правку, имевшуюся на полях текста 12-го «слова» в основном тексте. Это уже известные нам обороты в рассказе об осуждении патриарха Германа («патриарха и всех покланяющихся святым иконам») и в отрывке из жития Симеона Дивногорца о неправедно проклявшем его пресвитере («завистию побежден быв»). Эти наблюдения хорошо сочетаются с теми, которые были получены при сравнении списков Епарх. 340 и Сол. 326/346. В совокупности они свидетельствуют в пользу версии о том, что Нил Полев унес на Белоозеро текст «Просветителя» в том виде, который список Епарх. 340 имел в промежутке между первым и вторым этапами правки.

Общим фрагментом для 12-го «слова» и Послания Нила Полева, который не находит соответствия в Послании Нифонту, является заключительный отрывок: «Виждь, яко аще кто недостойне прокленет кого, или скажет, себе проклянет и свяжет, яко же вси сии, проклявшеи святыя сия отца. И доколе сия на извещение, яко не последует Божий суд ни патриаршескому, ни епископскому, не токмо неблагословению и отлучению, но ниже проклятию, аще неповинне проклянет». Этот отрывок резюмирует содержание 12-го «слова» и не является оригинальным. Если настаивать на том, что источником 12-го «слова» послужило Послание Нила, то приходится допустить, что Иосиф Волоцкий, не найдя собственных слов, подводящих итог всему сказанному, воспользовался сочинением собственного ученика. Это кажется совершенно невероятным, если вспомнить, что Нил Полев пребывал в заволжских скитах, а затем в заточении в Кирилло-Белозерском монастыре, по крайней мере, до 1511 г., когда возвратился на место пострижения, а вероятнее всего до 1514 г., когда он сделал вклады в Иосифов монастырь. Напротив, полученные результаты свидетельствуют в пользу

того, что Нил Полев, еще до того как отправился в заволжские скиты, уже имел возможность ознакомиться с текстом 12-го «слова» «Просветителя» и позднее использовал этот текст в своем Послании старцу Герману.

Коль скоро мы пришли к выводу о том, что Послание Нифонту текстологически зависит от 12-го, 13-го и 14-го «слов» «Просветителя» и не могло быть написано ранее 1502 г., перед нами встает задача опровергнуть традиционную датировку этого Послания и привести доказательства в пользу указанной нами даты.

В Послании Нифонту находятся выражения, которые традиционно понимались как обличения в адрес не названного по имени митрополита-еретика, сопровождающиеся призывами противостоять ему, невзирая на все опасности. Уже в начале послания Иосиф восклицает: «Ведомо тобе, государю моему, нынешняя великая беда, постигшая Рускую землю и все православное христьянство… на престоле святем, … ныне седит скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежу, иже чином святитель, а произволением Июда предатель…»[244]. В Послании постоянно употребляются формы глаголов настоящего времени, что должно свидетельствовать о том, что опасности борьбы с еретиком-митрополитом еще не миновали и угроза пострадать от него остается реальной [245]. По словам Иосифа, еретики «и от самого того сатанина сосуда и дияволова, митрополита, не выходят и спят у него»[246]. Иосиф призывает епископа Нифонта возглавить сопротивление ереси: «И ныне, господине, о том стать накрепко некому, опроче тебя, государя нашего… глава бо еси всем, и на тебе вси зрим, и тобою очистит Господь Бог свою церковь и все православное христьянство от жидовьскыа и пагубныа скверныя ереси»[247]. Особый драматизм призывам Иосифа придает использованный им прием уподобления предстоящих деяний епископа Нифонта подвигам патриархов-исповедников времен иконоборчества в Византии: «Поистинне, государь с первыми исповедники и святители, з Германом и с Никифором и с Мефодием, царствию небесному сподобишися от господа нашего Исуса Христа»[248]. Все эти выражения кажутся уместными лишь в отношении митрополита Зосимы в 1490—1494 гг., когда он занимал митрополичий престол. В противном случае, как указывал Я. С. Лурье, они могли быть восприняты как адресованные митрополиту Симону, это тем бо-

лее вероятно, что в тексте послания митрополит нигде не назван по имени [249].

Обращение к тексту Послания Нифонту, однако, позволяет обнаружить детали, на которые исследователи ранее не обращали внимание.

Во-первых, после рассказа об отступничестве митрополита Зосимы следует ссылка на свидетеля: «А сказывал ти и самому государю моему, брат мой Васьян»[250]. Нам ничего неизвестно о карьере Вассиана Санина до той поры, когда он занял пост архимандрита Симонова монастыря в 1502 г. Очень сомнительно, чтобы простой монах мог оставить свой монастырь, находящийся в пределах Волоцкого княжества, проживать сколько-нибудь длительное время в Москве, вращаться в столичной среде и от лиц из близкого окружения митрополита узнавать подробности, порочащие первосвятителя. Еще менее вероятно, чтобы он решился сообщать об этом епископу Нифонту. Напротив, возглавив Симонов монастырь, из которого вышел Зосима, Вассиан, учавствуя в «обыске» ереси, мог получить достаточное количество свидетельских показаний изобличавших последнего как в бытность архимандритом, так и митрополитом. Прямую ссылку на изобличавшие Зосиму свидетельские показания находим в тексте послания: «есть на него достоверны свидетели, ино так и сами вы слышели»[251].

Во-вторых, Иосиф призывает Нифонта решительно порвать со «сквернителем» и запретить христианам приходить к нему за благословением [252]. Если бы Зосима являлся действующим митрополитом, то обращение к Нифонту с подобной просьбой невозможно воспринять всерьез, поскольку попытка со стороны епархиального архиерея оградить своего митрополита от общения с паствой противоречила всем канонам, влекла за собой неизбежное лишение Нифонта кафедры, да и была совершенно неосуществимой на практике. Далее, Иосиф приводит слова тех, кто оправдывал свое общение с Зосимой: «А иные, господине, говорят: «Мы у него не слыхали ничего»[253]. Трудно себе представить, чтобы кто-либо стал бы оправдывать свое общение с митрополитом в ту пору, когда он возглавлял Русскую церковь и должен был регулярно совершать богослужения с духовенством и владыками, решать многообразные вопросы церковной жизни и т. д.

Выявленные противоречия легко разрешить, если принять, что Послание написано после сведения Зосимы с митрополичьей кафедры. Ранние источники не связывают сведение Зосимы с митрополичьей ка-

федры с обвинениями в ереси [254]. Неизвестно, когда Зосима оставил Троице-Сергиев монастырь и переселился в Кирило-Белозерский, но полагаем, что он сохранял свое влияние до 1502 г., когда против него впервые появились обвинения в ереси. Митрополит Симон в первые годы оставался таким же послушным исполнителем воли великого князя, как и Зосима. По этой причине требовалось немалое мужество для того, чтобы принять сторону тех, кто обвинял в еретичестве бывшего митрополита.

Кроме политической существовала и каноническая сторона дела. В каноническом общении с обвиненным в еретичестве Зосимой находились многие, если не все из числа высшей иерархии. Согласно 10-му, 11-му, 45-му, 70-му апостольским правилам, 12 правилу апостола Павла извержению из сана и отлучению подлежали все, кто молился, служил и праздновал или постился вместе с еретиками [255]. В свою очередь, сочувствовавшие Иосифу иерархи вполне резонно опасались проклятия и отлучения со стороны бывшего митрополита и интересовались вопросом: «Аще проклянет еретик християнина, то следует ли ему божественный суд?»[256]. Как известно, Зосима продолжал считать себя митрополитом и причащался по святительскому чину и живя на покое у Троицы. Следовательно, он мог восприниматься как сохраняющий власть «вязать и разрешать». Опору для своей позиции Зосима вполне мог находить в святоотеческих текстах [257].

По этой причине принятие стороны Иосифа Волоцкого являлось далеко не безопасным делом даже в 1502—1504 гг. Даже победа Волоцкого игумена и его сторонников несла в себе угрозу серьезной чистки рядов, преимущественно, столичного духовенства, которое вовсе не горело желанием ей подвергаться. В контексте описанной ситуации находит соответствие и использованная в Послании Нифонту ссылка на константинопольских патриархов-исповедников Германа, Никифора и Мефодия. Если пример первых двух содержал в себе ясное указание на необходимость отстаивания догмата иконопочитания даже перед лицом высшей власти, то пример патриарха Мефодия, который, ликвидируя последствия иконоборчества, провел масштабную чистку духовенства, примкнувшего к ереси в период правления императоров-иконоборцев, может быть понят, как относящийся к периоду, когда актуальными являлись именно дисциплинарные меры после падения покровителей еретиков при дворе [258].

Как мы видим, исторические реалии в тексте Послания Нифонту в гораздо большей степени соответствуют периоду 1502—1504 гг., нежели 1492—1494 гг. Что же касается преимущественного употребления форм настоящего времени в Послании Нифонту в отличие от «Сказания», то объяснение этому факту мы видим в том, что Иосифом руководило вполне понятное желание придать большую выразительность своему призыву.

По крайней мере еще три фрагмента из 12-го «слова» обнаруживается в тексте известного Послания Иосифа духовнику Ивана III архимандриту Спасо-Андронникова монастыря Митрофану.

«Просветитель». 12-е «слово» (РНБ Q.XVII.15).	Послание архимандриту Митрофану (ПИВ).
Великий Иоанн Богослов глаголет: «Всякий кто не исповедует Исуса Христа, пришедшего во плоти есть лжец и антихрист»… … Аще приемля еретика въ домъ, и гляй ему радоватися, причащается делехъ его злыхъ, какову имать получити милость… …И божественный апостол Павел… и паки рече: еретика человека отвращайся, ведый яко совратитъ таковый… (л. 191).	Глаголет бо великий апостол Иван Богослов: «Аще хто не исповедует Исуса Христа бога, сей есть лестец и антихрист — таковаго в дом не приемлете. Приемля же таковаго в дом причащается делех его злых. И великий апостол Павел глаголет: Еретика человека отвращайся — дело бо съвратися таковый… (с. 178).

Легко убедиться в том, что в Послании Митрофану цитаты сокращены. Как нам представляется, мы привели достаточные доказательства в пользу того, что именно текст 12-го «слова» был использован в Посланиях Иосифа Волоцкого епископу Суздальскому Нифонту, архимандриту Андроникова монастыря Митрофану и И. И. Третьякову, а также в Послании Нила Полева старцу Герману. Этот факт является еще одним, но далеко не последним аргументом в пользу первоначальности Пространной редакции «Просветителя».

10.
13-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И «СЛОВО ОБ ОСУЖДЕНИИ ЕРЕТИКОВ»

«Слово об осуждении еретиков» дошло до нас в составе сборников, отражающих Рогожский извод Краткой редакции «Просветителя»[259]. Лурье датировал «Слово об осуждении» 1504—1505 гг. и полагал, что оно затем вошло в состав «Просветителя» в качестве 13-го «слова»[260]. Полемика в «Слове» ведется с теми, кто возражал против необходимости казни для еретиков и усматривал прямое нарушение иноческих обетов в деятельности Иосифа по преследованию ереси. Не приходиться сомневаться, что этот текст возник в контексте споров о необходимости осуждения и казни еретиков, поскольку, как мы знаем из Послания Иосифа Митрофану Андронниковскому, Иван III долго сомневался в необходимости преследования еретиков. Я. С. Лурье писал: «Сопоставляя печатаемое здесь «Слово об осуждении еретиков» с 13-м «словом» в списке Епарх. 340, мы можем отметить весьма примечательное явление: первоначальный текст 13-го «слова» в Епарх. 340 почти совпадает с текстом печатаемого «Слова»; однако текст 13-го «слова» в этом списке подвергся обработке (произведенной, по-видимому, той же рукой, которой писан сам список) — вычеркиваниям, вставкам; в списке Епарх. № 339, а вслед за ним во всех остальных списках пространной редакции «Просветителя», все вставки списка Епарх. 340 включены в текст, и 13-е «слово» здесь соответствует обработанному тексту списка Епарх. 340»[261].

Наблюдения над пометами неизвестного редактора на полях рукописи Епарх. 340 в сравнении с текстом «Слова об осуждении еретиков» по публикации Я. С. Лурье позволяют сделать следующие наблюдения.

«Просветитель». 13-е «слово» (Епарх. 340).	«Слово об осуждении еретиков» (Источники).
1) л. 169 об. *на левом поле:* гласом	с. 489 — в тексте
2) л. 170 *вычеркнуто* <u>или ненавидети</u>	с. 489 — в тексте
3) л. 170 об. *над строкой надписано* грех	с. 489 — в тексте
4) л. 170 об. боятися <u>тем</u> им	с. 489 — тем
5) л. 171 *на поле:* бежчествено полагаху	нет

6) л. 174 — ниже о судиах	с. 491 — и о судиях
7) л. 175 об. *на нижнем поле* — мечем да посекаются	с. 491 — в тексте
8) л. 176 *на правом поле* — в посланиих в слове 21	с. 492 — нет
9) л. 176 об. *на нижнем поле* — всем	с. 492 — в тексте
10) л. 177 *на верхнем поле* — и поклонившихся телцу три тысуща повеле мечем иссещи	с. 492 — в тексте
11) л. 178 *зачеркнуто:* Христова *надписано:* Его	с. 493 — Христова
12) л. 179 *на верхнем поле:* Сего ради преподобнии и богоноснии отци наши пастыри и учителе моляху	с. 493 — в тексте
13) л. 179 *на нижнем поле:* святии отци святого Вселенскова Шестаго собора глющее	с. 493 — в тексте
14) л. 179 *на правом поле:* и в Ерусалиме собравшися 60 и 5	с. 493 — в тексте
15) л. 180 об. *на верхнем поле:* своею рукою	с. 494 — в тексте
16) л. 181 *на верхнем поле:* паче же Закона Моисеева отвергшихся	с. 495 — в тексте, *кроме Рогож. 530*
17) л. 181 об. *зачеркнуто:* И св. Порфирие епископ Газский иже манихейскую прелесть держащих молитвою немы и безгласна сотвори потом смерти предаде	с. 495 — *читается только в Рогож. 530*
18) л. 182 *на верхнем поле* — И св. Феодор епископ Едесский	с. 495 — в тексте
19) л. 182 об. *зачеркнуто:* или казнем предающих повинных *на поле:* и молитвою смерти предающих. Моисей убо молитвою фараона победи, прочая же врагы оружием победи. Великий же в пророцех Илья, два пятидесятника помолився огнем небесным сожже и скверныя иерея четыреста мечем изсече. Иисус Наввин Иерихонскиа стены молитвою низложи, а иже в нем люди мечем иссече.	с. 496 *Только в Рогож. 530* — или казнем предающих повинных. *Запись на поле не отразилась в Рогож. 530, но внесена в основной текст в других списках (в т. ч. Епарх. 339) (см.: Источники. С. 496, прим. з—з)*
20) л. 183 *на правом поле:* А еж от оружья убо	с. 496 — в тексте
21) л. 183 *на правом поле:* Божиа апостолы	с. 496 — нет
22) л. 183 благочестивы честивыя	с. 496 — в тексте
23) л. 183 об. *зачеркнуто* — и иже убо о сих дозде	с. 496 *только в Рогож. 530:* и иже убо о сих дозде

24) л. 184 *на верхнем и правом поле:* Великий Василие пребываше в Понте в молчаньи живы, тако же и святый Григорие Богослов, егда услышаша множества еретическая в Кесарию пришедша, тогда оставляют своя жилища и в Кесарию приходят, и тамо пребывают, дондеже вся еретики отгнаша	с. 497 *в Рогож. 530 — нет, в других — в тексте*
25) л. 184 об. *зачеркнуто* — и вся иже тая же мудрствующе *на верхнем поле* — и вся еретики	с. 497 *только в Рогож. 530 в тексте, в других учтена правка*
26) л. 185 *на верхнем поле:* со инеми инокинями	с. 497 *в Рогож. 530 — нет, в других в тексте*
27) л. 185 биаху — *исправлено:* биаше	с. 497 *в Рогож. 530 —* биаше, *в других —* биаху
28) л. 185 *на верхнем поле:* потом же	с. 497 — нет
29) л. 185 об. *на нижнем поле:* Тако же и князи и воеводы и прости люди мужи и жены и всяк православный	с. 498 — в тексте
30) л. 186 *После знака окончания:* Се убо явственно есть и известно воистину всем человеком яко и святителем и священиком и иноком и простым человеком и всем хрестьянская мудрствующим подобает осужати и проклинати еретики и отступники царем же и князем и судиям земским подобает сих и в заточение посылати и казням лютым предавати. Яже убо о сих дозде.	с. 498 *в Рогож. 530 — нет, в других — в тексте.* *Этот текст является началом «Слова о благопремудростных коварствах» С. 501.*

Сделанные наблюдения позволяют утверждать, что целый ряд чтений является первичным в Епарх. 340 по отношению ко всем спискам «Слова об осуждении еретиков». Но характер выявленных разночтений позволяет говорить о том, что не во всех списках одинаково отразилась правка, содержащаяся в Епарх. 340. Можно предположить, что имело место два этапа правки: первый этап отразился в списке «Слова об осуждении», представленном рукописью Рогож. 530, второй, более полный — в других трех списках, указанных в публикации. Легко заметить, что все три списка тесно связаны с Иосифовым монастырем. В любом случае можно утверждать, что опубликованный Я. С. Лурье текст «Слова» не был наиболее ранним этапом в истории этого памятника, поскольку этому противоречат факты.

Правка, которая читается на полях Епарх. 340, во всех списках «Слова» с разной степенью полноты уже отразилась в текстах. В Епарх. 340 на левом поле л. 169 об. читается помета «гласом», во всех остальных списках «Слова» эта помета находится в основном тексте (пример 1). На листе 170 об. слово «грех» написано над строкой, в «Слове» читается в тексте (пример 3). На л. 175 об. на нижнем поле помета: «мечем да посекаются», во всех списках «Слова» эта помета читается в основном тексте (пример 7). На л. 176 об. на нижнем поле помета «всем», в «Слове» в тексте находим: «со всем Божественным писанием» (пример 9). На верхнем поле л. 177 находится помета: «и поклонившихся телцу три тысуща повеле мечем иссещи», в «Слове» она читается в тексте (пример 10). На верхнем поле л. 179 помета — «Сего ради преподобнии и богоноснии отци наши пастыри и учителе моляху», в «Слове» эта фраза читается в основном тексте (пример 12). На нижнем поле л. 179 помета: «святии отци святого Вселенскова Шестаго собора глющее», во всех списках «Слова» эта помета читается в тексте (пример 13). На правом поле л. 179 находится помета: «иж в Ерусалиме собравшися», во всех списках «Слова» она читается в тексте (пример 14). На верхнем поле л. 180 об. находится помета «своею рукою», в «Слове» она читается в тексте (пример 15).

Вторая группа примеров демонстрирует, что дальнейшая правка в списке Епар. 340 оказалась учтена только списками 13-го слова в редакции «Просветителя» (ГИМ. Епарх. 339 (Е1); РНБ. Соф. 1323 (М); РНБ. Q.XVII.15 (Н) и не усвоена в списках «Слова об осуждении еретиков» (РГБ. Рогож. 530 (Р); РНБ. F.I.229 (Т).

В списке Епарх. 340 на верхнем поле л. 181 находится помета «паче же Закона Моисеева отвергшихся», в списках Е1, М, Н она находится в тексте, в списках Р и Т не учтена (пример 16). На л. 181 об. фраза: «И св. Порфирие епископ Газский иже манихейскую прелесть держащих молитвою немы и безгласна сотвори потом смерти предаде» зачеркнута, она отсутствует в списках Е1, М, Н, но читается в списках Р и Т (пример 17). На верхнем и левом полях л. 182 об. читаем: «и молитвою смерти предающих. Моисей убо молитвою фараона победи, прочая же врагы оружием победи. Великий же в пророцех Илья, два пятидесятника помолився огнем небесным сожже и скверныя иерея четыреста мечем изсече. Иисус Наввин» Иерихонскиа стены молитвою низложи, а иже в нем люди мечем иссече», в списках Е1, М, Н это чтение

внесено в основной текст, в списках Р и Т — отсутствует (пример 19). На л. 183 об. в тексте вычеркнута фраза: «и иже убо о сих дозде», в списках Е1, М, Н ее нет, в списках Р и Т она читается (пример 23). На верхнем и правом поле л. 184 читаем: «Великий Василие пребываше в Понте в молчаньи живы, тако же и святый Григорие Богослов, егда услышаша множества еретическая в Кесарию пришедша, тогда оставляют своя жилища и в Кесарию приходят, и тамо пребывают, дондеже вся ретикы отгнаша», эта помета в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т отсутствует (пример 24). На л. 184 об. выражение: «и вся иже тая же мудрствующе»,— зачеркнуто, на верхнем поле помета «и вся еретикы», в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т — отсутствует (пример 25). На верхнем поле л. 185 помета: «со инеми инокинями», в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т не отразилась (пример 26). На л. 185 исправлены последние две буквы в слове «биаху», этой правке следуют списки кроме Р и Т, в которых читается «бияше» (пример 27). Далее на нижнем поле л. 185 об. читается помета «тако же и князи и воеводы и простии люди и жены и вси православни» (пример 29). Эта помета не отразилась в других списках [262]. На л. 186 после знака окончания читается текст, написанный черными чернилами отличным от основного почерком: «Се убо явственно есть и известно воистину всем человеком яко и святителем и священиком и иноком и простым человеком и всем хрестьянская мудрствующим подобает осужати и проклинати еретики и отступники царем же и князем и судиям земским подобает сих и в заточение посылати и казням лютым предавати. Яже убо о сих дозде», подчеркнутой фразы нет ни в одном из списков, в Е1, М, Н читается окончание: «Богу нашему слава и ныне и присно и вовеки веком. Аминь», в списке Т весь вышеприведенный отрывок помещен в начале 14-го «слова» (№ 30) [263].

Сделанные наблюдения позволяют сделать два вывода. Во-первых, на основании первого ряда примеров следует констатировать, что текст в списке Епарх. 340 первичен по отношению к тексту «Слова об осуждении еретиков» во всех списках, в том числе и по отношению к списку Епарх. 339. Можно даже предположить, что в списке Епарх. 340 представлен авторский текст памятника, поскольку вычеркнутая в тексте на л. 183 об. фраза: «и иже убо о сих дозде» может свидетельствовать о первоначальном желании автора завершить свое повествование именно на этом месте [264]. В этом убеждает и логика повествования.

Текст до вышеприведенной пометы объединен единством темы, внутренне целостен и органичен. Он посвящен доказательству необходимости применения к еретикам самых суровых мер вплоть до казни, затем проводится мысль о правомерности умерщвления еретиков молитвою или оружием и равном авторитете священных правил и градского закона. В тексте же, который следует после пометы, главная мысль — стремление оправдать ссылками на примеры древних святых активную роль монашествующих в обличении и осуждении еретиков. Эта часть полемически заострена против мнения («да не начнут неции глаголати») о том, что недостойно инокам осуждать еретиков и отступников.

Во-вторых, тексты 13-го «слова» в списках РГБ. Рогож. 530 и РНБ. F.I.229 восходят к тексту в списке Епарх. 340 в том виде, который тот имел до внесения правки во вторую часть 13-го «слова». Мы предполагаем, что протограф списков Р и Т был скопирован с текста в списке Епарх. 340 до изготовления списка Епарх. 339, в котором учтена основная правка. Отсюда можно заключить, что источником текста отдельно бытовавшего «Слова об осуждении еретиков» послужило именно 13-е «слово» «Просветителя».

В рукописи Троиц. 187 текст 13-го «слова» помещен под номером 11, а в киноварном заголовке основным почерком читается помета: «В сем слове много лжи». Я. С. Лурье относил Троицкий список к особому изводу «Просветителя» и датировал его серединой XVI в.[265] Плигузов считает временем составления Троицкого списка вторую половину 1510-х — первую половину 1520-х гг.[266] Он появился вне стен Иосифова монастыря в среде, которая разделяла далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого.

Фрагменты 13-го слова использованы в Посланиях Иосифа Волоцкого епископу Нифонту и архимандриту Митрофану Андронниковскому.

«Просветитель» 13-е «слово» (Епарх. 340).	Послание Нифонту (ПИВ).
Той же глаголет божественный Златоуст: «Възлюблении многажды вам глаголах о безбожных еретицех и ныне молю не совокуплятися с ними ни	И святый Иван Златоуст глаголеть: «Взлюблении, многожды вам глаголах о безбожных еретицех, и ныне молю не совокуплятися с ними ни в

в ядении, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви, творя бо сия чюжа себе творит Христовы церкви. Аще хто и бесплотных житие поживеть еретиком же приобщаяся в дружбе или ъ любви таковый чюж есть владыки Христа… (л. 171).

ядении, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви; творя бо сия, чюжа себе творит христовы церкви. Аще кто и безплотных житие поживет, а не исповедует православиа догматы, отвращаемся и бежим от него, яко от змиа… (с. 163).

Обращают на себя внимание различные концовки сходного фрагмента. В «Просветителе» утверждается, что даже безупречные христиане, вступая в дружеское общение с еретиками, отвергаются христианства. В Послании Нифонту утверждается, что от христиан, живущих «ангельской жизнью», но не исповедующих православных догматов, следует отвращаться.

«Просветитель». 13-е «слово» (Епарх. 340).	Послание Митрофану (ПИВ).
Благочестивый же царь Устиниан и Тиверие епарху Адъдусу и воеводе Елеуферию, поборником ереси, главы отсекоша. Великий же чюдотворец Евтихие, патриарх Царяграда, не возбрани ему. Великий же царь Ираклий не хотящих крестится июдей повеле убивати, и мнози же бяху тогда патриарси же и святители и преподобнии не возбраниша сего творити. И святый Порфирие епископ Газский, иже и манихейскую прелесть дръжащих молитвою немы и безгласны сотвори, потом же смерти предасть. И святый Федор Едесский жидовина хулу глаголавшего на Господа нашего Исуса Христа, словом нема сотвори и по сем моли царя Вавилонского, иже послав в Едессу, повеле еретиков всех из града изгнати и богатство их взяти, овем же языки изрезывати. Святый же Феодор не возбрани сему быти. Тако и святая Феодора царица и сын ея Михаил Анния еретика, патриарха Царяграда, в заточение посла и тамо повеле, растягше	Православный царь Ираклие повеление изложи по всему своему царству: абие жидовин не крестится, да убиен будет. Тако же и Омиритский царь Аврамие повеле убивати не хотевших креститися жидов. По тех же Устин и Тивирие благочестивии царие повелеша главу отсещи епарху Аддусу и Елеферию Самчию, поборником ереси. Феодора же царица и сын ее Михаил благочестивый Анния еретика, патриарха Констяньтинаграда, в заточение повеле послати и дати ему двесте ран ремением. Потом же вавилонский царь Моавия, в святем крещении, нареченный Иоанн, его же крести святый Феодор, епископ Едесский, посла в Едес повелением святаго Феодора и повеле несториан и иных еретиков из града изгнати, а

его, бити ремением. Блаженный патриарх Мефодие и мнози преподобнии отци наши и исповедници не возбраниша сему быти… (л. 181 об.—182).	манихеяном повеле языки изрезывати; и многа такова обрящеши в божественном писании… (с. 177).

Сравнение этих текстов позволяет утверждать, что отрывок в Послании Митрофану является сокращенным пересказом текста «Просветителя». Чрезвычайно показательно, что вычеркнутая в 13-м «слове» фраза о Порфирии Газском (выделена подчеркиванием) не нашла себе места в тексте Послания. Смысл сравниваемых текстов также различен. В отрывке 13-го «слова» основной акцент сделан на позиции иерархии, которая не только не препятствовала, но всячески способствовала борьбе с ересью, прибегая для этого к содействию светской власти. В тексте Послания доказывается необходимость и правомерность самих репрессий против еретиков.

Таким образом, можно утверждать, что тексты Посланий Нифонту Суздальскому и Митрофану Андронниковскому имели в качестве своих источников 12-е, 13-е, и как мы покажем ниже, 14-е «слова» «Просветителя».

Напомним, что в тексте «Сказания о новоявившейся ереси» содержится аннотация только 13-и «слов», что заставляет склониться к версии о первоначальном виде «Просветителя» в составе 13-и «слов».

11.
14-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И «СЛОВО О БЛАГОПРЕМУДРОСТНЫХ КОВАРСТВАХ»

14-е «слово» «Просветителя» почти полностью совпадает с текстом «Слова о благопремудростных коварствах», которое содержится в сборниках, относящихся, по классификации Я. С. Лурье, к Рогожскому и Троицкому изводам сборников. А. А. Зимин считал, что «Слово о благопремудростных коварствах» является: «источником 14-го «слова» «Просветителя» (и в небольшой части 13-го)»[267]. По Зимину, «Слово» являлось «прямым ответом на пропаганду нестяжателей, требовавших снисхождения к еретикам»[268]. А. А. Зимин датировал «слова» об

осуждении еретиков и о благопремудрых коварствах временем после Церковного собора 1504 г.[269]

Сравнение текстов 14-го «слова» по трем древнейшим спискам «Просветителя» позволяет придти к выводу о том, что первоначальный вариант содержится в списке Епарх. 340. В пользу этого свидетельствуют следующие факты. Во-первых, в Епарх. 340 на боковом поле л. 186 об. читается помета «мы же убо ныне о сем да речем»; в Епарх. 339 и Солов. 326/346 эта фраза находится в основном тексте. Во-вторых, в Епарх. 340 на том же л. 186 об. вычеркнута фраза: «уведавши же не утаити, аще хто подщиться утаити, сей есть сообщник еретиком, сего ради подобает»; в Епарх. 339 зачеркнутой фразы нет. В-третьих, на боковом поле л. 187 об. находится помета «блаженный Флавиан рече к нему»; в Епарх. 339 и Солов. 326/346 это место читается в основном тексте.

Тексты 14-го «слова» и «Слова о благопремудростных коварствах» по большей части совпадают за исключением окончания, которое более пространно в 14-м «слове». Как отметил Зимин, начальный фрагмент текста в «Слове о благопремудростных коварствах» тождествен с заключительной частью 13-го «слова»[270]. В списке Епарх. 340 этот фрагмент является припиской, сделанной после знака окончания текста на л. 185 об.

Заголовок и начальная часть 14-го «слова» фактически не отразились в начальной части «Слова о благопремудростных коварствах»[271]. В этом можно усматривать следы сильного сокращения текста «Слова». Сходство текстов 14-го «слова» и «Слова о благопремудростных коварствах» начинается только с расказа об Антиохийском патриархе Флавиане и заканчивается словами: «...или глаголющих еретическая никако ж утаити или покрыти сих, но обличити»[272]. Но здесь обнаруживается немаловажное различие: в 14-м «слове» на верхнем поле л. 187 об. находится помета: «Блаженый Флавиан рече к нему», в «Слове» же она включена в основной текст [273]. Далее в «Слове» пропущена фраза, находящаяся в тексте «Просветителя»: «Сего ради да потщится всяк православный всяко тщание и всяк подвиг и всяку ревность показати верою и любовию многою, иже к единородному сыну Божию еретикы и отступники испытовати всяким образом и всяцем тщанием, яко же передний святителие и преподобнии отци наши творяху, уведевьши же не утаити, аще же кто потщится утоити, сей сообщник есть ере-

тиком»[274]. Другим важным пропуском в тексте «Слова», искажающим его смысл, является пропуск слова «бес» в речи патриарха Флавиана: «и противных бес познахом козни»[275]. Стоит отметить еще один пропуск в тексте «Слова»: во фразе, где говорится о том, что еретики «Исуса Христа всегда убивают», пропущены следующие за этим выражением в 14-м «слове» слова: «хулением и уничижением»[276]. Все эти примеры, на наш взгляд, однозначно свидетельствуют в пользу первичности текста 14-го «слова». Наконец, «Слово об осуждении» обрывается механически, заключение отсутствует. Текст 14-го «слова» продолжается далее и закнчивается характерным заключением: «иже от убо о сих дозде» (л. 190 об.). В тексте, который отсутствует в «Слове о благопремудростных коварствах», содержатся аргументы, которые на основании Священного Писания доказывают мысль о необходимости разыскивать и обличать еретиков. В числе этих аргументов: цитаты из Ветхого Завета (Втор. 17:6) и Нового Завета (Евр. 10:28, 29; Мф. 18:16).

Вывод о первичности текста 14-го «слова» «Просветителя» по списку Епарх. 340 по отношению к «Слову о благопремудростных коварствах» может быть сделан на основании следующих наблюдений. Во-первых, в Слове отсутствует заголовок; во-вторых, начало этого Слова следует заключительному фрагменту 13-го «слова»; в-третьих, можно указать, по крайней мере, 3 примера более исправных чтений в 14-ом «слове»; в-четвертых, помета, которая читается на полях 14-го «слова» находится в основном тексте Слова; в-пятых, в 14-м «слове» более полные цитаты; в-шестых, текст Слова обрывается на полуфразе, а текст 14-го «слова» имеет логическое завершение.

Тематика 14-го «слова» определяется стремлением Волоцкого игумена настоять на необходимости организации полномасштабного розыска еретиков. Эта тематика совпадает с главной темой Послания архимандриту Андронникова монастыря Митрофану. Обнаруживаются и текстуальные сопадения между этими текстами, а также с Посланием епископу Нифонту.

«Просветитель». 14-е «слово» (Епарх. 340).	Послание Нифонту (ПИВ).	Послание Митрофану (ПИВ).
Глаголет бо ся в законе: «Аще отвръжется хто Закона Моисеова и начнет глаголати,	Занеже еще и в Моисееве законе писано: «Аще хто отвръжется Моисее-	

яко не отвергохся, и аще будут достовернии свидетели два или три на отверьшагося, аби убиваем бывает отвергийся. Сия убо быша в Ветхом Законе в Новем же Законе, и ныне божественный апостол Павел паче осужает иже сына божия отвергшимся, паче тех иже Закона Моисеева отвергшихся глаголати, бо «отвергхся кто Закона Моисеева при устех двою или триех свидетелей, без милости умирает»; кольми паче же сына божия поправ, и кровь заветную прость непщеваев, и дух благодати укори. Воззри, яко в Ветхом и в Новом Законе сведетельство неотметно есть достоверных сведетелей… (л. 189 об.).

ва закона и начнет глаголати, яко не отвергъся есмь, и аще будут на него достоверные свидетели два или три и тако без милосердия убиваем бывает». И свидетельствует божественный апостол, глаголя: «Отвергъся хто Закона Моисеева, без милости по двою или триех свидетелех умирает». Колицей мнить, сподобится горшей муце, иже сына божиа поправ? Зриши ли яко ныне горшей муце сподобитися достоин есть, иже сына божиа поправ, паче оного, иже тогда Моисеева закона отверьгшагося… (с. 163—164).

Апостол Павел к евреем писал: «Аще хто отвръжется закона Моисеева, при двою или при трех свидетелех умирает»; колми паче, иже сына божиа поправ и дух благодати укорив… (л. 176).

И в этом случае сравнение обнаруживает, что более полные цитаты Священого Писания содержатся в тексте 14-го «слова», тогда как в Посланиях текст подвергся сокращениям. Цитата из Послания апостола Павла к евреям в Послании Митрофану восходит не к рассматриваемому фрагменту из Послания Нифонту, но к соответствующему фрагменту 14-го «слова». Только в 14 «слове» и в Послании Митрофану апостол Павел назван по имени и только там содержатся слова «и дух благодати укорив». Чрезвычайно показательно, что общий для обоих посланий и 14-го «слова» текст отсутствует в «Слове о благопремудростных коварствах». Установленная зависимость Посланий Нифонту и Митрофану от текстов 12-го, 13-го, 14-го «слов» «Просветителя» позволяет сделать вывод о том, что памятник в составе 14-ти «слов» уже существовал к лету 1504 г.

Таким образом, есть основания считать, что первоначальный вид «Просветителя» включал в себя тринадцать «слов», но уже вскоре по-

сле создания был дополнен 14-м «словом», которое развивало и дополняло аргументы 13-го «слова» в обоснование необходимости обыска и преследования еретиков. Нам представляется, что текст нового 14-го «слова» составлен с целью развеять высказанные сомнения в необходимости организации преследования еретиков. Полемические элементы в тексте 14-го «слова» отсутствуют, само 14-е «слово» скорее является дополнением к 13-му, нежели самостоятельным сочинением.

12.
15-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И «ПОСЛАНИЕ О СОБЛЮДЕНИИ СОБОРНОГО ПРИГОВОРА»

15-е «слово» является второй после «Сказания о новоявившейся ереси» исторической частью «Просветителя». История жидовствующих здесь дополняется новыми фактами. Судя по тому, что в тексте 15-го «слова» содержатся ссылки на «Сказание» и на 13-е «слово», оно было написано уже после того, как сформировалась редакция «Просветителя» в объеме 14-ти «слов». А. А. Зимин и Я. С. Лурье полагали, что источником 15-го слова послужило «Послание о соблюдении соборного приговора».

Наблюдения над текстами 15-го «слова» в двух древнейших списках Епарх. 340 и 339 позволяет обнаружить, что шесть помет на полях списка Епарх. 339 читаются в основном тексте списка Епарх 340. Укажем их: 1) Епарх. 339, л. 266 и Епарх. 340, л. 190 об.: «Егда покаются, подобает вскоре входити въ святую церковь и прияти Христовых тайн и причащатись, и которым еретиком и отступником»; 2) Епарх. 339, л. 272 и Епарх. 340. л. 197: «преступник»; 3) Епарх. 339, л. 272 и Епарх. 340, л. 199: «опять»; 4) Епарх. 339 273 и Епарх. 340, л. 199: «яко»; 5) Епарх. 339, л. 275 об. и Епарх. 340, л. 202: «и попечение»; 6) Епарх. 339, л. 276 и Епарх. 340, л. 203: «со всеми церковными причетники того повсюду изыска, он же крыяшесь и бегаше Архела».

В то же время две пометы на полях списка Епарх. 340 (л. 201 об., 203 об.) не нашли отражения в списке Епарх. 339. Кроме того, в Епарх. 340 вычеркнуты слова: «некоторых ради вещей», которые отсутствуют в Епарх. 339. Указанные наблюдения позволяют, как нам кажется, сделать вывод о том, что списки правились относительно друг друга.

По мнению исследователей, «Послание о соблюдении соборного приговора» было использовано Иосифом при составлении 15-го и 16-го «слов» «Просветителя». Еще авторы предисловия к казанскому изданию замечали, что «послания, особенно сравнительно с некоторыми словами, представляются как бы краткими очерками или материалами, которые после обработки вошли в состав самых слов»[277]. Хрущов полагал, что 15-е «слово» является изложением «Послания»[278]. Зимин также считал, что значительные отрывки из «Послания» перенесены в текст 15-го «слова»[279]. Характерно, что в 15-м «слове» читается ссылка на «Сказание о новоявившейся ереси» и излагается дальнейшая история новгородской ереси. Зимин отметил и факт использования для составления «Послании о соблюдении соборного приговора» текста «Послания Митрофану»[280].

Однако текст «Послания о соблюдении соборного приговора» находит только частичное соответствие в 15-м «слове». Согласно нашим наблюдениям, сходными для обоих текстов является следующие 5 фрагментов. При этом текст 15-го «слова» почти всегда более пространен.

«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники).	«Просветитель» 15-е «слово» (Епарх. 340).
1) Что есте писали к нам о том, что писано в толъковании, еже от Иоана святого евангелия зачало 45: еретик бо егда исповесть свою ересь, ту абие дает ему общение святых тайн; Иоан же списатель Лествицы пишет в слове 15; и како, рече, еретики убо соборная церкви приемлющи с прилежным своея ереси проклятием, святых тайн тех сподобляет причащения. И в божественных правилех писано святых отец наших тому же подобно. Ино то все писано о еретицех, а не отступницех, иже Христа отвергъшися. Ино убо есть еретик, ино ж отступник, иже Христа отвергъшися… (с. 506).	Еже писано есть в толковании, еже от Иоанна святого евангелиа зачало 45: еретик убо, егда исповесть свою ересь, ту абие дають ему общение святых тайн. И Иоан же списатель Лествицы пишет в слове 15: И како, рече, еретики убо соборная церкви, приемлющи с прилежным своея ереси проклятием, святых тайн тех сподобляет причащения. И в священных правилех святых отец тому же подобно речено есть. Сего ради подобает нам ведати, яко сие божественаа писание речено суть о еретицех, а не о отступницех. Ино бо есть еретик, и ино отступник… (л. 191 об.).

2) И много сквернения и поругания соделаша на божественныя церкви и на животворящия кресты и на пречестныя иконы, овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающе иныя ж в скверная места пометающе, иныя ж о землю разбивающи, иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят. Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом скверняшись, в святую церковь вхожаху и божественую службу совершаху. И не токмо святую церковь и божественную, и животворящия кресты, и всечестныя иконы, и всякую святыню, но и все православное христианство потщащась осквернити, яко же весте, како подшася Иулиян преступник осквернити християнство. Нынешнии же преступницы седмьдесят седмерицею злейши того сотвориша. Иулиян бо от жерьтв им же сам вкушаше подщася осквернити, сих же от них же и пси не вкушаху таковая сквернения. Собирающе таковыя вещи скверныя, о них же аще и писати, слух осквернити слышащих, и в вино и в мед влагаху и посылающи и ко святителем, и ко священником, и князем, и воеводам, и ко всем православным християном, яко да сих всячески скверняят… (с. 507).

Многая скверная поругания соделаша на божественную церковь, и на вся священыя вещи, и на все православное християнство. О кто достойнее возможет без слез исповедати таковую печальную повесть, кый язык изглаголать, который слух кротце приимет таковую беду. И не токмо божественыя церкви, и животворящие кресты, и всечестныя иконы, и всякую святыню, но и все православное християнство потщашася осквернити. И сквернейший бо и гнуснейший всех человек, иже под небесем, не реку архимандрита Юрьева монастыря, но дияволов сосуд, антихристов предтеча, Касиян, со своим братом Самочерным и со инеми единомудреными, им умыслиша, еже како осквернити не точию божественыя церкви и всякия освященные вещи, но и все православное християнство, еже нигде же под небесе видеся, ниже слышася, еже ни ум вместити может, ниже слово сказати возмогает. И весте яко потщася Иулиан преступник осквернити християнство, нынешнии же преступницы злейши того сотвориша. Иулиан убо от идольских жертв, их же сам вкушаше, потщася осквернити православныя, сии же, от них же и пси не вкушают, таковая сквернения собирающе таковая вещи скверныя, о них же аще и писати, слух и язык осквернити слышащим, привожаху бо блудница во своя храмины, и скверняхуся с ними блудом, и мыяхуся с ними в лохане, и скверную сию воду взимаху, и вливаху сию в вино и мед, и посылаху то вино и мед святителем,

3) Ино то все писано о еретицех, а не о отступницех, иже Христа отвергъшися. Ино убо есть еретик, ино ж отступъник, иже Христа отвергъшися. Еретик убо есть, иже верует Богу быти Христу, ереси же некия имея в себе. Таковии аще восхотят приступити ко православной християнъстей вере с прилежным своея ереси проклятием, соборныя церкви тех приемлет и святых тайн сподобляет причащению. Отступник же есть, иже в православной вере християньстей родися и в совершеном возрасте, а не во младенстве, ниже мук ради, ниже в пленении, но самоволно отвержеся Христа. О таковых пишет Великий Василие правило 73: Отвергъийся Христа и преступив тайну спасения во вся лета живота своего плакатись подобает, исповедатися должен убо есть во время же, в неже отходит жития святыня сподобитися верою к человеколюбцу Богу. И святый Григорие Ниский пишет о тех же, правило 1: Аще кто Христовы веры отвергъся, бысть июдей, или идолослужитель, или манихей, или некий таковый, безбожья образ возлюбив, и о том зазрев себе и познавься, аще обратиться, время имат на покаяние. Вся лета живота своего да не молится с людьми, но особно да помолится, да не причастится святых даров, аще токмо не в болезни смерьтнаго ради страха отчаяния же быв, аще оживет, да пребудет паки не причастен до коньчины. Аще ли ж мучением и

и священником, и к боляром и к гостем, и ко всем православным християном… (л. 197—198).

Сего ради подобает нам ведати, яко сие Божественное писание речено есть о еретицех, а не о отступницех. Ино бо есть еретик, ино отступник… (л. 191 об.).

… в толковании святого Евангелиста Иоанна Богослова: Еретик убо егда исповесть и проклянет свою ересь, ту абие дают ему общение святых тайн… (л. 193).

Суть же инии отступници злейши первых, иже в православней вере родишася и возрастоша, ниже в младенстве, ниже мук ради, ниже в пленении, но самоволне отвергошася Христа. О таковых пишет Великий Василие правило 73: «Отвергийся Христа и, преступив тайну спасения во вся лета живота своего, плакати должен убо есть во время, в неже отходит жития святыня сподобитися к человеколюбцу Богу». И святый Григорие Нисский пишет о тех же правило 1: «Аще хто Христовы веры отвергся, быв июдей, или идолослужитель, или манихей, или ин некий таковый образ безбожиа возлюби, и о том зазрев себе и познав вся, аще обратится время имать на покаание вся лета живота своего да не молится с верными, но особь молится и да не причащается святых тайн, аще токмо не в болезни смертнаго ради страха, отчаян быв, аще оживет, да пребудет паки непричастен до кончины… (л. 194).

нужею мук преступил будет запрещение блудника да примет… (с. 506).

4) Ино егда благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси с нашим смирением и со всеми святители и со всем освященым собором повелеша испытание творити о еретицех, паче же рещи о отступницех и многим свидетелем истинным ставшим на еретики и обличившим их о жидовских и скверных делех, и повеле благочестивый великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси иже жидовьская мудроствующих, овех огню предати, овех же языки изрезывати и инеми казньми казнити. Они же видевше таковую свою беду, вси начаша каятися, не хотяще огнем сожжени быть и иною горькою смертию умърети… (с. 508).

Егда державный некоторых вещей повеле испытание творити о еретицех, паче же рещи и о отступницех, в лето 7013 года с Симоном митрополитом, и со всеми святители, и многим свидетелем истиных ставшим на еретики и обличившим их о их жидовскых и скверных делех, и повеле державный, иже Христа отвергьшихся и жидовская мудрьствующих, овех огню предати, овех же языки изрезывати, и инеми казньми казнити. Они же видя таковую свою беду начаша каятися, не хотяще огнем сожжены быти, и иною горкою смертию умрети… (л. 201).

5) А божественная писания повелевают на покаяние приимати по своей воле, а не по нужи кающихся. Великий Василие пишет о сем, правило 5: На коньчину жития дошедшаго еретика и кающась без рассужения и без испытания не подобает приимати, но испытати покаяние; аще истинно есть и аще плоды имат, свидетельствующа на подщание ко спасению, что же суть: аще обличают свою ересь и грехи его со слезами и сокрушенным сердцем исповедает, милостыня творит, и ина таковая спасения показует дела, да будет прият.

Сия убо Великий Василие пишет о еретицех, иже на кончине жития,

А божественая писания повелевают покаяния приимати по своей воли, а не по нужи, кающихся. Великий Василие пишет о сим правило 5: «На кончину жития дошедшаго еретика, кающася без расужения и без испытания, не подобает приимати, но испытати покаяния, аще истинно есть и аще плоды имать, свидетельствующа на потщание ко спасению. Что же суть, аще обличает свою ересь и грехи своя со слезами и сокрушеным сердцем исповедаем, и милостыня творит, и ина таковая спасеная показует дела, да будет прият.

Сия убо Великий Василие пишет о еретицех, иже на кончине жития

приходя своею волею ко християнъстей вере, а не о отстпницех, иже Христа отвергошась. О тех бо писано преж сего правило Великого Василия и Григорья Нисскаго, иже преж написал о отвергъшихся Христа и паки своею волею кающихся, а не мук ради, яко же нынешнии отступници и отметницы, иже доньдеж не мучени быша, ни един же от них не покаяся, а егда ж начаша их горким смертем и страшным мукам предаяти, тогда начаша каятися. О сих убо покаяние и обращении ни в котором же писании даж до нас дошедших книг нигде же писано есть, како сих приимати покаяние и исповедание и како искушати, аще истинно каются или лестно, яко ж и преже сего каяшась лесьтно... (с. 508).

своего волею приходящих ко християнстей вере и своею волею кающихся, а не мук ради, яко же нынешнии отступници и отметници иже тридесять и 4 лета пребыша в отвержении, дондеже не обличени быша, и ни един же от них покаяся истинно. Егда еж обличиша их и начаша их горким смертем и страшным мукам предаяти, тогда начаша каятись. О сих убо покаянии не имам что глаголати: нигде же бо божественых писаниих несть свидетельства о таковом покаянии, понеже, егда обличени будут, тогда каются, егда же милости сподобятся, тогда Христа отвергутся и потщание имеют все православное християньство в жидовство отвести... (л. 201—202).

15-е «слово» содержит отсылку к «Сказанию о новоявившейся ереси» в ранней редакции, поскольку содержит обвинения в адрес Зосимы. Но в нем есть и оригинальные известия о периоде, который последовал за осуждением еретиков в 1490 г. Там впервые рассказывается о еретике Кассиане, который стал архимандритом Юрьевского монастыря и главой еретиков в Новгороде. Рассказывается также о фактах богохульств, совершенных подьячим Алексейко Костевым, Самсонко и попом Наумом, Юркой Рушенником, дьяконом Макаром. Поскольку там содержатся ссылки на свидетелей, то, очевидно, Иосиф при создании 15-го «слова» пользовался материалами розыска, предшествующего собору 1504 г. В 15-м «слове» также впервые читается известие о ложном покаянии еретиков, которому поверил архиепископ Геннадий, «давший им ослабу».

В обоих древнейших списках вычеркнуты слова, подчеркивающие роль Федора Курицына («того державный во всем послушаша») [281], в более поздних списках этих слов нет. Я. С. Лурье склонен был признавать, что оба списка носят следы редакторской (если не авторской) правки [282].

Важное отличие между текстами 15-го «слова» и «Послания» обнаруживается в рассказе о начале ереси. В тексте 15-го «слова» читаем: «...яко же нынешние отступници и отметници, иже 30 и 4 лета пребыша в отвержении дондеже не обличени быша ни един же от них не покаяся»[283]. В «Послании» указание на дату содержится дважды: «Уже тому тридесят и три лета минули, как был в Великом Новгороде Схария жидовин»[284]; и в другом месте снова читаем: «Отнели же отвергошась Христа, 33 лета минули, да идеже и доныне всяко тщание и всяк подвиг творят»[285]. На основании отмеченного разночтения, следовало бы заключить, что «Послание» предшествовало 15-му «слову» и было написано не позднее 1505 г. Однако, как мы увидим далее, в текстах «Послания» и 16-го «слова» «Просветителя» обнаруживается довольно значительный совпадающий фрагмент.

И. Хрущев полагал, что 15-е «слово» является изложением «Послания о соблюдении соборного приговора»[286]. Это мнение было полностью поддержано А. А. Зиминым, который считал, что около 1505 г. текст «Послания о соблюдении соборного приговора» был переработан в текст 15-го «слова» «Просветителя»[287]. На наш взгляд, взаимоотношение этих текстов представляется не столь простым.

В научной литературе утвердилось мнение о том, что «Послание», несмотря на свой анонимный характер, представляет собой официальный документ, составленный от имени митрополита Симона [288]. В пользу этого свидетельствует следующий фрагмент, который, по-видимому, восходит к несохранившемуся соборному приговору 1504 г.: «Ино егда благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси с нашим смирением и со всеми святители и со всем освященным собором повелеша испытание творити о еретицех...»[289]. В то же время авторство Иосифа Волоцкого в отношении «Послания» признается очень вероятным [290].

Прежде всего укажем, что формуляр «Послания о соблюдении соборного приговора» не находит соответствия в митрополичьих посланиях. «Послание» открывается словами: «Что есте писали к нам о том, что писано в толковании»,— следовательно, является ответом на какой-то текст. Подтверждение этому обнаруживаем далее: «А вы ныне пишете о древних еретицех, иже некоторыя ереси держащее, и паки своею волею покаявшихся да прилагаете нынешних отступник и от-

метник невольное покаяние ко онех волному покаянию,— то есть о себе умыслили, а не по божественному писанию пишете, либо препирательное писание противу нашего писания»[291].

Если в первой части «Послания» приводятся аргументы в опровержение мнений о том, что покаявшихся еретиков следует беспрепятственно принимать в лоно Церкви, то в заключительной части полемика ведется с мнением о том, что инокам не следует вмешиваться «в церковные и в житейские вещи». Нам представляется совершенно невозможным приписывать митрополиту Симону следующие выражения: «Сего ради, отцы, аз, окаянный, идеже есмь взаконенная иноком противу силе моей Христу поспешествующу последую и мудрствую, и инех в та приводя, яко суд сый Христовою благодатию соединен к соборней апостольстей церкви, а не отсечен, понеже телом и душею составляемъся сугубо и прощение церкви творим»[292]. Далее автор упрекает своих противников в «самочинии», «самосмышлении», «любопрении», а также в пренебрежении священными правилами: «Священъная убо правила о древних еретицех и о отступъницех по тоньку написаша, како сих приимати и плоды покаяния искушати. Иноком же о сих не повелеша о себе промышление творити к соборней церкви и ко святителем о сем приходити и, кроме их повеления, ничтоже творити. Вы же на толико мнение и гордость взястеся, яко о таковых отступницех не послушасте нашего смирения. О них же священная правила, ниже ино божественая писания сказует, како сих приимати и плоды покаяния искушати, но самочинием и самосмышлением и любопрением утвержаетеся во всем ищущи свой разум вышьшии всех поставити. И того ради божественная писания и священная правила презираете»[293].

Употребляемые автором «Послания» выражения позволяют сделать вывод о том, что он был иноком и автором сочинений, в которых доказывалась необходимость разыскивать и преследовать еретиков и не верить их раскаянию, поскольку оно не истинно, а ложно. Поскольку все эти темы находят отражение в 13-м, 14-м, 15-м «словах» «Просветителя», то единственным претендентом на роль автора «Послания» нам видится Иосиф Волоцкий. Отсюда заключаем, что «Послание» представляет собой не официальный документ, составленный от имени митрополита и церковного собора, но частное послание Иосифа, адресованное, с большой долей вероятности, заволжским старцам. Процитированный выше фрагмент о соборе на еретиков с упоминани-

ем «нашего смирения», представляет собой, по-видимому, выписку из текста соборного приговора 1504 г. Продолжив наблюдения над текстом «Послания», обнаруживаем еще два фрагмента текста, имеющего параллели в «Сказании о новоявившейся ереси».

«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники).	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники).
И сей убо князь Михаил в лето 6979 (1470) прииде в Великый Новгород в дни княженна великаго князя Ивана Васильевича, и с ним прииде в Великий Новгород жидовин Схариа. И той преже прелсти попа Дениса, и в жидовство отведе. Денис же приведе к нему протопопа Алексеа, еще тогда попа суща на Михайловской улици, и той также отступник бысть непорочныа и истинныа христианьскиа веры... Потом же Алексей научи многых жидовьству, еще же и зятя своего Ивашка Максимова и отца его попа Максима и многых от попов и от диаконов и от простых людей. Денис же поп тако же многых научи жидовьствовати, потом и протопопа Гавриила Съфейскаго жидовствовати научи, научиша же и Гридю Клоча. Гридя же Клочь научи Григориа Тучина жидовьству, его же отець бяше в Новегороде велик власть имеа. Потом же многых научиша, а се суть имена их... (с. 469).	Уже тому тридесят и три лета минули, как был в великом Новеграде Схария жидовин. Ино Денис поп, да Олексей тогда был поп же, что был на Москве после того на Москве протопоп, приходили к жидовину Схарии да училися у него жидовской вере, а Христа отвергълися. Да после того Денис да Олексей прельстили в жидовъскую веру Гавриила протопопа Софейского да попа Наума да попа Максима, да иных много от священников и от дияконов и от крылошан; а от бояр от новогородцких прельстили в жидовъство Григория Михайлова сына Тучина и иных многих детей боярьских и от купъцов и от простых людей... (с. 506).
В лето же 6988 (1480) прииде князь великый Иван Васильевич в Великый Новъгород, и тогда взят Алексеа попа на Москву на протопопство к церкви Пречистыя Успения, и Дениса попа к архаггелу Михаилу.... И многыа душа погубиша, и в жидовьство отведоша, яко же некыим отбежати и обрезатися в жидовьскую веру: от них же есть	А после того как взяли на Москву Алексея протопопа да Дениса попа,— и они прельстили в жидовство Федора Курицына, да брата его Волка, да иных многих от великого князя двора да от купцев и от крылошан и от простых людей, яко ж некоторым отбегнути за море к жидовом и обрезатись в жидовскую

Ивашко Черный, яко же именем, тако же и делы, и стаинникь его Игнат Зубов…
Потом же от двора великого князя Федора Курицина, да дьяков крестовых Истому да Сверчка, от купьцев же Семена Кленова…
Сего ради мнози к ним уклонишася, и погрязоша во глубине отступлениа… (с. 471).

веру, от купцов убо Игнат Зубов, от крылошан же Ивашко Черной и мнози… (с. 506).

Как следует из сопоставления, в «Послании» тексты из «Сказания» пересказываются в сокращении. Обращает также внимание то, что в «Послании» отсутствует имя митрополита Зосимы, который играет роль центральной фигуры в «Сказании». В тексте 15-го «слова» митрополит Зосима причислен к еретикам и в двух местах именуется «окаянным», «безбожным и нечестивым»[294]. Заметим, что в «Сказании» отсутствует имя Волка Курицына, которое фигурирует в текстах 15-го «слова» и в «Послании». Это свидетельство того, что оба последних текста были написаны после Церковного собора 1504 г., осудившего на смерть Ивана Волка Курицына, архимандрита Кассиана и других еретиков.

Сопоставив обвинения в адрес еретиков, которые содержатся в Соборном приговоре 1490 г., текстах Послания Иосифа Волоцкого архимандриту Митрофану и «Послания о соблюдении соборного приговора» убеждаемся, что тексты посланий обнаруживают больше близости между собой, нежели с документом, вышедшим из митрополичьей канцелярии.

Соборный приговор 1490 г. (Источники).	Послание архимандриту Митрофану. (ПИВ).	Послание о соблюдении соборного приговора. (Источники).
Что есте чинили в Великом новегороде злая и проклятая дела неподобная: мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а	А ведаеть государь, каково злодейство еретическое, какову хулу глаголали на единородного сына божиа, на господа нашего Иисуса	И ныне в Великом Новеграде и на Москве и во иных градех научились жидовъствовати и многа хуления изрекоша на господа нашего Исуса Христа и на пречистую богородицу и на

инии от вас ругались кресту Христову, а инии от вас святыя иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силолоен зубы искусали, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святыя иконы в лоханю метали, да иного поруганиа есте много чинили над святыми образы написанных на иконах. А инии от вас на самого господа нашего Иисуса Христа сына божья и на пречистую его богоматерь многиа хулы изрекли, а инии от вас господа нашего Иисуса Христа сыном божиим не звали, а инии от вас на великих святителей и чюдотворцев да и на многих преподобных святых отець хулные речи износили, а инии от вас всю седмь соборов святых отець похулиша, а инии от вас во вся дни говениа ели мясо и сыр и яица и млеко… (с. 383).

Христа, и на пречистую его матерь, и на вся святыа, и каково сквернение чинили над божественными святыми церквами, явши и пивши, и блудом скверняшеся, да того же дни и обедню служили, а святыа иконы и животворящиа кресты иныа огнем жьгли, а иныа в скверныа места пометали, а иные ламали, а иные топором разсекали, а иные зубы кусали, как беснии пси… (с. 176).

великаго предтечю Иоанна и на вся святыя апостолы и мученики и преподобныя и праведныя. Многа сквернения и поругания соделаша на божественныя церкви и на животворящия кресты и на пречестныя иконы, овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающе иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят. Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом скверняшись в святую церковь вхожаху и божественную службу совершаху. И не токмо святую церковь и божественную и животворящие кресты и всечестныя иконы и всякую святыню, но и все православное християньство потщащась осквернити, якоже весте… Собирающе таковыя вещи скверъныя, о них же аще и писати, слух осквернити слышащих, и в вино и в мед влагаху и посылающи и ко святителем и ко священником и князем и воеводам и ко всем православным християном, яко да сих всячески осквернят… (с. 507).

Почти все обвинения еретиков, содержащиеся в соборном приговоре, находят аналоги в посланиях. Укажем два исключения. Во-первых, в соборном приговоре нет упоминания о том, что еретики служили литургию, осквернив себя пьянством и блудом. Во-вторых, там не упоминается такое кощунство, как навязывание крестов на птиц. Первое

обвинение фигурирует в Послании архиепископа Геннадия архиепископу Ростовскому Иоасафу и затем, в близкой к «Посланию о соблюдении соборного приговора» форме, содержится в Послании Митрофану. Второе обвинение содержится исключительно в Послании Геннадия епископу Нифонту Суздальскому. В текстах 15-го «слова» и в других посланиях Иосифа Волоцкого оно отсутствует.

Послание архиепископа Геннадия епископу Нифонту Суздальскому (Источники).	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники).
…вяжут кресты на вороны и на вороны. Многие ведели: ворон де летает, а кресть на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат! (с. 312).	…иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят… (с. 507).
Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Источники). И попы их завтрокав и пив до обеда, обедню служат… (с. 316).	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники). Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом сквернящись в святую церковь вхожаху и божественную службу совершаху… (с. 507).

Итак, подведем итог наблюдениям над текстом «Послания о соблюдении соборного приговора». «Послание» представляет собой компиляцию из пяти фрагментов 15-го «слова», фрагмента 16-го «слова» (см. ниже ГЛ. 13), в нем использованы также: фрагмент текста из Послания Иосифа Митрофану Андронниковскому, сокращенное изложение фрагментов «Сказания о новоявившейся ереси», выписки из Соборного приговора 1490 г. и несохранившегося Соборного приговора 1504 г., а также прослеживаются следы знакомства с Посланиями Геннадия Нифонту Суздальскому и Иоасафу Ростовскому, оригинальные части представляют собой полемические пассажи. Учитывая, что в текстах «Послания» и 15-го «слова» упоминаются соответственно 33 и 34 года, прошедшие со времени появления Схарии в Новгороде, мы видим две возможности определить взаимоотношение этих текстов. Следуя историографической традиции, можно допустить, что текст «По-

слания» был переработан в тексты 15-го и 16-го «слов» «Просветителя». Однако более вероятным, учитывая несопоставимые объемы «слов» и «Послания», а также характер цитирования нам представляется другой вариант. После Церковного собора, осудившего еретиков на казнь в ноябре 1504 г., Иосиф начинает работу над текстами 15-го и 16-го «слов», в которых обосновывается необходимость смертной казни еретиков, настаивается на продолжении их розыска и утверждается невозможность принимать раскаявшихся еретиков в лоно Церкви, поскольку их раскаяние вынуждено и не искренне. Возможно, одновременно (около 1504/05 г.) волоцкий игумен пишет адресованное противникам из числа «кирилловских старцев» «Послание о соблюдении соборного приговора», посвященное доказательству основных тем 15-го и 16-го «слов».

В полемических выпадах «Послания» мы вправе видеть следы спора Иосифа Волоцкого с «Ответом кирилловских старцев». В «Ответе» пересказываются аргументы в пользу необходимости казнить еретиков, которые содержатся в 13-м «слове»[295]. По всей видимости, «Ответ» был написан в опровержение аргументов Иосифа, высказанных в «Слове об осуждении еретиков», или 13-м «слове» «Просветителя». «Ответ» следует датировать 1504—1505 г., поскольку ему предшествовало «Слово об осуждении еретиков», написанное, вероятно, до собора 1504 г. Возражения Иосифа на «Ответ кирилловских старцев» как раз и содержатся в «Послании о соблюдении соборного приговора».

Работа над текстом 15-го «слова» завершилась не позднее 1505/06 г. Поскольку в оглавлении памятника указано 15 «слов», то следует признать, что текст полной редакции «Просветителя» был составлен также не позднее этого времени в том виде, в каком он представлен списком Епарх. 340. Но когда же в составе «Просветителя» появилось 16-е «слово»?

13.
16-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И ПОСЛАНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

В тексте 16-го «слова» содержатся отсылки к тексту 15-го: «Сего ради въ слове, еже пред сим написахом, рекохом о сем, како приимати на покаяние еретики и отступников, от священых правил и от прочих

божественых писаниих сие уведевше. А иже о ныне явльшихся новогородских глаголю еретиков и отступников, о сих покаянии ни в единой же даже до нас дошедших книг писано есть»[296]. Также читается прямая ссылка на 13-е «слово»: «Аще ли кто речет се градстии законы, а не святых отец писания, таковый о сем да прочтет третиенадесять слово, иже в сей книзе написано, и тогда увесть о градских законех, яко подобни суть пророческим и апостольским и святых отец писанием»[297].

Сравнение текстов 16-го «слова» древнейших списков «Просветителя» показывает, как пометы на полях списка Епарх. 339 оказались восприняты в тексте списка Епарх. 340: 1) Епарх. 339, л. 282 и Епарх. 340, л. 211 — «православнии»; 2) Епарх. 339, л. 287 и Епарх. 340, л. 216 — «и начаша тайно сеяти злое учение в несмысленыа человекы»; 3) Епарх. 339, л. 289 и Епарх. 340, л. 218 об.— «таков»; 4) Епарх. 339, л. 289 и Епарх. 340, л. 218 об.— «православных»; 5) Епарх. 339, л. 292 и Епарх. 340, 221 об.— «попечение имеют». В то же время в одном случае помета списка Епарх. 339, л. 280 не отразилась в списке Епарх. 340: «и кающимся им никто же милует их». В свою очередь, две пометы списка Епарх. 340 не были восприняты списком Епарх. 339: 1) «у елиций убо от еретик не хотяща покаятись зле душа своя извергошась от православных же никоего же не прельстиша» (л. 211) [298]; 2) «яко свидетельствует книга, глаголемая Временник, еще и в житии святых священномученик Василия и Ефрема, их же память бывает марта в седмый» (л. 214)[299]. В Епарх. 340 вычеркнута фраза: «Елици же убо от древних еретик не хотяща покаятись зле душа своя извергоша, от православных же никого же не прелстиша», в Епарх. 339 она отсутствует [300]. Различается и конец текста в обоих списках: в Епарх. 340, л. 222 об.— «ему же слава во веки веком. Аминь»; в Епарх. 339 л. 293 — «ему же подобает всякая слава честь и держава со отцем и со святым благим и животворящим духом ныне и присно и во веки. Аминь». Указанные наблюдения позволяют предположить, что списки правились относительно друг друга: сперва список Епарх. 339 подвергся правке по списку Епарх. 340, а правка на полях списка Епарх. 340 уже не получила отражения в списке Епарх. 339. Таким образом, и в этом случае мы полагаем, что первоначальный вариант текста представлен в Епарх. 340. К уже отмеченным разночтениям по сравнению с опубликованным по Солов. 326/346 текстом «Просветителя» можно добавить еще два: 1) в Епарх. 340 на л. 213 об. фраза о Константине чи-

тается так: «Егда убо по проклятии арияны еретики осуди», в Солов. 326/346: «Егда убо по проклятии Ариа, и иныя еретики осуди», в Солов. 327/347 сохранено чтение Епарх. 340 [301]; 2) в Епарх. 340 на л. 213 об. читается помета: «он же, послушав моления их, и даст им ослабу, хотя умирити церковь Божию», в Солов. 326/346 это место пропущено, но читается в Солов. 327/347 [302]. Следует полагать, что список Солов. 326/347 был сделан со списка восходящего к Епарх. 340 после первого этапа правки, но до окончательного внесения изменений в этот список.

Можно указать три произведения, которые имеют общие фрагменты с текстом 16-го «слова»: во-первых, это уже известное «Послание о соблюдении соборного приговора»; во-вторых, «Отрывок из послания великому князю»[303]; в-третьих, Послание Василию III «на еретики». Как было указано выше, «Послание о соблюдении соборного приговора», поскольку в нем упоминаются 33 года, прошедших с момента зарождения ереси, датируется 1504 г. Все исследователи не сомневались, что текст «Послания о соблюдении соборного приговора» послужил источником 16-го «слова». Относительно других текстов подобного единства между исследователями не наблюдалось. И. Хрущов считал, что 16-е «слово» «Просветителя» написано раньше Послания Василию III [304]. А. А. Зимин и Я. С. Лурье, напротив, полагали, что Послание послужило источником 16-го «слова». «Отрывок из послания великому князю» А. А. Зимин датировал промежутком 1507—1511 гг.[305] По мнению Зимина, этот текст не мог быть написан ранее 1507 г., так как «в произведениях Иосифа, написанных до перехода монастыря под патронат великого князя, дается совершенно иная оценка великокняжеской власти»[306]. Я. С. Лурье показал, что текст «Отрывка» восходит к «Поучению благого царства» византийского писателя VI в. Агапита [307]. Он полагал, что поскольку в «Отрывке» текст Агапита использован гораздо шире, нежели в 16-м «слове», то именно он послужил его источником [308].

На основании вышеизложенного я полагаю, что «Просветитель» в объеме 15-ти «слов» был создан не позднее 1505/1506 гг., поэтому следует заново рассмотреть проблему взаимоотношения 16-го «слова» и текстов, которые считались его источниками.

В тексте Послания Василию III есть упоминание о приходе Скарии в Новгород «отселе за четыредесят лет»[309]. Это указание на дату чита-

ется только в тексте Послания, в 16-м «слове» это чтение отсутствует. По этой причине выводимую отсюда дату (1470 + 40 = 1510/1511 г.) следует рассматривать как возможность для того, чтобы датировать Послание Василию III этим временем. Окончательное решение вопроса о первичности одного из текстов можно попытаться найти с помощью сравнительного анализа.

Сопоставим сходные фрагменты текстов 16-го «слова» «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого.

«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340).	Послание Василию III «на еретики» (Источники).
1) Елици же убо от древних еретик не хотяща покаятися, зле душа своя извергоша, от православных же никого же прельстиша. И толико возревноваша о благочестии православнии царие, не точию бо простыя человеки, но егда и патриарси и святители и священицы в ересь впадаху, по проклятии во изгнание и в темницы отсылаху, дондеже душа своя зле извергоша… (л. 213).	Придет бо ти от сего свет вечный и невечерний в тебе восияет, аще подобно сотвориши первым православным благочестивым царем. Оне убо на всех соборех не точию епископы и священики еретики бывшая, но и патриарси и митрополиты на проклятии в темницы метаху, и сии никого от православных не прельстиша… (с. 520).
2) Елици же и православнии царие по проклятии еретиком ослабу даваша, верующе покаянию их, и сии не точию ереси не искорениша, но и быша последнии горши первыхъ. Еретици бо не точию не покаяшеся, но и многая от православных прельстиша и в ересь отведоша… (л. 213—213 об.).	А их же вероваху покаянию, сии многа зла сотвориша и многия в ереси отведоша… (с. 520).
3) И кто убо, таково попечение имея о православней християнстей вере, яко же великий и равноапостольный царь Коньстантин, егда убо по проклятии Ария ны еретики осуди в заточения и в темница, яко же подобаше… (л. 213 об.).	Яко же преже перевновал еси благочестивому и равноапостольному великому царю Констянтину, яко же он християнский род в своем царствии из рова преисподнего возведе, темнаго оного и богопротивного и второго Июду Ария, глаголю, до конца низложи… (с. 519).
4) Подобно же тому бысть и в Русстей земли…	Подобно ж тому бысть и в нашей земли Русстей. Самодержец и

Тако же и державный великий князь Иван Васильевич, егда повеле святителем проклинати еретики, иже ныне явльвшиися и по проклятии которых повеле в темницу сажати, и сия зле живот свой скончаша и никого же от православных не прельстиша. Овии же начаша каятися, державный же ят веру покаянию их и даст им ослабу,— и те многа неизреченна зла сотвориша и многи от православных християн в жидовьство отведоша и тщатся сотворити тако же, яко же древнии еретици, иже погубиша многия страны и царства великая… (л. 214 об.—215 об.).

государь всея Русскыа земля князь великий Иван Васильевич, отец твой, по проклятии еретиков Захара черньца и Дениса попа повеле в темницу воврещи. И сии зле живот свой скончаша и никого же от православных не прельстиша. А которые, государь, почали каятись, и отец твой, государь, их покаянию поверил и дал им ослабу, и те много неизреченна зла сотвориша и многих православных христьян в жидовство отведоша… (с. 520).

5) Во многаа же лета великое царство Римское, и вси бо царства и страны иже под Римским царством, отступиша от соборныя и апостольския церкви и от православныя християнския веры.

Во многа же лета вся царства отступиша от соборныя и апостольския церкви и от православныя християнския веры.

Тако же и великая русская земля, иже пять сот лет пребысть в православней вере християнстей, егда враг человеческаго спасения диявол приведе скверныя и помраченныя еврея в Великий Новгород, и преже убо малых в жидовьство отведоша, потом же множество несведомо, яко же преже речено бысть о сем… (л. 217).

Тако же и Руская великая земля, иже пятьсот лет пребысть в православной вере християнстей, егда ж враг человеческаго спасения диявол приведе скверныа еврея в Великий Новгород отселе за четыредесят лет. Преже убо малых в жидовство отведоша, потом же множество несведомо по всей Рустей земли… (с. 520).

6) Тем же разумейте царие и князи, и бойтеся страха Всевышнего, вашего бо ради спасения написах вам, да Божью волю сотворше, приимите от него милость. Вас бо Бог в себе место посади на престоле своем. Сего ради подобает царем же и князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасати душевнаго и телеснаго… (л. 219).

Сего ради слышите, царие и князи, и разумейте, яко от Бога дана бысть держава нам. Вас Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади милость и живот положи у вас. Вам же подобает, приемши от вышнего повеления правленья человеческаго рода, православным государем, царем и князем, не токмо о своих пещися и своего точью жития

	правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невредимо; и боятися серпа небеснаго, и не давати злотворящим человеком, иже душю с телом погубляющим скверныя, глаголю, и злочестивыя еретики… (с. 519).
«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340).	Отрывок из послания великому князю (Источники).
1) Солнцу убо свое дело есть, еже светити сущих на земли. Царю же свое есть еже пещися о всех сущих под ним: скипетръ царствия приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти того, и не токмо о себе ответъ даси къ Богу, но еже инии зло творят, ты слово отдаси Богу, волю давъ имъ. Царь убо естеством подобенъ есть всем человеком, властию же подобенъ есть вышнему Богу. Но. Яко же Бог хощетъ вся человеки спасти, такоже и царь все поручное ему да хранитъ от всякого вреда душевнаго и телеснаго, яко да Божию волю сотворше, приимете от бога со бесплотными силами присносущное радование, яко же самъ обещалъ вы есть: да идеже азъ буду, ту и слуга мой, и воцаритеся с ним и во веки срадуетеся… (л. 219 об.—220).	Солнцу свое дело светити лучами всю тварь, царю же добрыа детели еже миловати нищаа и обидныа: (с. 518). Ты ж убо о дръжавный царю, и скыпетр царствиа приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти то не токмо бо о себе ответ даси ко Господу, но еже и инии зло творят, ты слово отдаси Богу, волю дав им. Царь убо естеством подобен есть всем человеком, а властию же подобен есть вышнему Богу. Но якож Бог хощет всех спасти, також и царь все подручное ему да хранит, яко да Божию волю сътворив, приимеши от бога присущное радование и воцаришася с ним во векы, радуйся… (с. 519).
	Послание к Василию III «на еретики» (Источники).
2) Овии же начаша каятися: державный же ять веру покаянию ихъ, и дастъ имъ ослабу, и те многа неизреченна зла сотвориша и многи от православныхъ християнъ в жидовьство отведоша и тщатся сотворити тако	Да ныне аще ты, государь, не подщишися и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение,— ино, государь, погибнути всему православному християнству от еретических учений,

же, яко же древнии еретицы, иже погубиша многия страны и царства великия…сии придоша в великое царство армянское, иже тогда православным сущим, всем християнкая мудрьствующим, и егда приидоша еретицыи начаша тайно сеяти злое учение в несмысленыя человеки, прежде убо не мнозех прельстиша, по времени же многия прельстиша, потом же начаша сеяти скверное свое еретическое семя в благородныя человеки, та же и в боляре и в князи, и оттоле помалу во множайшая лета и все арменьское царьство, увы, погибе…Подобно же и великое Ефиопское царство…Тако же и великое царство Римское… (л. 215 об.—216).

яко ж и преже многа царства погибоша сим образом: ефиопское великое царство, и арменское, и римское, иже много лета пребыша в православной вере християнстей, тако погибоша. Прихожаху бо преже немнози еретици втай царствия и прельщаху преже нищая человеки и убогия, потом же и благородныя, потом же прияша учение их и великия власти… (с. 520).

	Послание о соблюдении соборного приговора (Источники).
3) Яко же змия тайно ядъ в себе имеютъ сокровенъ, и егда убо увидят время, тогда уязвляют: тако и нынешнии отступницы творятъ. Егда убо будутъ посреди православныхъ, являются яко православнии, и аще убо кто будетъ верою Христовою и православиемъ крепко утвержен, и они того таятся всячески: аще ли же кого видят от простейших и таковаго готова себе на ловъ имеютъ, того ради и на священство дерзаютъ, дабы кого в жидовьство привлещи. И аще кто обрящется у них от детей духовных удобь къ греховному игу преклоняемъ, сего они отступника вере показуютъ, и в жидовство поставляютъ, а что онъ согрешилъ будетъ, или блудомъ или прелюбодейство, или убийствомъ, или иными	Того ради, якож змия в сквожне седящи, тайно яд имеют в себе сокровен,— и егда видят время, тогда уязвляют. Так и ныне нынешнии отступницы творят. И еда убо будут посреди православных, являются, яко православнии. И аще кто будет верою христовою и православием крепъко утвержен,— и они того таятися всячески. Аще ли ж видят кого от простейших, и таковаго готова себе имеют на лов. Того ради и на священство деръзают, дабы кого в жидовьство привлещи. Аще кто обрящет у них от детей духовных удобь ко греховному игу прекланяем, сего они отступника вере показуют и в жидовьство поставляют. А что он согрешил будет или блудом или прелюбодейством или убийством или

тяжкими грехи, вскоре и без // опитемии прощают. Аще паки кто от православных въ обличение восхощет стати на них, и они отметницы бываютъ жидовския веры, да и проклинаютъ таковая творящих, да клятвами клянутся страшными, яко православнии суть, того ради, да неведоми будутъ, удобъ возмогутъ прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства же и диявольскаго лукавства, многия душа погубиша, от православныя християньския веры в жидовство отведоша… (л. 217—218).

Еда лестно есть или истинно, то кто можетъ тако дерзнути или сотворити, яко приати сихъ, яко воистину кающихся, и дати симъ ослабу, якоже преже Державный и архиепископъ Генадие, не ведуще ихъ лукавьство, даша имъ покаяние и ослабу… (л. 210).

иными тяжкими грехи,— вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных во обличение восхощет на них стати,— и они отметницы бывают жидовъския веры да и проклинают таковая творящих, да и клятвами кленутся страшными, яко православнии суть. Того ради да не ведоми будут и удобь возмогут прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства и диявольскаго лукавьства многия душа погубиша, от православъныя христианьския веры в жидовьство отведоша… (с. 507).

Они же убояшеся казни и начаша каятися вси. Архиепископ же Генадий ят веру покаянию их и даст им ослабу. И яко прияша ослабу, и абие вси на бегъство устремишась… (с. 507—508).

Наблюдения показывают, что между текстами 16-го «слова» и Посланием Василию III имеются 7 параллельных фрагментов; между текстами 16-го «слова» и «Посланием о соблюдении соборного приговора» — один большой совпадающий фрагмент и один близкий; между текстом «Отрывка» и 16-м «словом» — также два параллельных чтения. Характер цитирования не дает возможности сделать вывод о том, что все три текста послужили источниками при составлении 16-го «слова». Текст 16-го «слова» производит впечатление целостного и органичного произведения, параллельные места, которые удалось выявить в процессе сравнения с тремя текстами, нигде не выглядят как механические вставки.

Наиболее очевиден компилятивный характер Послания Василию III. В «Послании», как правило, опущены исторические примеры, читающиеся в тексте 16-го «слова». Пропущен также рассказ об осуждении православными царями святителей-еретиков от Феодосия Вели-

кого до Константина «внука Ираклиева», пример, негативно изображавший Константина Великого, давшего «ослабу» еретикам. В 16-м «слове» вслед за фразой: «Подобно же тому быть и в Русстей земли» следует рассказ о ереси стригольников в Пскове. В «Послании» же этого рассказа нет и вслед за указанной фразой помещен следующий отрывок об осуждении жидовствующих при Иване III. Кроме того, отсутствует повествование о том как еретики погубили Армянское, Эфиопское и Римское царства до общего для 16-го «слова» и Послания фрагмента, начинающегося словами: «Во многая же лета» и до слов: «яко же преже речено быть о сем». В тексте Послания Василию III эти примеры были неуместны, в тексте 16-го «слова» им принадлежала важная роль аргументов исторического рода. Приведенные примеры позволяют придти к выводу о том, что именно текст 16-го «слова» послужил источником Послания Василию III. Как удалось показать А. А. Зимину,— фрагменты текста Послания Василию III о еретиках Иосиф Волоцкий использовал для написания других посланий — В. А. Челяднину и Дмитровскому князю Юрию Ивановичу.

Я. С. Лурье обратил внимание на то, что в 16-м «слове» и Послании Василию III использован общий источник — «Слово о судиах и властелех»[310]. В 16-м «слове» этот текст использован более широко, но при этом фраза: «Вас бо Бог в себе место избра...» заканчивается одинаково в Послании и в «Слове о судиах и властелех», а в 16-м «слове» окончание иное [311]. Данный факт свидетельствует о том, что Иосиф при написании 16-го «слова» и Послания Василию III обращался именно к тексту «Слова о судиах и властелех». Никаких оснований для вывода о том, что все эти тексты послужили источником 16-го «слова» мы не видим.

Точно также не является источником 16-го «слова» и «Отрывок из послания великому князю». Он представляет собой компиляцию, составленную из цитат сочинения Агапита «Поучения благого царства». Последовательно изложены иногда перемежаемые авторскими вставками цитаты из 1-й, 2-й, 8-й, 9-й, 14-й, 21-й, 43-й, 46-й, 47-й, 54-й, 55-й, 20-й глав «Поучения»[312]. Известно, что к началу XVI в. в древнерусской книжности существовали два варианта перевода текста «Поучения»[313]. При этом текст, использованный в «Отрывке» и 16-м «слове», близок раннему переводу «Поучения», хотя полностью и не совпадает с ним. Я. С. Лурье полагал, что «Отрывок» и 16-е «слово» не могли не-

зависимо друг от друга восходить к сочинению Агапита, так как «содержащиеся в них выборки из глав 61, 30 и 21 Агапита (со скрепляющим их оригинальным текстом) совершенно индивидуальны и не могли быть сделаны разными авторами вполне одинаково»[314]. При этом Лурье настаивал на первичности «Отрывка» и вторичности 16-го «слова». Сравнение данной выборки с текстами 16-го слова и «Отрывка» убеждает, однако, в обратном. Чтения 16-го «слова» в двух случаях более пространны, в «Отрывке» пропущены фразы: «от всякого вреда душевнаго и телеснаго», и «яко же самъ обещалъ вы есть: да идеже азъ буду, ту и слуга мой». Учитывая, что текст «Отрывка» нельзя свести к тексту 16-го «слова», следует признать, что существовала выборка из «Поучения» Агапита, по-разному отразившаяся в 16-м «слове» и в «Отрывке».

Компилятивный характер «Послания о соблюдении соборного приговора» был показан в главе 12. В качестве источника для 16-го «слова» и «Послания о соблюдении соборного приговора» следует указать соответствующий фрагмент в Послании Геннадия Иоасафу.

Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Источники).	«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340).	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники).
Да егда будут где православных, и они таковых же себе являют. Аще ли видят кого от простых, и они готова себе на лов имеют. Да того ради и в попы ся ставят, чтобы кого, как мощно, в свою ересь привести, зане ж уже дети духовныя имут дръжати. И кто будет верою огражден и в православии христианства крепок и они того таятся, а ему таковы	Егда убо будутъ посреди православныхъ, являются яко православнии, и аще убо кто будетъ верою Христовою и православиемъ крепко утвержен, и они того таятся всячески: аще ли же кого видят от простейших и таковаго готова себе на ловъ имеютъ. Того ради и на священство дерзаютъ, дабы кого в жидовьство привлещи. И аще кто обрящется у них от детей духовных удобь къ греховному игу преклоняемъ, сего	И еда убо будут посреди православных, являются, яко православнии. И аще кто будет верою христовою и православием крепъко утвержен,— и они того таятися всячески. Аще ли ж видят кого от простейших, и таковаго готова себе имеют на лов. Того ради и на священство деръзают, дабы кого в жидовьство привлещи. Аще кто

ся являют. Аще ли кто слаб и леностен и удобь к греховному игу прекланяем, сего они, яко слаба, отступника вере показуют и приимают его в свою ересь. Да что он согрешил, или блуд или прелюбодейство, или ину грех сътворил, то удобь пращают, церковным каноном не последующе. Аще ли пакы кто от православных в обличение въсхощет стати на них про их ересь, и они отметници бывают своих ересей. Да и проклинают всех такова творящих, да и ротятся без страха... (с. 317).

они отступника вере показуютъ, и в жидовство поставляютъ, а что онъ согрешилъ будетъ, или блудомъ или прелюбодейство, или убийствомъ, или иными тяжкими грехи, вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных въ обличение восхощет стати на них, и они отметницы бываютъ жидовския веры, да и проклинаютъ таковая творящих, да клятвами клянутся страшными, яко православнии суть, того ради, да неведоми будутъ, удобъ возмогутъ прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства же и диявольскаго лукавства, многия душа погубиша, от православныя християньския веры в жидовство отведоша... (л. 217 об.—218).

обрящет у них от детей духовных удобь ко греховному игу прекланяем, сего они отступника вере показуют и в жидовьство поставляют. А что он согрешил будет или блудом или прелюбодейством или убийством или иными тяжкими грехи,— вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных во обличение восхощет на них стати,— и они отметницы бывают жидовъския веры да и проклинают таковая творящих, да и клятвами кленутся страшными, яко православнии суть... (с. 507).

Легко убедиться, что Послание Геннадия не являлось общим источником соответствующих фрагментов 16-го «слова» и «Послания», напротив, совершенно очевидно, что совпадающие фрагменты восходят один к другому.

В тексте 16-го «слова» рассказ о преследовании ереси при Иване III ведется в форме третьего лица: «великий князь Иван Васильевич», «державный». В Послании эти формы заменены личными обращениями к великому князю и ссылками на деяния его отца: «государь», «отец твой». Погубленные еретиками великие христианские державы в тексте 16-го «слова» названы следующим образом: «великое царство Римское, и вси бо царства и страны иже под Римским царством». В Послании же они упоминаются предельно лаконично и обобщенно: «вся цар-

ства». Указание на дату прибытия в Новгород жида Схарии находим, как уже было сказано выше, только в тексте Послания. В рассказе «Просветителя» о ложном покаянии еретиков «державный» удостоен упрека в легковерии наряду с архиепископом Геннадием. В Послании этот упрек целиком адресован Геннадию. Возможно, факт употребления имени архиепископа Геннадия в негативном контексте стоит сопоставить с его отставкой, последовавшей в 1504 г. До этого в тексте «Сказания» имя Геннадия употреблялось неизменно в сопровождении лестных эпитетов. Впервые о том, что Геннадий поверил ложному покаянию еретиков, говорится в 15-м «слове»[315].

Почти дословное совпадение значительных фрагментов в текстах 16-го «слова» и «Послания о соблюдении соборного приговора» может иметь два объяснения: либо тексты 15-го и 16-го «слов» послужили источниками «Послания», либо отрывок «Послания» был использован в 16-м «слове». Зимин указывал, что «с полной достоверностью трудно сказать, какое из двух цитированных произведений появилось первоначально»[316]. Поскольку в числе других источников 16-го «слова» исследователь усматривал «Отрывок» и «Послание о соблюдении соборного приговора», то он склонялся к мысли, что рассказ 16-го «слова» является пространным изложением темы Послания Василию III. В своих выводах относительно происхождения и датировки 15-го и 16-го «слов» А. А. Зимин оказался в зависимости от ранее сделанного заключения о времени создания 12-го «слова». Если 12-е «слово» датировалось временем около 1510/1511 г., то очевидно, что нельзя было датировать последующие слова более ранним временем. Как было показано выше, текст «Просветителя» в объеме 13-ти первых «слов» существовал уже к 1504 г., так что никаких оснований для того, чтобы рассматривать 1510/1511 г. в качестве временного рубежа, после которого были созданы последующие «слова» памятника, не имеется.

Сравнение текстов Послания и 16-го «слова» показывает, что практически все сопоставляемые тексты являются более пространными в «Просветителе». Чтения соответствующих мест Послания являются сокращенным изложением текста 16-го «слова». Это позволяет утверждать, что источником Послания послужило 16-е «слово», а не наоборот. Более того, поскольку ссылка на пример императора Константина более соответствует позднейшему чтению этого места, отразившемуся в Солов. 326/346, а фраза «от православных же никого же прельсти-

ша», которая также отразилась в тексте Послания, находит соответствие в помете, читающейся на боковом поле списка Епарх. 340, то следует полагать, что текст Послания зависит от списка 16-го «слова», в котором эта правка была учтена.

Поскольку в 16-м «слове» продолжена аргументация 15-го «слова» о том, что не следует верить покаянию еретиков, можно предполагать, что оно написано сразу же вслед за ним. Но если 15-е «слово» входило в состав «Просветителя» в Пространной редакции, что и отразилось в заглавии, то 16-е «слово» было включено позднее. В нем можно обнаружить следы дальнейшей полемики с «нестяжателями»: «И ныне, егда осудиша их на смерть, то християне православнии скорбят и тужат, и помощи руку подают, и глаголют, яко подобает сих сподобити милости»[317]. Это указывает на время после казней декабря 1504 г. Так как предшествовавшее 15-е «слово» датируется 1505 г., полагаем, что 16-е «слово» было написано вскоре около этого времени. Теоретически получаем временной промежуток 1505—1510/11 гг., когда 16-е «слово» было использовано для написания Послания Василию III. Но в целом его тематика соответствует тому же этапу полемики с «нестяжателями» по вопросу об отношении к обличенным еретикам, который отразился в тексте 15-го «слова». Это дает нам временной промежуток между началом великого княжения Василия Ивановича с ноября 1505 до 1507 года, когда Иосиф был вынужден заняться решением совсем других вопросов. Большинство списков Пространной редакции «Просветителя» имеют в оглавлении 16 «слов»[318]. Текст 16-го «слова» находится в древнейшем его списке на листах, которые по водяным знакам датируются временем около 1506 г.[319] Отсюда заключаем, что завершающее «Просветитель» «слово» было написано не позднее этого времени.

Таким образом, мы пришли к выводу о первичности текста 16-го «слова» по отношению к «Посланию о соблюдении соборного приговора», Посланию Василию III и «Отрывку из Послания великому князю». Наиболее вероятной датой написания 16-го «слова» нам представляется период между 1505 и 1507 гг.

14.
ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Обозначим основные положения, касающиеся истории текста «Просветителя». Результаты наших наблюдений свидетельствуют (см. рис. 3):

1. Первична Пространная редакция «Просветителя».
2. Первоначальный вид Пространной редакции включал в себя не менее 13-ти «слов».
3. Древнейший сохранившийся список Пространной редакции представлен на сегодняшний день списком Епарх. 340.
4. Краткая редакция в объеме 11-ти «слов» в том виде, в каком она представлена в списке Солов. 326/346, является результатом сокращения Пространной редакции в кругах «заволжских старцев», разделявших не все взгляды Иосифа Волоцкого.
5. Тексты, представленные в Рогожском изводе «Просветителя», отражают вид памятника в период между первым и вторым этапами правки в списке Епарх. 340.
6. Первоначальный вид «Сказания о новоявившейся ереси» не сохранился, его текст может быть восстановлен по списку 1530-х гг. (Епарх. 337), исправленному митрополитом Даниилом. «Сказание» в списке Солов. 326/346 несет на себе следы редакторской правки, внесенной Нилом Сорским.
7. «Сказание» и «слова» об иконах, встречающиеся в списках, переписываемых отдельно от «Просветителя», не являются его источником, а, напротив, вторичны по отношению к тексту 5-го, 6-го и 7-го «слов» в составе «Просветителя».
8. «Сказание» и «слова» на тему «о скончании седьмой тысячи» в списках, имевших распространение независимо от «Просветителя», не являются его источником, а вторичны по отношению к 8-му, 9-му, 10-му «словам» «Просветителя».
9. «Сказание об иноческом жительстве» является сокращением текста 11-го «слова» «Просветителя».
10. «Слово об осуждении еретиков» является вторичным по отношению к тексту 13-го «слова» в составе «Просветителя».
11. «Слово о благопремудростных коварствах» является вторичным по отношению к тексту 14-го «слова» в составе «Просветителя».

12. «Послание о соблюдении соборного приговора» было написано с использованием текстов 15-го и 16-го «слов» «Просветителя» в 1504—1505 гг., но еще до того, как эти тексты окончательно оформились.
13. 16-е «слово» было использовано при написании Послания Василию III и в «Отрывке из послания великому князю».
14. Послание архимандриту Вассиану о Троице текстологически зависит от 1-го, 5-го, 6-го и 7-го «слов» «Просветителя» и написано не ранее весны 1502 г.
15. Источниками Послания Иосифа Волоцкого епископу Нифонту Суздальскому послужили тексты «Сказания о новоявившейся ереси» и 12-го, 13-го и 14-го «слов» из состава «Просветителя». Послание написано в период между весной 1502 и летом 1504 гг.
16. Послание архимандриту Митрофану Андронниковскому обнаруживает зависимость от 12-го, 13-го, 14-го «слов» из состава «Просветителя» и написано после Пасхи 1504 г.
17. Послание Иосифа Волоцкого Ивану Ивановичу Третьякову написано с использованием текста 12-го «слова» «Просветителя».
18. Послание Нила Полева старцу Герману написано с использованием 12-го «слова» «Просветителя».
19. В «Ответе кирилловских старцев» опровергаются аргументы, использованные в 13-м «слове» «Просветителя».

Выявленные факты взаимоотношений «Просветителя» и указанных сочинений позволяют по-новому представить творческую историю этого памятника.

15.
КОГДА БЫЛ НАПИСАН «ПРОСВЕТИТЕЛЬ»?

В исследовательской традиции существуют две основные точки зрения на время создания «Просветителя». Сторонники ранней версии происхождения Краткой редакции памятника склоняются к тому, чтобы датировать ее в зависимости от пребывания на митрополичьем престоле Зосимы. Наиболее приемлемой датой в этом случае представляется период 1492—1494 гг. Сторонники второй точки зрения считают наиболее вероятной датой создания Краткой редакции «Просветителя» 1502—1504 гг.

Из текста «Просветителя» можно извлечь несколько указаний на даты. Так в тексте 8-го «слова» содержатся два указания на время возникновения этого сочинения. Во-первых, это дата, высчитываемая по упоминанию автора «Диоптры»: «Познай, брате, яко святый старец той, иже сиа написавый, бяше в лето шесть тысящное шесть сот третье — отселе за четыреста лет»[320]. Исходя из того, что Филипп Монотроп написал «Диоптру» ок. 1095 г., следует признать, что этот расчет указывает на дату около 1495 г. Во-вторых, можно расценить как указание на дату упоминание миротворного круга: «Аще бы на седмь тысящ лет сложена пасхалиа святыми отцы, то в седмьтысящное лето скончялся бы миротворный круг: ныне еще осмьдесят лет и четыре уйде миротворного круга, а лето седмь тысящное скончялося»[321]. Учитывая, что миротворный круг был «сложен» в 1408 г. и прибавив 84 года получаем дату 1492 или 1493 г. Но можно ли на этом основании сделать вывод о том, что «Сказание о скончании седьмой тысячи лет» было написано около 1493 г. и позднее в качестве 8-го «слова» было включено в «Просветитель»? Нам представляется, что обе возможные датировки неправомерны, поскольку в первом случае фигурирует круглая дата (400 лет), а во втором содержится отсылка к дате окончания «седьмой тысящи», которая пришлась на 84-й год миротворного круга.

В заголовке и тексте «Сказания о глаголющих, что ради несть втораго пришествия Христова» находятся шесть ссылок на мнение еретиков о том, что со времени воплощения Христа прошло 1500 лет, а никаких следов Второго пришествия не видно [322]. В тексте 9-го «слова» по древнейшему списку читаются соответственно 7 таких ссылок [323]. Настойчивая апелляция к дате 1500 год от Рождества Христова, как будто-бы однозначно указывает на 1500 г., но надо учитывать, что это круглая дата. Тем не менее, можно предполагать, что «Сказание» было написано приблизительно в это время, поскольку это был важный для менталитета той эпохи хронологический рубеж, близкий к окончанию 7-ой тысячи лет от Сотворения мира, но отличающийся от нее. В тексте 9-го «слова» содержится и ссылка на то, что от Сотворения мира до пришествия Христа прошло 5500 лет [324]. По-видимому, Иосиф Волоцкий следовал в данном случае «Диоптре» Филиппа Монотропа, который относил дату Рождества Христова к 5501 г.[325]

В заголовке и тексте 10-го «слова» и в тождественным с ним тексте «Сказания» в защиту писаний Ефрема Сирина также содержатся указания на дату: «И се уже тысяща и сто лет преидоша, егда написал есть сиа святый Ефрем, а втораго пришествия Господа нашего Исуса Христа несть»[326]. Учитывая, что сочинения Ефрема Сирина датировались округленно, 400-м годом от Рождества Христова, получаем соответственно — 1500 г.

Таким образом, приходим к выводу, что тексты 9-го и 10-го «слов» «Просветителя» могли быть написаны около 1500 г. В этих текстах, судя по списку Епарх. 340, еще не упоминался Федор Курицын, против которого еще не было выдвинуто никаких обвинений. Н. П. Попов предположил, что цитата из Исайи (Иер. 30:6—7), использованная Иосифом Волоцким в тексте «Просветителя», восходит к переводу Библии, выполненному в 1499 г. в кружке архиепископа Геннадия. Это также можно было бы рассматривать как подтверждение того, что работа над «Просветителем» велась в 1499—1500 гг. Однако аргументы в пользу справедливости последнего предположения отсутствуют.

Больше возможностей для датировки «Просветителя» дают факты установленной зависимости от него текстов посланий Иосифа Волоцкого, хотя ни одно из них не имеет точной даты написания.

Результаты наших наблюдений, изложенные выше, позволяют сделать вывод о том, что Послания Иосифа Волоцкого, посвященные обличению ереси жидовствующих, были написаны в промежуток между весной 1502 г. (Послание брату Вассиану) и весной — летом 1504 г. (Послание архимандриту Митрофану Андронниковскому). В этих посланиях был использован текст «Просветителя», который, следовательно, уже существовал к 1502 г. и состоял из 13-ти «слов». Послания брату Вассиану, архимандриту Вассиану, архимандриту Евфимию, епископу Суздальскому Нифонту знаменовали собой переход в фазу открытой борьбы с ересью. Эта борьба началась уже после первого свидания Иосифа Волоцкого с великим князем, имевшим место весной 1502 г., вероятнее всего в апреле, после ареста Дмитрия-внука и Елены Волошанки. Трактат Иосифа, посвященный обличению ереси жидовствующих, должен был уже существовать на момент свидания. В противном случае, нельзя понять интерес, который великий князь проявил к игумену скромного монастыря из пределов Волоцкого княжества, с которым его разделял давний конфликт из-за монастырских сирот [327].

Инициатива привлечения Иосифа Волоцкого к обличению ереси исходила от великого князя: «Коли, господине, был есмь на Москве, ино, господине, государь князь великий, Иван Васильевич всеа Руси, говорил со мною наедине о церковных делех. Да после того почял говорити о новгородцких еретикех, да и молвил мне так: «И яз, деи, ведал новгородцких еретиков, и ты мя прости в том, а митрополит и владыки простили мя»[328].

О мотивах, которыми руководствовался великий князь, решив порвать с еретиками, остается лишь догадываться. Возможно, разрешив тяжелейший династический кризис в пользу сына от второй жены Василия и подвергнув опале представителя старшей ветви Дмитрия, впервые в российской истории венчанного на царство в соответствии с византийским обрядом соправителя, Иван III отчаянно нуждался в средствах, позволяющих задним числом опровергнуть легитимность своего соправителя. В качестве такого средства великий князь избрал обвинения в причастности к ереси жидовствующих. Покровители еретиков, которые долгое время вполне вольготно чувствовали себя при московском дворе, в одночасье должны были стать одиозными фигурами, извратившими истины православной веры. Именно в этом состоял смысл откровенных признаний Ивана III Иосифу в том, что он «ведал ереси их», «которую держал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дръжал Феодор Курицын»[329]. Волоцкий игумен удостоился даже горестного признания великого князя: «А Иван, деи, Максимов и сноху у мене мою в жидовство свел»[330].

«Просветитель» должен был получить значение программного документа, санкционированного церковной иерархией. Для этого Иосиф Волоцкий в первую очередь должен был заручиться одобрением заволжских старцев, которые не раз в лице Паисия Ярославова и Нила Сорского выступали в качестве влиятельных советников великого князя. По-видимому, список «Просветителя» в составе 13-ти «слов» и в том виде, который он имел в промежуток между первым и вторым этапами правки списка Епарх. 340, был отправлен на Белое озеро. Можно предполагать, что в заволжские скиты список доставили ученики волоцкого игумена Нил Полев и князь-инок Дионисий Звенигородский. Как можно понять из наблюдений над переписанной руками Нила Полева и Нила Сорского рукописью Солов. 326/346, заволжские старцы одобрили положения трактата, которые содержались в первых 11-ти

«словах» «Просветителя»[331]. Утверждения Иосифа Волоцкого о недейственности проклятия святителя-еретика и требование смертной казни по отношению к еретикам, содержащиеся в 12-м и 13-м «словах», были отвергнуты. Позиция заволжцев нашла отражение в тексте «Ответа кирилловских старцев», в котором опровергаются аргументы 13-го «слова».

Можно предполагать, что обвинения в ереси устраняли легитимность Дмитрия-внука в качестве носителя высшей власти. Этим достигались политические цели Ивана III. Требования Иосифа организовать широкомасштабный розыск всех причастных к ереси и применить к ним смертную казнь уже не соответствовали этим целям и встречали возражения как в светских, так и в церковных кругах. По этой причине Иван III, уже будучи тяжело больным [332], с большим опозданием и неохотой согласился на казнь еретиков в ноябре 1504 г. Споры вокруг вопросов о допустимости преследования и казни еретиков положили начало полемике «иосифлян» и «нестяжателей».

14-е «слово» было написано в период до Церковного собора 1504 г. 15-е «слово» — после этого собора, по-видимому, в 1505 г. Наиболее вероятной датой написания 16-го «слова» можно считать 1505/1506 г. Таким образом, мы приходим к выводу о том, что основное ядро памятника в объеме 13-ти «слов» сформировалось в 1499—1502 гг., а в период между 1502—1506 гг. было дополнено еще тремя «словами» в целях развернувшейся полемики с «нестяжателями».

Полученные результаты текстологического исследования заставляют признать, что два основных комплекса антиеретических сочинений (послания архиепископа Геннадия, «Просветитель» и послания Иосифа Волоцкого) разделяет период более десятилетия (1490—1502 гг.), который не оставил никаких следов полемической борьбы. На соборе 1490 г. во главе с чернецом Захаром и попом Денисом были осуждены первые последователи ереси жидовствующих, преимущественно выходцы из Новгорода. Из четырех лиц, которым адресованы главные обвинения в тексте «Просветителя», в тексте Соборного приговора фигурировал лишь поп Денис. В то же время сохраняли свое высокое положение при московском дворе великокняжеские дьяки Федор и Иван Волк Курицыны, а митрополичий престол занял рекомендованный великому князю протопопом Алексеем симоновский архимандрит Зосима. Даже после отставки Зосимы, которая, судя по всему,

не была связана с обвинениями в ереси, второй по значимости пост в новгородской иерархии занимает архимандрит Кассиан, а сам Зосима сохраняет значительную часть своего авторитета и влияния, проживая на покое в Симоновом и Троице-Сергиевом монастырях. Как считает автор этих строк, только после разрешения династического кризиса в пользу княжича Василия в апреле 1502 г. появляются полемические послания Иосифа Волоцкого с призывом начать борьбу с жидовствующими. Приблизительно в это время появляются и переведенные с латыни в кружке архиепископа Геннадия антииудейские трактаты Николая Лиры (в 1501 г.— «Против коварства иудеев» (Contra perfideam judeorum) и Самуила Евреина (в 1504 г.— «Обличения на иудейские блужения» (Epistola contra Judaeorum errors)) [333]. Все это заставляет по новому оценить информационную ценность сведений «Просветителя» как трактата, написанного в период сохраняющегося влияния жидовствующих и отражающего реалии начала решающего этапа напряженной борьбы с ересью.

Дальнейшее исследование всего круга источников, имеющих отношение к истории ереси, позволит поставить вопрос о масштабах и значении ереси жидовствующих в истории Руси конца XV — начала XVI вв.

Сделанные наблюдения далеко не исчерпывают всех вопросов, связанных с творческой историей «Просветителя». Давно назрела необходимость издать текст памятника на уровне требований современной науки и установить источники, использованные Иосифом Волоцким при составлении этого уникального в древнерусской книжности трактата.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

М. Фуко обосновал в своих работах представление о дискурсе как о совокупности всего высказанного и произнесенного [334]. С этой точки зрения, дискурс — «это текст, плюс его вокругтекстовый фон»[335], а каждый текст «есть фрагмент дискурса и должен рассматриваться именно в этой связи»[336]. Цели и задачи дискурсивного анализа определяются следующим образом: «В дискурсивном анализе ключевой вопрос

ставится так: почему определенная дискурсивная формация связана с такими, а не с другими формами высказывания? Почему в определенных условиях те или иные слова и понятия начинают играть центральную роль? Уровень дискурсивного анализа начинается там и тогда, когда исследователь задается вопросом «какие условия (эпистемологического рода) позволили отправителю сообщения связать с этими словами этот смысл... Каковы условия, которые в определенной эпохе и в определенной ситуации подвели высказывание к определенному смыслу»[337].

Для исследователей средневековой мысли давно уже стала привычной парадоксальная на первый взгляд ситуация, когда главными источниками наших сведений о том или ином еретическом движении являются богословские трактаты, в которых обличаются взгляды еретиков. Так невозможно изучать историю богомилов в Византии и Болгарии, оставляя в стороне греческое сочинение Евфимия Зигабена «Против богомилов» или болгарский трактат Козьмы Пресвитера «Беседы на новоявлшуюся ересь Богумилову». Тенденциозность авторов этих сочинений не является непреодолимым препятствием на пути изучения феноменов ереси. Напротив, ситуация, при которой средневековый книжник в интересах действенной полемики с еретическими мнениями не довольствовался традиционными антиеретическими сочинениями Епифания Кипрского и Иоанна Дамаскина, позволяющими определить приверженцев той или иной ереси по нескольким формальным признакам, а вынужден был составлять оригинальные опровержения «на новоявлшуюся ересь», со всей очевидностью свидетельствует о том, что в религиозной сфере эпохи происходили значительные изменения.

Эти изменения на Руси конца XV в. были связаны с мировоззренческим кризисом, спровоцированным ожиданиями конца света. В поисках ответа некоторые из тогдашних «интеллектуалов Средневековья» обращались к альтернативным системам летосчисления, которыми руководствовались приверженцы других конфессий. Религиозный диалог, начавшийся с обсуждения универсальных мировоззренческих вопросов, повлек за собой и усвоение (полностью или частично) комплекса религиозных идей, несущих ценностные установки другой веры. Важно отметить, что обращение в иудаизм осуществлялось на основе буквального понимания хорошо известных православным

книжникам текстов «Десятословия Моисеева» (Исх. 20:3—17). Ситуацию усугубляли внешние факторы — крушение Византийской империи и фактический разрыв канонической зависимости от Константинопольского патриархата, так и снижение общероссийского авторитета московских митрополитов и их возросшая зависимость от великого князя.

Мнение о невозможности иудейского прозелитизма во многом было сформировано реалиями Нового времени, когда самоизоляция еврейских общин в Европе стала нормой. Между тем с античных времен, через все Средневековье, иудейский прозелитизм выступает одним из мотивов конфликтов между христианами и иудеями. До начала XIII в. в большинстве стран Европы евреи воспринимались христианами, в основном, не как враги веры, но как носители ветхозаветной традиции, которая свидетельствовала об историчности Иисуса Христа. По словам С. М. Дубнова, «доходило до того, что иногда католики из высшего общества посещали синагоги во время богослужения и охотно слушали речи еврейских проповедников»[338]. До эпохи религиозной Реформации в Европе, которая принесла с собой катехизическое образование, сознание низших клириков и образованных мирян могло быть открыто к восприятию многих моментов иудейской веры.

Приведем в качестве примера рассказ так называемого Сводного патерика «О мнисе, бывшем в горе Синайстем и потом же шед и бысть евреин»[339]. Некий монах Синайского монастыря вел строго аскетический образ жизни, но кознями дьявола стал жертвой явившегося ему видения. Сонм христианских святых представился ему «темным и мрачным и всяческого студа исполнен», а иудейский собор во главе с пророком Моисеем «светлым светом освещаемый и в радости неизреченный и ликующий». Потрясенный увиденным, монах оставил монашеский сан и принял иудаизм с именем Авраама, начав «иудейскую утверждати ересь, яко добрую сущу и богоугодную».

Причинами, по которым совершались обращения в чужую веру, чаще всего были не сомнения в правильности догматических оснований религии, которые оставались уделом ученых богословов, но явления социального порядка. Такие события, как смерть близких или потеря капитала, вполне могли быть истолкованы как проявления Божественного неблаговоления, и при наличии некоторых обстоятельств становились поводом для смены религии. В одной из новелл «Декамерона»

Боккаччо рассказывается, как купец Джианнотто ди Чивиньи уговаривал креститься иудея Авраама. Решающий довод, побудивший иудея принять крещение, несмотря на всю обнаруженную им порочность папского двора в Риме, Авраам передал следующим образом: «...ваша религия непрестанно ширится, являясь все в большем блеске и славе, то мне становится ясно, что Дух Святой составляет ее основу и опору как религии более истинной и святой, чем всякая другая»[340]. Вышеупомянутый рассказ патерика изображает обратную ситуацию, когда монаху представилось видение христианских праведников в аду, а иудейского собора во главе с Моисеем — в райском блаженстве. Эти примеры показывают, от каких случайных причин часто зависел выбор веры в Средние века. В эпоху Раннего Средневековья христианские богословы часто оказывались беспомощным в диспутах с раввинами. Об этом прямо свидетельствует кардинал Петр Дамиани [341], а также нередкие случаи обращения в иудейство высокопоставленных представителей духовенства.

Антииудейская полемика в христианской литературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают ее литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность. Крупнейший религиовед А. Харнак полагал, что диалоги с иудеями и попытки их обратить не могли иметь места в реальности [342]. Несомненно, что причина предпочтительности антииудейской религиозной полемики для средневековых авторов «лежала в генетических связях христианства с иудаизмом»[343]. Адресат антииудейской литературы, конечно, не убежденный приверженец иудейской религии, а читатель-христианин или иудей, склонный принять крещение. Функция антииудейской литературы оказывается двойной: наряду с полемической, она является апологетической и дидактической. Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать ее. Например, в Византии литературная полемика с иудеями прервалась в V в., потому что «место иудеев в спорах временно заняли монофизиты»[344]. Затем эта полемика возобновилась, а в эпоху иконоборческих споров обрела новую актуальность, причем на первый план выдвинулась тема иконопочитания [345].

Сведения о иудео-христианских контактах на Руси, в силу состояния источниковой базы, очень скудны. По этой причине сообщения о

внезапно возникшей ереси жидовствующих застают исследователя врасплох, воспринимаются как вымысел. Между тем в древнерусской книжности к исходу XV в. было немало статей полемической антииудейской направленности. Почти все они были заимствованы из Византии. Переписывались ли они в силу инерции или в основе интереса русских книжников, выбиравших именно эти тексты, лежали реальные потребности полемики? Авторы полемических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся канону и использовали материал прежних сочинений. Однако поводами к созданию полемических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя конфессиями. В. М. Истрин предполагал, что побудительным поводом к появлению «Толковой Палеи» в XIII в. явилось обострение иудео-христианской полемики [346].

Интерес русских книжников к разного рода диалогам и прениям с иудеями определялся и дидактическими целями, и практическими потребностями. Лучшей иллюстрацией двойного предназначения полемических текстов является судьба самого «Просветителя»: созданный как «Книга на еретиков», предназначенная дать ответ на пропаганду жидовствующих, он заслужил название «Просветителя», ясно, полно и доступно излагая основные догматы православия. В то же время не подлежит сомнению, что Иосиф Волоцкий ставил своей целью дать ответ на самые актуальные в тогдашнем обществе сомнения.

В ряду сочинений, созданных в ходе полемики с жидовствующими, с «Просветителем» может быть сопоставлено только «Послание инока Саввы на жиды и еретики». По объему «Послание» приблизительно в 4 раза меньше «Просветителя». Но главное то, что оно лишь в очень малой степени оригинально: авторский текст сведен к минимуму, а основное содержание заимствовано из «Толковой Палеи» и «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона. Причем, если Иосиф Волоцкий строит ткань своего произведения, вплетая в него сравнительно небольшие цитаты из разных авторов, вперемешку с авторским текстом, то инок Савва переписывает большие фрагменты текстов, механически соединяя их. Различными оказались и судьбы этих сочинений: «Просветитель» книжники охотно переписывали, а «Послание» дошло до нас в единственном списке.

Тема антииудейской полемики в литературе XVI столетия была далеко не исчерпана появлением «Просветителя». В том, что она не была

случайной, убеждает тот факт, что она представлена в творчестве трех других крупнейших писателей-богословов: Максима Грека, Ермолая-Еразма, Зиновия Отенского.

Максим Грек в своем «Совете собору православному против еврея Исаака волхва и обманщика» повторил основные положения Иосифа Волоцкого, изложенные в 13-м «слове» «Просветителя»[347]. В другом своем сочинении Максим Грек был вынужден опровергать некоторые положения сочинения Самуила Евреина «Обличения на иудейские блужения», переведенного Николаем Булевым по заказу архиепископа Геннадия [348].

Большое место занимает полемика с иудеями в «Книге о Троице» Ермолая-Еразма [349]. Главными источниками его сочинения служат «Палея Толковая» и «Палея Историческая», из которых он заимствует главное содержание [350]. Доказывая, что Аврааму явилась Святая Троица, а не Бог с двумя ангелами, Ермолай-Еразм повторяет доказательства, использованные ранее Иосифом Волоцким, но в целом его аргументация является оригинальной.

Много места опровержению положений, которые ранее отстаивали жидовствующие, отвел в своем сочинении и Зиновий Отенский [351]. Издатели сочинений Зиновия Отенского не сомневались, что его книга «Истины показание к вопросившим о новом учении» «выше Просветителя по своему достоинству»[352]. Ф. Калугин, сравнивая Иосифа Волоцкого с Зиновием Отенским, также отдавал предпочтение последнему, видя в нем более развитого богослова [353]. Но, что очень показательно, тот же исследователь отдавал пальму первенства «Просветителю», поскольку ставил гораздо выше положительное значение трактата Иосифа Волоцкого для православного богословия, в то время как за сочинением инока Зиновия признавал только значение «вспомогательного пособия»[354].

В полной мере выявить то место, которое занимает «Просветитель» Иосифа Волоцкого в ряду памятников русской богословской мысли Средневековья станет возможным лишь после появления научных публикаций всех этих сочинений и новых, в том числе сравнительно-богословских исследований.

Примечания

[1] В списках XVI в. книга Иосифа Волоцкого не имеет самоназвания. Современники именовали ее просто «книгой преподобного Иосифа». В церковной историографии считается, что «название „Просветитель“ дано собором 1553—1554 гг. на еретика Матвея Бакшина, которого обличали словами Иосифа, как самыми верными и неопровергаемыми доказательствами истины православия» (Нектарий. Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии. М., 1887. С. 67). В документах о соборном осуждении Матвея Башкина и старца Артемия о книге Иосифа Волоцкого упоминается, но «Просветителем» она не называется (ААЭ. Т. 1. № 238, 239). Эта версия восходит к рассказу том как на этом соборе епископ рязанский Кассиан «нача хулити книгу преподобного Иосифа». В ответ сочинение Иосифа Волоцкого «зело похвали ю боговенчанный царь и пресвещенный Макарей митрополит, и весь собор священный, светилу нарекоша быти православию» (ЧОИДР, 1847, № 3. С. 1). Самые ранние рукописи, в которых сочинение Иосифа Волоцкого озаглавлено «Просветитель» относятся к первой половине — середине XVII в. (Казакова Н. А. и Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 463, 465. Далее — Источники.

По предположению Т. А. Опариной, «просветителями» назывались сборники сочинений в защиту иконопочитания. Сам же термин обозначал катехизацию: крещение или же возвращение к истинной вере (Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 105). В русской книжности XVII в. встречаются также 2 типа редакторских сборников из украинско-белорусских полемических произведений под названием «Просветитель Литовский». Их основной темой является обличение заблуждений протестантов (Опарина Т. А. Иван Наседка... С. 103).

[2] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 325.

[3] Лисовой Н. Н. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. Материалы научно-практической конференции, посвященной пятилетию обретения Святых мощей Преподобного Иосифа, 520-летию освящения первого монастырского каменного храма — Успенского собора — и 80-летию со дня рождения Митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима. Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2008. С. 29—30.

[4] Обзор списков и их классификацию по изводам см.: Источники. С. 461—466.

[5] Источники. С. 457.

[6] ААЭ. Т. 1. № 239. С. 252.

[7] См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. О нем см.: Морозова Л. Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990.

[8] См.: Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. 1855. Кн. 2. С. 47—115.

[9] ДРВ. СПб., 1790. Т. XIV. С. 128—147.

[10] Послания Иосифа Волоцкого // ЧОИДР, 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV.

[11] Послание Иосифа Волоколамского иноку иконописцу. Предисловие // ЧОИДР. 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV. С. II.

[12] Порфирьев И. Я. Предисловие / Просветитель или обличение ереси жидовствующих. 2-е изд. Казань, 1882. С. X. Далее данное издание — Просветитель.

[13] Там же. С. X.

[14] Там же.

[15] Там же. С. XI.

[16] Там же. С. XI—XII.

[17] Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865. С. 133.

[18] Там же. С. 133, примеч. 196.

[19] Там же. С. 148—151.

[20] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого. М., 1868. С. 142.

[21] Там же. С. X.

[22] Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина» // Отчет о двенадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. С. 104.

[23] Макарий (Булгаков) История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 306. Мнение о том, что Иосиф начал свой труд около 1493 г. разделял и иеромонах Нектарий (Нектарий. Историческое описание... С. 67).

[24] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Февраль. С. 265, примеч. 2.

[25] Там же. С. 265—266.

[26] Там же. С. 267.

[27] Там же. С. 267, примеч. 1.

[28] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Март. С. 26—28.

[29] Там же. С. 28—32.

[30] Павлов А. С. Вопрос о ереси жидовствующих на VI Археологическом съезде (Ответ г. Иловайскому) // Современные известия. 1884. № 266. С. 2.

[31] Попов Н. П. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173—197.

[32] Там же. С. 196.

[33] Там же. С. 175.

[34] См.: «Минейные списки Просветителя не содержат: А) известия, будто протопоп Алексей провел в митрополиты своего ученика Зосиму, околдовав державного Ивана III; Б) указания на то, что отцы собора 1490 г. не ведали известно про Зосиму, как начальника и учителя еретиков и что митрополит проклинал ересеучителей притворно; В) длинного и ядовитого укора Зосиме за осквернение престола русских митрополитов...; Г) почти столь же пространного и не менее резкого нападения за то, что митрополит поил жидовским ядом и растлевал содомией людей простых и некнижных, жил по-свински, объедаясь и упиваясь, хулил Христа и Богородицу, помещал кресты в непотребных углах, иконы называл болванами и отвергал воскресение мертвых; Д) известия, будто Зосима, в своей борьбе с противниками, священников и диаконов устранял от причастия и учил: если еретик святитель отлучит кого, последует божественный суд его суду» (Попов Н. П. Иосифово сказание. С. 178—179).

[35] См.: «А раз существуют списки Просветителя, независимые от Макарьевских Миней и с теми же в общем особенностями, что и у Макария (Троиц. 187 и Унд. 486), не может быть никакой речи о перестройке нашего памятника знаменитым архипастырем XVI в. или его сотрудниками... Указанные списки свидетельствуют лишний раз, что Волоцкий игумен не единожды исправлял свое Сказание, при большом спросе на него в период борьбы с жидовствующими» (Попов Н. П. Иосифово сказание... С. 196). Это мнение Н. П. Попова нашло отклик и в знаменитом труде протоиерея Георгия Флоровского. См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 13.

[36] Попов Н. П. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе // ИОРЯС. Т. 31. С. 204—206. Критику построений Н. П. Попова и доказательства в пользу того, что Иосиф не имел отношения к созданию Афанасьевского извода, а использовал текст древнерусского перевода Повести по списку, близкому списку РГБ. Троиц. 687 см.: Лебедева И. Н. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. Л., 1985. С. 89—100.

[37] Попов Н. П. Афанасьевский извод... С. 223, примеч. 1.

[38] См.: «Существование списков Просветителя только в объеме 11-ти первых слов может быть объясняемо существованием между читателями последнего лиц, которые не сочувствовали Иосифу относительно написанного им в остальных пяти словах (которые разделяли в сем случае взгляды заволжских старцев) и которыя поэтому и не писали их для себя». Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. II. Вторая половина // ЧОИДР. 1916. Кн. IV. С. 217—218.

[39] См.: «Довольно значительная часть читаемого в нем составляет обработку написанного Иосифом ранее в частных посланиях или в форме частных посланий» (Там же. С. 218).

[40] Иванов С. К литературной истории «Просветителя» преподобнаго Иосифа Волоцкого // Библиотечная летопись. СПб., 1915. Т. II. Отд. II. С. 39—49; Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. Л., 1928 // СОРЯС. Т. 1, вып. 10. С. 108—167.

[41] Источники. С. 438—466; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI вв. М.; Л., 1960. С. 95—127.

[42] Источники. С. 211—220; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 119; С. 458—481.

[43] Источники. С. 320—323; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 112—114.

[44] Источники. 391—393; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 114—118.

[45] Источники. С. 415—416; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 118—120.

[46] Источники. С. 424; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 102—104.

[47] Источники. С. 486—488; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 462.

[48] Источники. С. 498—500. Вывод А. А. Зимина, который полностью разделял Я. С. Лурье (Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 473).

[49] Источники. С. 503—505; Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 473.

[50] Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 75. Далее — ПИВ.

[51] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 474—475.

[52] Источники. С. 498—500.

[53] Там же. С. 498—500.

[54] Источники. С. 421—424. Позднее А. А. Зимин пересмотрел свои взгляды на соотношение Краткой и Пространной редакций Послания Нифонту в пользу мнения Я. С. Лурье. См.: Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. М., 1982. С. 313, примуч. 33.

[55] Источники. С. 422.

[56] Источники. С. 422; ПИВ. С. 270.

[57] Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 227.

[58] Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90—139.

[59] Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское исскуство. Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 161.

[60] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 134—136.

[61] Лурье Я. С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. Т. 49. С. 81.

[62] Там же. С. 87.

[63] Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 224—234.

[64] ПИВ.

[65] Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. Вып. 28. М., 1966. С. 227—239.

[66] Клосс Б. М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. 28. С. 350—352.

[67] Морозова Л. Е. Вопрос об авторе «Послания вельможе Иоанну о смерти князя», приписываемого Иосифу Волоцкому // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. VIII. С. 37—57.

[68] Тихонюк И. А. Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992.

[69] Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1992. С. 1043—1061.

[70] В рекомендованном учебном пособии «Источниковедение» для гуманитарных специальностей в главе, посвященной историческим источникам XI—XVII вв. И. Н. Данилевский утверждает: «Ее (т. е. Просветителя — *А. А.*) создание заняло весь период борьбы Иосифа за чистоту веры примерно с 1493 по 1515 г.» (Источниковедение. Теория, история, метод. Источники Российской истории. М., 1998. С. 299).

[71] См.: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 353—354. Далее — Книжные центры.

Р. П. Дмитриева прозорливо замечала: «Наиболее ранними и близкими к оригиналу являются волоколамские списки» (Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. 28. С. 208). А. И. Плигузов дает следующий комментарий: «О наиболее точном виде Младшего извода 1 ред. Сказания следовало бы судить по спискам, целиком возникшим в Волоколамском монастыре и непосредственно отразившим разные стадии работы над Сказанием. Но... Волоколамский монастырь являлся местом основной авторской работы над «Просветителем», поэтому промежуточные варианты книги могли здесь сохраниться только чудом» (Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 106).

[72] Трактат Иосифа Волоцкого в историографической традиции именуется «Просветителем», более обоснованным выглядит его наименование «Книгой на еретиков», но, следуя установившейся традиции и желая избежать путаницы, считаем удобным употреблять в данной работе название «Просветитель».

[73] Г. М. Прохоров определил филиграни следующим образом: л. 6—45: «Кувшин» двух типов близких, по Брике, к № 12539 (1500 г.) и 12545 (1487 г.), по Лихачеву, № 1290, 1295 — 1500 г. л. 104—214 — литера «Р» типа, по Брике, № 8604, 8614, 8625, 8628 — 1469—1506 гг.; л. 289—337 — типа, по Брике, № 11424 (1502 г.), 11426 (1524 г.), по Лихачеву, № 1438 (1513 г.). См.: Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Соч. СПб., 2005. С. 75—76.

[74] Книжные центры. С. 33. О судьбе этой рукописи подробнее см.: Шевченко Е. Э. Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 285—289.

[75] Книжные центры. С. 33. По Шаромазову, опись Иосифо-Волоколамского монастыря появилась не в 7053 (1545), а в 7083 (1573) г. Скоре всего опубликованная В. Т. Георгиевским опись была так называемой «черной книгой», служившей для проверки имущества, находившегося в ведении того или иного старца, на котором лежала ответственность за него. (Шаромазов М. Н. «Наш» или «Покой» (О времени создания описи Иосифо-Волоколамского монастыря, опубликованной В. Т. Георгиевским) // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 585).

[76] Книжные центры. С. 77.

[77] По водяным знакам бумага обоих рукописей укладывается в хронологические рамки 1484—1508 гг. См.: Книжные центры. С. 353—354.

[78] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 119.

[79] На л. I имеется надпись: «А се соборник и писмо и собрание старца и отца нашего Иосифа»; ниже читается помета: «А вынеслъ его из манастыря Досифей и прислал его ис Саватиева». См.: Книжные центры. С. 370. Характерные черты почерка Иосифа Волоцкого на настоящий момент достоверно не определены.

[80] См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 113—115.

[81] Епарх. 340. Л. 197; Епарх. 339. Л. 270 об.—271.

[82] Источники. С. 454.

[83] Согласно наблюдениям В. Б. Кобрина над стилистикой созданных Иосифом текстов, обращение «грешный чернец» содержится в 15 из 24 известных посланий Иосифа (Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 228—229).

[84] Источники. С. 439.

[85] Павлов А. С. Вопрос о ереси жидовствующих... С. 2.

[86] Попов Н. П. Иосифово сказание... С. 183—184.

[87] Источники. С. 441.

[88] Там же. С. 443.

[89] Там же. С. 444.

[90] Там же. С. 444—445.

[91] Там же. С. 452.

[92] Источники. С. 455—456.

[93] Там же. С. 456—457.

[94] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 97. Текст «Сказания» в списке Соф. 1462 также является дефектным: отсутствует начальная часть.

[95] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 98—99.

[96] Признаками этой редакции А. И. Плигузов считает следующие: а) заголовки начинаются словами «единомудренных ему» (Источники. С. 466); б) фраза об экуменической деятельности апостолов включает «восточныа конца страны» (Источники. С. 468); в) опущено указание на прадеда князя Михаила Ольгерда (Источники. С. 469); д) еретическая «прелесть» определяется как «богомерзкая» (Источники. С. 470); е) Геннадий упомянут без эпитетов (Источники. 472); ж) Зосима назван свиньей (Источник. С. 471); з) Федор Курицын не назван дьяком великого князя. (Источники. С. 473).

[97] Лурье Я. С. Когда была написана «Книга на еретиков»? С. 80.

[98] Источники. С. 470. Я. С. Лурье полагал, что листы с цитированным текстом отсутствуют в рукописях Троицкого извода (Там же. С. 84). На самом деле данный текст читается и там. См.: Троиц. 187. Л. 61; Троиц. 810. Л. 268 об.

[99] ПИВ. С. 296.

[100] Там же. С. 187. Основанием для такой датировки Послания Третьякову является тот факт, что в нем отсутствует указание на примирение митрополита Симона с опальным архиепископом Серапионом, которое произошло 26 апреля 1511 г. В то же время известно, что И. И. Головин читал это послание Иосифа 13 января. Согласуя эти показания, исследователи датируют его декабрем 1510 — январем 1511 г. См.: ПИВ. С. 268; Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого. С. 1053.

[101] ДРВ. Т. XIV. С. 148.

[102] Подробный разбор известий о болезни Иосифа Волоцкого см.: Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 76—77, примеч. 55.

[103] Надгробное слово преподобному Иосифу, игумену Волоколамскому, ученика и сродника его инока Досифея Топоркова. // Чтения ОЛДП. 1865. Кн. 2. С. 179—180.

[104] См.: Шевченко Е. Э. Из истории книжных связей... С. 285—289.

[105] А. И. Плигузов обратил внимание, что текст «Сказания», представленный в Соловецком списке не переписывался в Иосифо-Волоколамском монастыре. (Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 106).

[106] Там же. С. 110—112.

[107] См.: Епарх. 337. Л. 5 об., 11 об., 12 об.

[108] Соф. 1462. Л. 12—25. Текст «Сказания» начинается с рассказа об апостоле Андрее: «...Тогда священный Андрей, един сый от двоюнадесяте числа...», и заканчивается заголовком 8-го слова на л. 25. А. И. Плигузов датирует рукопись Соф. 1462 концом XV в. Однако, судя по водяным знакам «Тиара», часть сборника-конволюта с текстом «Сказания» следует датировать периодом 1496—1524 гг. См.: Брике. Т. 2. № 4902.

[109] Соф. 1462. Л. 16.

[110] Общую характеристику списков Соловецкого и Рогожского изводов см.: Источники. С. 445—447. Укажем наиболее важные общие чтения Соф. 1462 и Рогож. 530, которые отсутствуют в Солов. 326/346: 1) «того ради таящеся христьян жрьтвы жряху, яко же и жидове, обрести же ся не смеяху» (Соф. 1462. Л. 15; Источники. С. 469, примеч. 8); 2) «великого князя» (Соф. 1462. Л. 17 об.; Источники. С. 471); 3) пропущено окончание фразы: «и не токмо сим, но и прочим ужаса и страха исполнен позор, поне на сих зряще, уцеломудрятся» (Соф. 1462. Л. 19 об.; Источники. С. 472); 4) Ивашко Максимов назван «Иванцем» (Соф. 1462. Л. 21; Источники. С. 473).

[111] Соф. 1462. Л. 17 об.

[112] При описании «злодеяний» Зосимы пропущена фраза: «инех же скверняше содомьскыми сквернами» (Соф. 1462. Л. 20 об.; Источники. С. 473); после имени Курицына не сказано, что он «дьяк великого князя» (Соф. 1462. Л. 21; Источники. С. 473); в оглавлении употреблены порядковые числительные («первое слово», «второе слово», «третье слово» и т. д.) (Соф. 1462. Л. 23—25; Источники. С. 475—476).

[113] Источники. С. 469.

[114] Там же. С. 470. Этот отрывок составляет одну из общих особенностей, присущих спискам 10-словной редакции.

[115] Там же. С. 472.

[116] Там же. С. 472.

[117] Там же. С. 473.

[118] Там же. С. 473.

[119] Там же. С. 474.

[120] Список Троиц. 187, судя по водяным знакам, следует датировать 1520-ми гг. (Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 101).

[121] ПСРЛ. Т. 15, ч. 1. Стб. 503; Т. 28, С. 160; Т. 30. С. 139.

[122] См.: Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. Т. 21. С. 147—165. Р. П. Дмитриева отметила, что: «В Житии Серапиона обобщен историко-литературный материал, противостоящий иосифлянской концепции в изображении церковно-политических событий начала XVI в.» (Дмитриева Р. П. Житие Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Т. 41. С. 373).

[123] Архимандрит Возмицкого монастыря Алексей Пильемов был главным вдохновителем князя Федора Борисовича Волоцкого в конфликте с Иосифом Волоцким. См.: Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову (ПИВ. С. 194) и его же послание Б. В. Кутузову (ПИВ. С. 223—226). В 1518—1520 гг. Алексей Пильемов был казначеем Троице-Сергиева монастыря (Арсений, иеромонах. Летопись наместникам, келарям, казначеям Свято-Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1868. С. 19).

[124] Лурье заметил, что характерной особенностью 1-го «слова» в Минейном и Епархиальном изводах является наличие вставки, обличающей «Симона влъхва и Манента духоборца» (Источники. С. 454). Поскольку выше были представлены аргументы в пользу первичности списка Епарх. 340, в котором, однако, вырваны листы вплоть до 3-го «слова», то факт отсутствия данного фрагмента в Сол. 326/346 нельзя однозначно трактовать как позднейшую вставку. Исходя из того, что данный отрывок читается в списке РНБ. Q.XVII.15, следует считать, что это место подверглось сокращению в Соловецком списке.

[125] Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 35.

[126] Епарх. 337. Л. 5 об., 11 об., 12 об.—13. В этой связи интересно сопоставить редакторскую работу митрополита Даниила, восстановившего первоначальную редакцию «Сказания» и редакторскую работу Нифонта Кормилицына. Последний внес в текст «Сказания» III редакции фразы, содержащие негативную характеристику митрополита Зосимы. См.: РНБ. Q.XVII.15. Л. 5, 6. Список «Просветителя» в этом сборнике не имеет начальных листов. Текст «Сказания» начинается с описания путешествия св. апостола Андрея: «По Днепру вверх и прииде, идеж нынне Новгород Великый, и оттуду поиде в варягы и прииде в Рим...».

[127] Источники. С. 442—444. Сходной датировки придерживался и А. А. Зимин: Источники. С. 498—500.

[128] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 131, 138.

[129] Там же. С. 132.

[130] Там же. С. 133.

[131] Под названием «Свиток многосложный» в древнерусской книжности бытовал перевод византийского полемического трактата, написанного в форме послания православных патриархов императору-иконоборцу Феофилу. Ранние списки «Свитка многосложного» датируются последней третью XV в. См.: Епарх. 370 (3-я четверть XV в.) Л. 273—310; Соф. 1444 (конец XV — начало XVI вв.) Л. 1—56.

[132] См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 412—413.

[133] ПИВ. С. 174.

[134] См.: «Тое же весны апреля 11, в понедельник, князь велики Ивань положилъ опалу на внука своего великаго князя Дмитреа и на его матерь Елену, и от того дни не велель их поминати в октеньях и в литиях, ни нарицати великим княземь, посади их за приставы» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 367).

[135] Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 227—230.

[136] В тексте Жития Зосимы и Савватия Соловецких находится приписка: «В лето 7011 списано бысть митрополитом Киевским Спиридоном, всея Руси ар-

хиепископом, поточену ми сущу тогда в стране Бела езера, в монастыри Пречистыа Богородица, честнаго ея Рождества, глаголемое Ферапонтов» (РНБ. ОЛДП Q.50. Л. 172).

[137] Макарий (Булгаков) История Русской церкви. Кн. 5. С. 51—53.

[138] Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // РБС. СПб., 1909. Т. 19. С. 259. Б. Н. Флоря считает, что выражение «сладки нам юзы и радостны изгнания» соответствует периоду заключения Спиридона в Пуне и находит соответствие в другом его сочинении — «Слове на праздник Сошествия Святого Духа». Флоря Б. Н. 1) Комментарии // Макарий (Булгаков). История русской церкви. Кн. 5. С. 427, примеч. 34; 2) Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в. // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7; 3) Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 252. В. И. Ульяновский также полагает, что метод и стиль «Изложения» больше соответствует киевско-олельковскому контексту, нежели московско-ферапонтовскому (Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон. Київ, 2004. С. 203).

[139] СККДР. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 409.

[140] См.: Житие Зосимы и Савватия Соловецких, которое в списке Волок. 659. снабжено на л. 309 припиской, отражающей высказывание Геннадия о Серапионе: «Сий человек в нынешняя роды беаше столп церковный, понеже измлада извыче священная писания». См. также: Лурье. Идеологическая борьба... С. 483. примеч. 267.

[141] См.: Турилов А. А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121—137. Турилов полагает, что «ничто в тексте не свидетельствует о том, что он вызван реакцией автора на знакомство (не говоря уже о столкновении) с реальными иудаистами Великого княжества Литовского или хотя бы с их переводческой деятельностью, начинавшейся в ту пору» (Турилов А. А. Забытое сочинение. С. 123). Напротив, В. И. Ульяновский считает, что антииудейская тема в «Слове» продиктована реакцией на пропаганду иудействующих в среде вверенной ему паствы в Литве (Ульяновский В. И. Митрополит Киевский Спиридон. С. 266—269). По его мнению, «Слово» как и «Изложение» созданы в едином контексте и равно относятся к литовскому периоду творчества митрополита Спиридона (Там же. С. 280—281).

[142] Ульяновский В. И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475—1503 гг. // ТОДРЛ. Т. 57. С. 220.

[143] Я. С. Лурье отмечал, что в «Послании» Саввы и в 1-м «слове» «Просветителя» используются одни и те же аргументы из «Толковой Палеи» (Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 134, примеч. 187).

[144] Доказательства высказанному предположению я собираюсь искать на пути сравнительного текстологического исследования сочинений митрополита Спиридона и инока Саввы. Этому будет посвящена специальная статья.

[145] На роль автора Послания иконописцу помимо кандидатуры Иосифа предлагалась и кандидатура Нила Сорского на том основании, что текст этого Послания совпадает с «Посланием некоему брату» Нила Сорского. (Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского // ПДПИ. 1911. Т. CLXXVII. С. 4—12). В настоящее время это Послание не считается принадлежащим перу Сорского аскета (Прохоров Г. М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008. С. 202, примеч. 1). Полагаем, что текст Послания иконописцу был просто использован Нилом Сорским.

[146] Впервые опубликовано Н. И. Новиковым (ДРВ. Т. XIV. С. 218—226).

[147] Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 149; Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 144—145.

[148] См.: ПСРЛ. Т. 25. С. 309—310.

[149] Там же. Т. 25. С. 323.

[150] См.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 434; Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1046—1047.

[151] См.: Источники. С. 306—309; ПИВ. С. 139—144. Первое изд. Послания см.: ДРВ. СПб., 1790. Т. XIV. С. 218. На сегодняшний день известно 7 списков первой половины — середины XVI в.: 1) Волок. 520. Л. 1—8; 2) Волок. 522. Л. 457—465 об.; 3) Волок. 519. Л. 56—61 об.; 4) Епарх. 373. Л. 132—138 об.; 5) РНБ Q.XVII.64. Л. 106 об.— начало; 6) РГАДА Ф. 196. Собр. Мазурина № 1054. Л. 347—365; 7) Муз. 125. Л. 54—61 об.

[152] См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 214.

[153] См.: Источники. С. 309—312.

[154] Об обыске и первом осуждении еретиков см.: Источники. С. 312—313; 313—314; 314—315.

[155] Просветитель. С. X.

[156] См.: Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 146.

[157] См.: Лурье Я. С. Комментарии // ПИВ. С. 244.

[158] Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 229—230. В этом Послании Иосиф пишет: «Но сия написах ти, господине, не наказуя, ниже уча тебе, но и сами во всем от тебе требуем наставитися и укрепитися» (Там же. С. 239).

[159] ПИВ. С. 139.

[160] Там же. С. 143.

[161] Там же. С. 144.

[162] Там же.

[163] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 51. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 150.

[164] См.: ПИВ. С. 173—175. Я. С. Лурье относил Послание брату Вассиану Санину к 1493—1494 гг. (ПИВ. С. 255).

[165] См.: ПИВ. С. 173, 175; Источники. С. 473, 474.

[166] Списки: 1) Соф. 1474 (Я. С. Лурье датировал его началом XVI в.); 2) О.I.65 (первая половина XVII в.) Два списка Послания содержат фрагменты трех слов: БАН. 21.2.18 (начало XVII в.) Л. 166—170; Сол. 939/829 (начало XVII в.) Л. 314. Я. С. Лурье опубликовал слова об иконах по списку Соф. 1474 (Источники. С. 323—373).

[167] Послание иконописцу издано дважды: ЧОИДР. 1847, Т. 1. Кн. 3. Отд. IV. С. 3—4; Источники. С. 323—325.

[168] Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского. С. 4—12.

[169] См.: Источники. С. 322.

[170] См.: Источники. С. 321—322.

[171] Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. III. С. 313—318.

[172] Строев П. М. Списки иерархов. Стб. 56.

[173] Водяные знаки первой части рукописи: «Голова быка»; «Рука» типа Брике 11401 (1486 г.); 11402 (1493 г.); 11410 (1492 г.); литера «Р» типа Лихачев 1970, 1969 (конец XV — начало XVI вв.).

[174] Водяной знак «Тиара» типа Пикар 1, № 5 (1514, 1497—1502 гг.), № 6 (1501—1524 гг.), № 7 (1507—1514 гг.). Единственное исключение представляет лист 293—294, на котором ВЗ «Горы» типа Брике 11944 (1486 г.) и типа Лихачев, № 2708, 2709 (1480-е гг.).

[175] Источники. С. 340. См. также: Епарх. 340. Л. 68.

[176] Там же. С. 340. См. также: Епарх. 340 Л. 68.

[177] Там же. С. 348.

[178] Там же. С. 350.

[179] Там же.

[180] Там же. С. 335. См. также: Епарх. 340 Л. 60 об.; Просветитель. С. 156.

[181] Источники. С. 356. См. также: Епарх. 340. Л. 93 об.; Просветитель С. 199.

[182] Там же. С. 122.

[183] В Послании иконописцу порядок следования Слов об иконах объяснен следующим образом: «На три же слова того ради положих, яко первое слово потребно есть, еже с еретикы претися, глаголющими, яко не подобает покланятися рукотворению» (Источники. С. 323). Таким образом, полемические цели определили первое место «слова» в отдельно бытовавшем цикле, в то же время в «Просветителе» это слово — 6-е по порядку.

[184] Источники. С. 324.

[185] См.: «Даже краткий обзор иконографического состава фресок Ферапонтова монастыря позволяет утверждать, что все сюжеты росписей церкви Рожде-

ства Богоматери прямо или косвено связаны с борьбой против ереси жидовствующих» (Голейзовский Н. К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв. // Византийский временник. Т. 26. М., 1965. С. 235). О датировке фресок см.: Федышин С. В. О датировке ферапонтовских фресок // Ферапонтовский сборник. В. 1. М., 1985. С. 38—46; Вздорнов Г. В. О летописи в соборе Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре // Дионисий «живописец пресловущий». М., 2002. С. 34.

[186] См.: Источники. С. 323.

[187] См.: Епарх. 453. Л. 47—51.

[188] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 221.

[189] Там же. С. 221, примеч. 59.

[190] ПИВ. С. 296—319.

[191] ВМЧ. Стб. 499—615.

[192] Источники. С. 391—394. Там же указаны 16 списков цикла произведений «о скончании седьмой тысячи», 11 из нихнаходятся в составе «Великого миротворного круга». Лурье опубликовал текст по рукописи Соф. 1460 с важнейшими разночтениями по спискам Муз. 2469, Кир.-Бел. 21/1098 и РНБ F.I.321. См.: Источники. С. 394—433.

[193] Там же. С. 391—392.

[194] В рукописи два типа водяных знаков: 1) «Корона» типа Пикар 2 (№ 1, XII) № 37 (1500—1506 гг.); типа Брике, № 4901 (151—1513); типа Лауцявичюс, № 1591 (1506, 1509); типа Хивуд, № 1168 (ок. 1500); 2) «Голова быка» между рогов — крест, увенчанный розеткой и обвитый змеей, на морде крест; две параформы: типа Лихачев, № 1350 (1508), № 1407 (1512); типа Лихачев, № 3918 (1503).

[195] Источники. С. 392. На самом деле в издании Сказания явный дефект — в цитате пропущено слово «свет» (С. 395). Она точнее в Епарх. 340 (л. 101 об.).

[196] Источники. С. 392.

[197] Там же.

[198] Епарх. 340. Л. 111; Источники. С. 401.

[199] Епарх. 340. Л. 111.

[200] Епарх. 340. Л. 113 об.; Источники. С. 402.

[201] См.: Источники. С. 401, 402, 403, 406, 407.

[202] Епарх. 340. Л. 111, 112, 113 об., 114 об., 115 об., 119 об., 122 об.

[203] Источники. С. 413.

[204] Волок. 156. Л. 88 об.—96 об. Сборник старца Мартина Рыкова середины XVI в. См. описание: Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 164—166); Епарх. 373. Л. 110 об.—119. Сборник начала XVI в. См. описание: Книжные центры. С. 382—383.

[205] Источники. С. 416—419.

[206] Там же. С. 415.
[207] Там же. С. 415.
[208] Там же. С. 415. На самом деле более ранний список «Рассуждения» находится в сборнике Епарх. 373 (л. 110 об.—119).
[209] Там же. С. 415.
[210] Там же. С. 416.
[211] Там же. С. 416; ГИМ. Епарх. 340. Л. 134.
[212] Там же. С. 416; Епарх. 340. Л. 151.
[213] Там же. С. 416; Епарх. 340. Л. 151 об.
[214] Там же. С. 416; Епарх. 340. Л. 152 об.
[215] Там же. С. 416; Епарх. 340. Л. 151 об.
[216] Там же. С. 416; Епарх. 340. Л. 152 об.—153.
[217] Там же. С. 417—418; Епарх. 340. Л. 153—155.
[218] Там же. С. 418; Епарх. 340. Л. 155 об.—156.
[219] Там же. С. 418; Епарх. 340. Л. 150 об.—151.
[220] Там же. С. 418.
[221] Там же. С. 418; Епарх. 340. Л. 159 об.—160.
[222] Там же. С. 419; Епарх. 340. Л. 160—160 об.
[223] Там же. С. 419; Епарх. 340. Л. 160 об.—161.
[224] Первая часть рукописи, в составе которой дошла компиляция, по водяным знакам датируется 1494—1508 гг. См.: Книжные центры. С. 382—383.
[225] Источники. С. 299—305.
[226] Там же. С. 303.
[227] Просветитель. С. 253, 283.
[228] Источники. С. 304.
[229] Относительно 10-го правила Гангрского собора А. И. Клибанов утверждает, что в славянских Кормчих этого правила нет (Источники. С. 300, примеч. 6). Правила Гангрского собора действительно отсутствуют в Рязанской и Новгородской кормчих (Срезневский И. И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., С. 143). Но эти правила содержатся в других Кормчих книгах русской и сербской редакций (Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в российском государственом архиве древних актов. М., 2006. Вып. 1. С. 257, 278, 296). Второе правило 2-х кратного Константинопольского собора содержится в славянских Кормчих краткой редакции, а не полной как в Сочинении против монашества (См.: Срезневский И. И. Обозрение… С. 146). В Мазуринской кормчей это правило содержится без толкования (Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV—XVI вв. Исследование. Тексты / Издание подготовили Е. В. Белякова, К. Илиевская, О. А. Князевская, Е. И. Соколова, И. П. Старостина, Я. Н. Щапов. М., 2002. С. 256). В русской же Кормчей особого состава после 5-го правила 2-х кратного собора помещался текст: «толк о постриженнии

черньца» (Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в. ... С. 258); см. также 6-е правило (Там же. С. 280). «Повесть Епифания, епископа Кипрского о ересях» содержалась в Ефремовской и в Новгородской кормчих без «Сказания Софрония», но с включением «Сказания» патриарха Константинопольского Никифора, в Рязанской же в особом переводе и по особому тексту (Срезневский И. И. Обозрение... С. 151). Клибанов (Источники. С. 300, примеч. 5) приводил цитаты из Повести Епифания по рукописи Ивана Волка Курицына (РГБ. Фунд. 187. Л. 250—251).

[230] Источники. С. 303, примеч. 2.

[231] Епарх. 340. Л. 163, 165 об., 166 об., 167. Окончание 11-го «слова» в Епарх. 340 отсутствует — текст обрывается на словах: «...еретици злочестне и несмыслене отметающе иже явленнии иудеи по богомерьскому и древнему» (л. 167 об.).

[232] РНБ Q.XVII.15.

[233] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 124.

[234] Зимин А. А. ПИВ. С. 270; Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 124.

[235] РНБ. Q.XVII.15 Л. 189 об. Рукопись представляет собой сборник игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Нифонта Кормилицына, написанный в 1530-х гг. Список «Просветителя» в этом сборнике не имеет начальных листов. Текст «Сказания о новоявившейся ереси» начинается с описания путешествия св. апостола Андрея: «По Днепру вверх и прииде идеж нынне Новгород Великый и оттуду поиде в варягы и прииде в Рим...». «Сказание» в этом списке представляет собой третью редакцию, в которой устранены все выпады против Зосимы в бытность его архимандритом и митрополитом. Характерной особенностью «Просветителя» в этом списке, помимо наличия в нем текста 12-го «слова», являются редакторские пометы на лл. 5 и 6. Обе приписки на полях представляют собой фразы, негативно характеризующие митрополита Зосиму.

[236] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 124. Стоит отметить, что это суждение, основанное на выхваченной из контекста фразе, не кажется убедительным. В тексте 12-го «слова», как и в Послании Нифонту, развивается тезис о недейственности именно еретического проклятия: «Еретицы же имеяху въ себе нечистый духъ сатанинъ, како могутъ на небеси и на земли вязати и решити». (Q.XVII.15. Л. 191; ПИВ. С. 165).

[237] Послание Нифонту известно на сегодняшний день в Пространной редакции, представленнной 20-ю полными списками, самый ранний из которых датируется 1557 г. (Источники. С. 419—420; ПИВ. С. 160—168) и в Краткой редакции, в единственном списке (Источники. С. 424—427; ПИВ. 168—172).

[238] Лучшая научная публикация текста Послания И. И. Третьякову выполнена по пяти спискам Я. С. Лурье (ПИВ. С. 187). Следует указать еще два списка, оставшихся публикаторам неизвестными: Епарх. 308. Л. 313—319 (первая чет-

верть XVI в.) (текст не имеет заглавия) и Соф. 451/1. Л. 195—227 (конец XVI в.) в описи ошибочно атрибутирован В. А. Челяднину.

[239] ПИВ. С. 189.

[240] ПИВ. С. 271.

[241] См. Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1048.

[242] См.: «Обратившись к 12-му слову «Просветителя», мы можем убедиться, что текст здесь подвергся такой же обработке, как и в Послании Полева: примеры отлучений приведены здесь в том же порядке и с подобными же добавлениями» (Лурье Я. С. Идеологическая борьба.... С. 467).

[243] См.: «Мы не решаем здесь вопроса о том, какой из двух памятников (Послание Полева или 12-е слово) является источником другого. В пользу Просветителя говорит как будто большая близость 12-го слова (по ср. с Посланием Полева) к Посланию Нифонту: цитаты из Дионисия Ареопагита и Василия Великого читаются здесь в том же порядке, что и в Послании Нифонту. Но, с другой стороны, целый ряд формулировок, читающихся и в Послании Полева, и в 12 слове (и отсутствующих в Послании Нифонту) типичен именно для эпистолярного жанра и в 12 слове может иметь скорее вторичный характер: «Виждь, яко кто недостойне проклянет кого... (у Полева «проклянете»)». Вполне возможно, что при составлении 12-го слова Просветителя Иосиф использовал и свое Послание Нифонту, и Послание своего ученика Полева Герману» (Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 467, примеч. 219).

[244] ПИВ. С. 160—161.

[245] Я. С. Лурье, который подчеркивал различие в характере изложения между «Посланием Нифонту» и «Сказанием о новоявившейся ереси» и на этом основании считал, что «Послание» послужило источником «Сказания», в то же время указывал: «Формы настоящего времени, встречающиеся в «Сказании» рядом с формами прошедшего, никак не могут свидетельствовать о том, что в рассказе идет речь о событиях, происходивших в момент его написания». Более того: «Настоящее время употребляется Иосифом Волоцким, как средство для усиления выразительности его рассказа» (Источники. С. 443).

[246] ПИВ. С. 160—161.

[247] Там же. С. 161. Я. С. Лурье показал, что выражение «глава всем», употребленное Иосифом по отношению к Нифонту, восходит к «Свитку многосложному» (ПИВ. С. 253).

[248] Там же. С. 161.

[249] Там же. С. 424, примеч. 3.

[250] Там же. С. 161.

[251] Тм же. С. 163. Сам факт сбора свидетельских показаний на действующего митрополита способен вызвать удивление.

[252] «Молю, яко да наказуеши и учиши все православное христьянство, еже не приходити к сквернителю оному и отступнику, ни благословения от него не

приимати, ни ясти. Ни пити с ним» (ПИВ. С. 163). Заметим, что в этой части Послания речь не идет о митрополите.

[253] Там же. С. 163.

[254] Подробнее о Зосиме см. ч. I, гл. 3 настоящего издания.

[255] На все эти правила ссылается архиепископ Геннадий в своем посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов (Источники. С. 375—376, 381). Укажем эти правила по Кормчим XV в. 10 апостольское правило: «Правило 10. Толк. Аще кто молиться съ еретики въ церкви или в дому съ отлученым от церкве, сам такоже отлучен будет». Правило 11. Толк. Аще кто молиться рекше, аще презвитер служит вь церкви съ презьвитером его же епископ изверьже от сана изьвержен будет сам с таковым. (РНБ. Q.II.49. Л. 8 об. Кормчая начала XV в.). 70-е апостольское правило: «Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со июдеи или празднует с ними или приимет от них праздника их честь, рекше опреснокы или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится». (Солов. 477/496. Л. 322 об.). 12-е правило апостола Павла: «Еленьскым баснем последующе и жидовьским обычаем, аще не отступят того, да извергуться». (РНБ. F.II.119. Л. 149). Укажем также особую подборку этих правил в «собрании титлов» в составе кормчей: «Грань 13. Глава 15. О правоверных приемлющих благословения от еретик ли иудеи ли празднующих ли постящихся съ иудеи и яко недостоит в субботу упражнятися и о молящихся в монастырех еретичьских апостол святых 65, 70 правила; собора Лаодикийского канон 29, 32» (РНБ. ОСРК F.II.80. Л. 24—24 об.).

[256] ПИВ. С. 165.

[257] В сборнике XV в. РГАДА. Ф. 187. оп. 1. № 121 содержится целая подборка текстов в защиту чести архиереев и священников. В частности, в «Слове Анастасия Синайского да не оклеветаем иерея» говорится: «Рече же ми не подлежит ли судом церковным и канонам иерей, но не тобою тако судится, а испытается, а от Бога или от большаго святителя. Ты же что пастуху судити овча сы, почто восхищаеши фарисейский [...] суд и священнический чин, воньже не вручен еси» (л. 100). В «Слове о чести иерейской» утверждается: «Хощеши ли уведати колика есть иерейская сила, помысли крещение, им же омываются все грехи... ни в чем же перекайте ереом Божия суть слуги и предстатели, но достойную честь творити им» (Л. 103 об.). В «Слове о покаянии, епископех и иереях» (Л. 108—109 об.) содержится рассказ о епископе, впавшем в блуд, но прощенном Богом и сохранившем свой сан. В «Слове Златоуста о презвитере, отлученном от службы» говорится: «...велик есть сан святительский, елико бо свяжют на земли, будут связаны на небесах, и елико разрешат на земли разрешени будут на небесех» (л. 110).

[258] О деятельности патриарха Мефодия см.: Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784—847). М.,

1997. С. 85—115. Автор полагает, что сведения Жития Мефодия достоверны и лишиться сана могли ок. 20 тысяч священнослужителей.

[259] Перечень списков см.: Источники. С. 487. В основу публикации положен список середины XVI в. Рогож. № 530 (Там же. С. 488—498), а разночтения подводятся по спискам: F.I.229 (Т), Епарх. 340 (Е), Епарх. 339 (Е1), Соф. 1323 (М), РНБ Q.XVII.15 (Н).

[260] Как показал Я. С. Лурье, в рукописи Солов. 326/346 текст 13—16 «слов» содержится на приплетенных листах и относится к Софийскому изводу (Источники. С. 458, примеч. 4).

[261] Источники. С. 487.

[262] Источники. С. 498.

[263] Там же. С. 498, 501. Спискам Рогожского извода следует и Троиц. 187 (л. 332 об.).

[264] Эту же фразу находим в списке Троиц. 187 на л. 328 об.

[265] Источники. С. 446.

[266] Плигузов А. И. «Книга на еретиков»... С. 134.

[267] Источники. С. 498.

[268] Там же. С. 498.

[269] Там же. С. 500.

[270] Там же. С. 501.

[271] Там же. С. 501.

[272] Епарх. 340. Л. 189 об.; Источники. С. 503. Основные разночтения отмечены А. А. Зиминым (Источники. С. 501—503).

[273] Источники. С. 502.

[274] Епарх. 340. Л. 187 об.

[275] Епарх. 340. Л. 187; Источники. С. 501.

[276] Епарх. 340. Л. 189; Источники. С. 502.

[277] Просветитель. С. X. См. также: Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 97; Панов И. Ересь жидовствующих. С. 18; Николаевский Н. Русская проповедь в XV и в XVI вв. // ЖМНП 1868. Февраль. С. 113—114.

[278] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 198.

[279] Источники. С. 504.

[280] Там же. С. 505.

[281] Епарх. 340. Л. 197; Епарх. 339. Л. 271—271 об.

[282] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 183.

[283] Епарх. 340 Л. 201 об. На нижнем поле листа помета: «истинно».

[284] Источники. С. 506.

[285] Там же. С. 507. В тексте «Послания» по сборнику РГБ. Фунд. № 171 Л. 251 это место читается: «Уже тому 30 лет минули». Учитывая поздний характер сборника (вклад 1629 г.), не находим возможным рассматривать дату 1500/1501 г. в качестве альтернативы дате написания «Послания». Возможно,

эта фраза, читающаяся в «Послании» и 15 «слове» восходит к одному из посланий Иосифа, в котором он рассказывал о появлении ереси в Новгороде.

[286] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 198.

[287] Источники. С. 504, примеч. 5.

[288] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 197. Так же полагал и А. А. Зимин (Источники. С. 503—504). К этому мнению склоняется и И. Я. Фроянов (Фроянов И. Я. Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 20—33).

[289] Источники. С. 508.

[290] На авторстве Иосифа Волоцкого настаивал А. А. Зимин (Источники. С. 504—505).

[291] Там же. С. 509.

[292] Там же. С. 509.

[293] Там же. С. 509—510.

[294] Просветитель. С. 322, 325.

[295] Источники. С. 511—513.

[296] Епарх. 340. Л. 204 об.

[297] Там же. 340. Л. 209.

[298] Эта приписка не была усвоена Солов. 326/346, но внесена в текст других списков, например Солов. 327. (Просветитель. С. 333).

[299] Просветитель. С. 336.

[300] Эта фраза целиком читается в Солов. 326/346 (Просветитель. С. 334).

[301] Просветитель. С. 335.

[302] В Солов. 326/346 эта правка не внесена, но воспринята Солов. 327/347. (Просветитель. С. 335).

[303] Опубликован А. А. Зиминым: Источники. С. 518—519. «Отрывок из послания великому князю» был извлечен из сборника произведений новгородского архиепископа Феодосия, составленном около 1543 г. (Синод. 791. Л. 19 об.—22). Копия сборника — рукопись Q.XVII.50 Л. 21 об.—23. Этот «Отрывок» примыкает к Посланию Иосифа Нифонту, а за ним следует летописчик Иосифа в краткой редакции. Почти целиком «Отрывок» вошел в состав Послания Феодосия Ивану Грозному о корчмах (ДАИ. Т. 1, № 41 (1547 г.)) А. И. Плигузов полагает, что «формуляр отрывка не дает оснований видеть в грамоте великому князю подлинное послание Иосифа Ивану III и Василию III, поэтому следует рассматривать этот текст в ряду других шести подготовительных фрагментов «Книги на еретиков». (Плигузов А. И. О хронологии посланий... С. 1043).

[304] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 244.

[305] Источники. С. 515.

[306] Там же. С. 515.

[307] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 475—477. О «Поучении благого царства» диакона Агапита см.: Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Munchen, 1991; Лобакова И. А. Памятник византийской учительной литературы «Поучение благаго царства» Агапита и «Житие митрополита Филиппа» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 527—545.

[308] ПИВ. С. 262.

[309] Источники. С. 520; ПИВ. С. 231.

[310] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 479.

[311] Там же. С. 479, примеч. 254.

[312] См.: Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа. СПб., 2006. Приложение 2. С. 285—296. Иначе изображал порядок цитирования Я. С. Лурье (Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 475, примеч. 239).

[313] По мнению Я. С. Лурье, один вариант перевода был сделан, по-видимому, в 1460-х гг. и представлен списком ГИМ. Синод. 489. ЛЛ. 33 об.—47. Позднее он был включен в «Великие Четии Минеи». Другой перевод под заглавием «Изложение совещательных глав, сложенных Агапитом дьяконом к царю Иустиниану» появился в начале XVI в. и представлен списками: РНБ. Q.XVII.50. Л. 148; Соф. 1480. Л. 111 об.; Волок. 522. Л. 305; Волок. 489. Л. 325; Волок. 530 Л. 183 об. В настоящее время известно 12 списков раннего и 12 списков позднего перевода, их перечень см.: Лобакова И. А. Памятник византийской учительной литературы... С. 532—534.

[314] Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 476, примеч. 240. По тексту «Поучения», опубликованному И. А. Лобаковой (Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа. С. 285—296), в даной выборке мы опознаем цитаты из 55 и 20 глав Агапита в сопровождении авторского текста.

[315] Просветитель. С. 322.

[316] Источники. С. 516.

[317] Епарх. 340. Л. 208 об.

[318] 16-е «слово» не отразилось в оглавлении списка Епарх. 337, где указано 15 «слов». Это может свидетельствовать либо о том, что оно появилось уже после оформления памятника в объеме 15-ти «слов», либо о том, что оно фигурировало в оглавлении за вычетом 12-го «слова», изъятого из большого числа списков.

[319] Водяной знак «Тиара» — типа Брике, № 4922 (ок. 1506 г.).

[320] Источники. С. 400; Просветитель. С. 218.

[321] Источники. С. 401; Просветитель. С. 221.

[322] Источники. С. 401, 402, 403, 406, 407.

[323] Епарх. 340. Л. 111, 112, 113 об., 114 об., 115 об., 119 об., 122 об.

[324] Епарх. 340. Л. 119 об.; 121 об. Просветитель. С. 234.

[325] См.: Романова А. А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 181.

[326] Епарх. 340. Л. 125, 131; Источники. С. 409, 413.

[327] См. об этом ч. I, гл. 1 настоящего издания.

[328] ПИВ. С. 174.

[329] Там же.

[330] Там же.

[331] Я. С. Лурье отмечал: «...Нил Сорский в начале XVI века никак писцом не был. Готовность Нила взяться за перо, чтобы изготовить парадный список «Просветителя», свидетельствует о том, что книга эта была ему близка и дорога» (Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 118).

[332] Согласно свидетельству анонимного «Слова иного», у великого князя в разгар заседаний Церковного собора 1503 г. «отняло... руку и ногу и глаз» (Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. Т. 20. С. 352). См. также известие Софийской II летописи: «Того же лета князь велики Иванъ Васильевич государь всея Руси начят изнемогати, его же Бог любит, того и наказует» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 370). По мнению Ю. Г. Алексеева, Ивана III постиг инсульт: «Болезнь была внезапной (о чем свидетельствует точная дата) и очень серьезной (иначе о ней бы не написал летописец)» (Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991. С. 218—219).

[333] Макарий (Веретенников), архим., Печников М. В., Ромодановская В. А. Генадий (Гонзов) // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 592.

[334] Фуко М. 1) Археология знания. Киев, 1996; 2) Порядок дискурса // Воля к истине. М., 1996.

[335] Чернявская В. Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. М., 2009. С. 144.

[336] Там же. С. 144.

[337] Там же. С. 150.

[338] Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 79.

[339] Епарх. 379. Л. 352—354. См. также изд. в кн.: Николова С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. С. 346. № 164. В Великих Минеях четьих этот рассказ помещался в составе Скитского патерика под 31 декабря (ВМЧ. 31 декабря. Вып. 14. тетрадь 1. М., 1914. Стб. 2661—2662). Можно предположить, что он был заимствован волоколамским книжником из Патерика Азбучно-Иерусалимского, в виде, представленном рукописью — РГБ. Троиц. 701. Л. 346—346 об. (1469 г.), которая принадлежала иноку Паисею.

[340] Боккаччо Д. Декамерон. СПб., 2003. С. 76.

[341] Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 79—86, 114.

[342] Harnack A. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen uber die anti-judische Polemik in der alten Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1991. Bd. 1. S. 63—74.

[343] Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. München, 2000. С. 110.

[344] Прохоров Г. М. Предисловие переводчика // Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб., 1997. С. 28—31.

[345] Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1—11 Jh.) Frankfurt/Main, Bern, 1982. S. 255—257.

[346] Истрин В. М. 1) Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 353; 2) Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922. С. 213—223. Комментируя мнение В. М. Истрина, М. Н. Сперанский замечал: «Не входя в подробности его объяснений, можно указать, что, действительно, в XIII в. у нас на Руси возобновилось какое-то недружелюбное отношение к евреям (которые, кстати сказать, в это время появились в Польше и, может быть, на западе Руси с запада Европы, откуда их гнали по религиозным причинам); может быть, еврейское движение этого времени в Польше нашло себе отражение и на Руси, отозвалось и на ее северо-востоке, куда в это время передвигается центр жизни» (Сперанский М. Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 316—317).

[347] Максим Грек. Соч. Троице-Сергиева лавра, 1910. Т. 2. С. 21—23.

[348] Там же. С. 23—28.

[349] Ермолай-Еразм. Сочинения / Библиографические материалы, собранные А. Поповым // ЧОИДР, 1880. Кн. 4. Отд. VIII. С. 1—124.

[350] Там же. С. XI—XII.

[351] См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 208—216.

[352] Там же. С. IX.

[353] Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословски-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894. С. 364.

[354] Там же. С. 267.

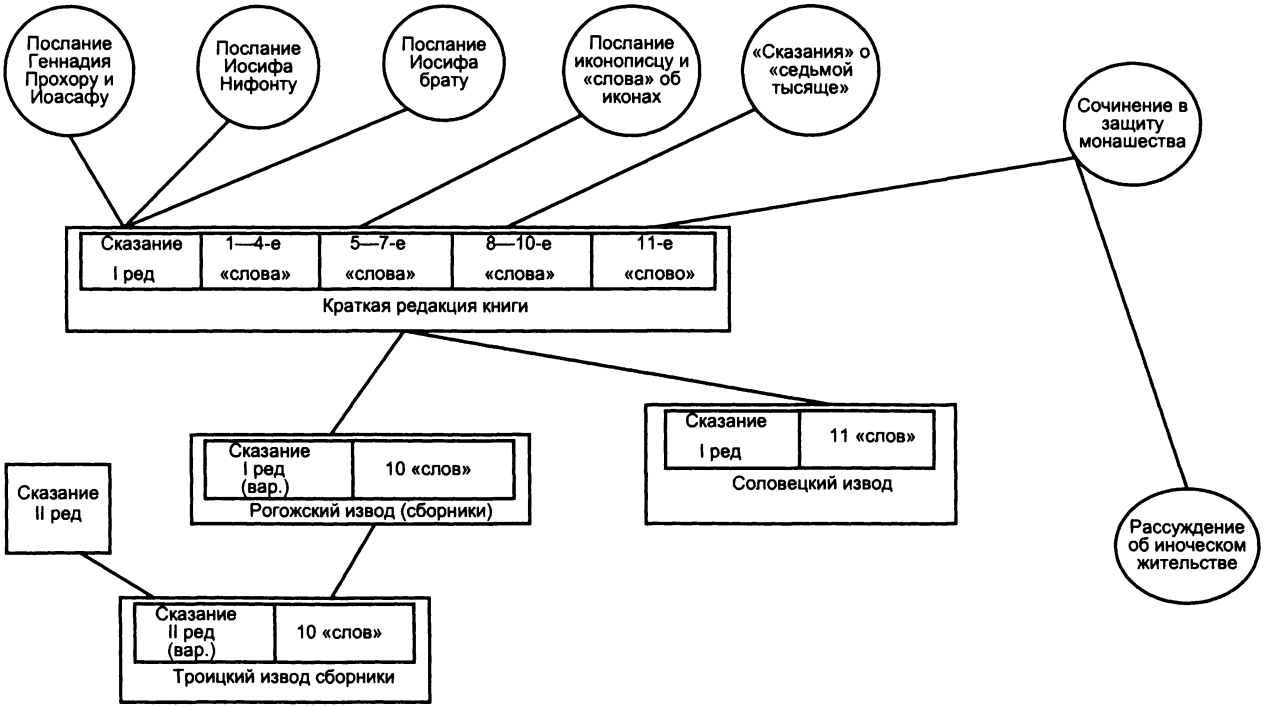


Рис. 1. Схема происхождения краткой редакции «Книги на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого.
Лурье Я. С. Идеологическая борьба… С. 119.

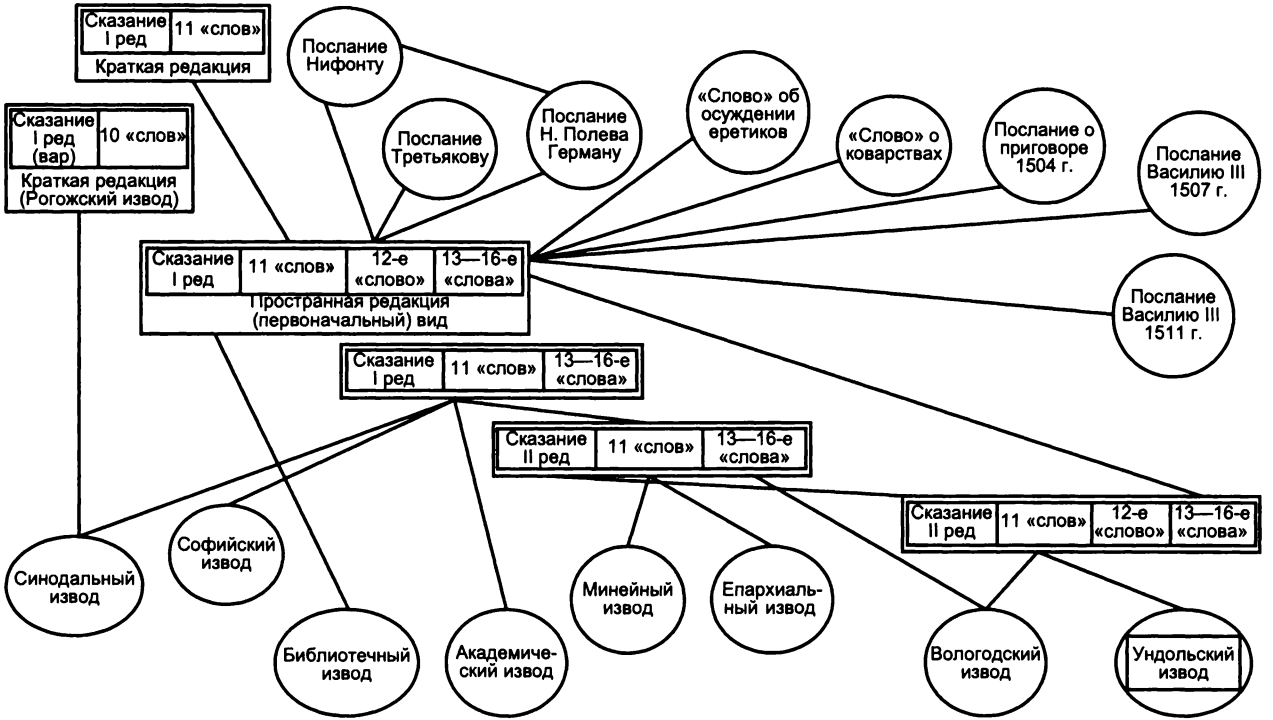
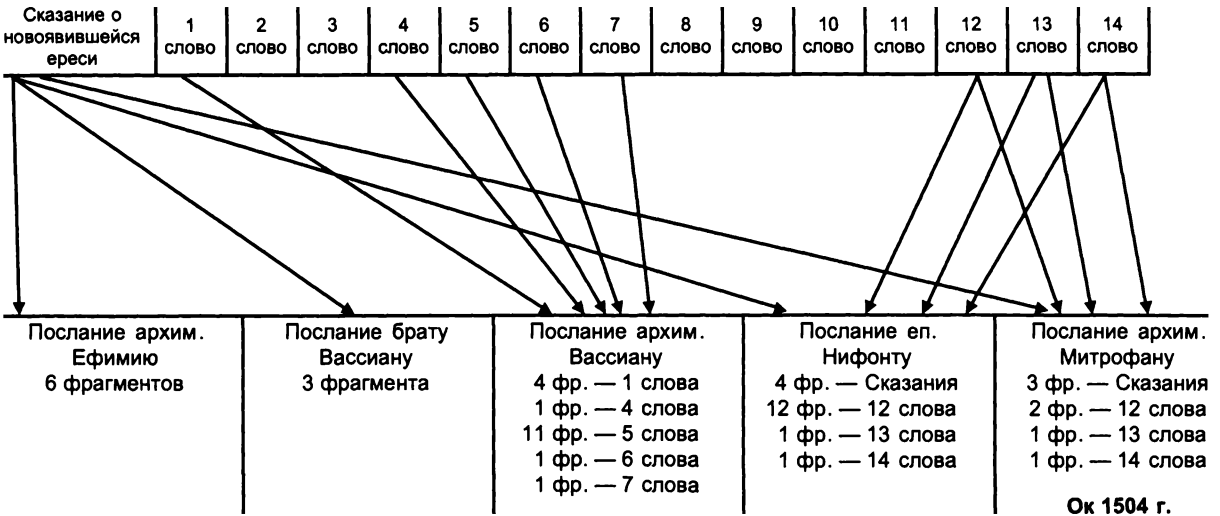


Рис. 2. Схема происхождения Пространной редакции «Просветителя» по Я. С. Лурье.
Лурье Я. С. Идеологическая борьба… С. 473.


Сказание о новоявившейся ереси
1 слово
2 слово
3 слово
4 слово
5 слово
6 слово
7 слово
8 слово
9 слово
10 слово
11 слово
12 слово
13 слово
14 слово
Послание архим. Ефимию
6 фрагментов
Послание брату Вассиану
3 фрагмента
Послание архим. Вассиану
4 фр. — 1 слова
1 фр. — 4 слова
11 фр. — 5 слова
1 фр. — 6 слова
1 фр. — 7 слова
Послание еп. Нифонту
4 фр. — Сказания
12 фр. — 12 слова
1 фр. — 13 слова
1 фр. — 14 слова
Послание архим. Митрофану
3 фр. — Сказания
2 фр. — 12 слова
1 фр. — 13 слова
1 фр. — 14 слова
Ок 1504 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ ДИОПТРЫ ФИЛИППА МОНОТРОПА О ПРИХОДЕ АНТИХРИСТА И О СТРАШНОМ СУДЕ

(по сборнику митрополита Зосимы Брадатого: РГБ. Троицкое собрание. № 122 (л. 275—288).

Текст публикуется по упрощенной орфографии. Вышедшие из употребления буквы заменяются следующим образом: і заменяется на и; фита на ф; кси на кс; пси на пс; омега на о; йотированный аз и юс малый на я; ижица на и, у, или в; земля и зело на з; ъ на о. Титлы раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, восстанавливаемые буквы в скобки не заключаются, надстрочные знаки не воспроизводятся.

Зри о кончине и о антихристе.

Душа. Ни, рабыне моя, не оставляй, но рци ми к сим мало о последнихъ нынешнего века и о кончине его: когда и какова есть, и когда аньтихрист придет онъ. Чаяние его страшит мя и смущает мя. Жажду увидети истинное, рабыне, о сем да не тако обрете ненаучену и прельстит мя льстець.

Плоть. Иже откуду како придеть,— се убо реку тебе, а еже когда,— никако: неведомо есть сие. Многожды о семъ воспросиша Христа его вси апостоли и ученици, но не рече имъ, когда. Рече бо сице отвеща к ним, глаголя: «Ничтоже вестьника кожед оного днесь, ни ангели сами, но Отець мой единъ», и какоже ута /л. 275 об./ илъ есть он. Азъ скажю по домыслу убо реша, мнози многая, иже неции убо мечташася от ея же. В шестых днехъ миру всему, рече, создатися и быти от Бога Вседетеля и Зижителя всемь, почи иже воспрочиемъ, еже седми шестой убо тысящи и прочие скончавающейся, быти скончанию общему и всяческому, понеже, рече, тысяща лет, яко един день от Бога вменяются. Но уже скончаваемей шестей тысящи, рекше, дни шестому скончатися убо самому миру, и веку, еже в шести дне бывшему, владычице моя. Слагаша ти обаче, яко яве бысь. Глаголют же пакы друзии, яко поне есть седмиричен настоящий, се век убо лепо есть ему довлети же и

пребывати, дондеже и седмая тысяща вся наканчается, подо /л. 276/ баеть седморичному веку в седмое скончатися число, яко же Саломонъ реклъ есть: «Даждь часть убо седмым и тогда осмому». Седморичный убо векъ деланиа, осмый же будущаго века образ носять. Но и се речение неблагославно мнится и мне, и инии пакы присносущее, и божественное сведетельство от «Откровения» Иоанна Богослова. Глаголют бо в неявственне прореце, яко покланяемъ будеть Непорочный Агнець тысящу летъ, госпожа, Христа проявляю, но и зверь убо дыавола, глаголю, связанъ будеть тысящу летъ, потом же разрешится, прельстить люди многи от языкъ и евреи. Яко по кресте Христа Бога моего, и еже по воли до сошествие связанъ будеть зверь, и тогда прочие начатъ чтомъ быти агнець, и счита /л. 276 об./ ются оттоли тысяща лет. О душе! Но ни же ти истинно рекоша, обидимая. Лет бо тысяща, на не уставнемъ в нем приемлются, яко те навыкохъ от многих, госпоже. Се бо от Христа даж доныне скончашася тысяща и еще же и сто, и тринадесять, сими же до нынешьняго лета. Аще ли чтеши от погребения его и страсти, бывають то тысяща и седмьдесят лет. Смотри ми число и разумей, и аз те глаголю. Отнележе в начатце солнце видися на небеси, суть лета вся считаемоя сице: пять тысящь и еще пятьсот яже преидоша преж Христа, госпоже; и тако преиде, воплотився от Девы; потом же пятьсот и шестьсот преидоша, се, и три другыя, и индиктион же третий, круг луне десятый, солнце же дъвадесят и третий, к сим же друзии многа, якоже прилу /л. 277/ чися, предорекоша умысливьша о кончине века? Кода престануть сия, нелепо бо есть та написати, ничтоже известно всех изъобретаю сущее бо воистинну истинное, никтоже отнюду рекль есть о часе же убо и о дни ономъ. Прочее аз, госпоже моя, рещи како возмогу, еже не возможе рещи, когда кто от древних! Покоряю же ся Григорию Богослову вяще паче иных всех, и речению его, сице глаголющему яко: «Подобает наполнитися бывшему миру,— Христос велитъ и ничтоже ин. Наполняет же ся от спасаемыхъ святых же и праведныхъ подвизающихся. Сихъ всех душа совокупляють тамо и место и число наполняютъ оно, от него же испаде зле иже иногда денница и со всемъ воинствомъ и множеством /л. 277 об./ ангельскым, их же возможе злейши привлещи с собою. Внегда убо наполнитися число онех, ожидай скончания настоящаго века».

А еже како, откуду придет нечестивии, реку ти вся опасно, якоже обещахся. Ныне приклони ухо свое и внуши сия. Перва убо пришест-

вия Иисуса Христа, Бога моего, Иоана предтеклъ, покаяние проповедуя. Вторагo предтечю будет Илья, пророк Физвятенинъ, прозваный и еще и Ревнитель. Пророче исперва пророк Малахея, но от Иоана же Богослова пакы «Откровение» научилъ есть велми. Рече бо яко приидет Илья пророкъ, являет же с ним и друга древняго,— глаголя же праведнаго Енаха,— обоихъ глаголя купно. Во вретища облекутся и проповедять всем пришествие скверняго антихри /л. 278/ ста и лестьца. Предрекут же Христово пришествие тогда дни 4 200 200 дващи пятьсот дващи трих и три, такоже пятерицею, и от пятьдесять и четверицею десять. Такоже и Данилъ пророче добре зело и симъ подобная и ключимая: «И се положю,— глаголя,— Завет Мой, яко едину седмерицю, аби еже приидет в полъ ея, отимется похвала службы всякоя, и святых двоица проповедуеть три лета и пол къ симъ во всем мире». Толико другое время нечестивый удръжить льстец антихрист и пообладает нужне и мучительствуя иже Христа чтущихъ. Приидут же преже его лжехристи мнози и лжепророци, с ними, предтеча мучителевы, знамения и чудеса створяюще велики, прельстят же многихъ от простейших, но убо и от сильных /л. 278 об./, аще бы мощно. Такожде горек же прескверный обрящеть корень, тогда достоин же суд своего лукавствия,— еже мнетися девице сущи, но скверна во всем, из нея же родися нечистый. Подобится некако Христову вочеловечению. Знамения же и чюдеса мнится створяти не поистинне, но ложно волхованием. Его приимут безаконии и Христа отвергутся.

Душа. Како есть племя, который же род, от него же родися стропотный онъ? И аще пророчествова се кто от древних, от сущих прежде Моисия и пророк всех?

Плоть. Слыши убо, госпоже моя, древнее пророчество. Патриарх Иаков, благославляя сыны своя 12, внегда умираше, и се предъустави от Святого Духа, еже антихристе отступнице глаголя. Проречение его зело ключа /л. 279/ ется ему, еже рече к Дану своему, егоже от Валы роди, рабыня Рахилина: «Дан бо речеть,— судит люди своя». Еже бо едино племя Израилево и родъ тогда. Якоже бо прозябе Христос от колена Июдова и спасе, якоже показася вселеную всю, тако и от колена Данова змий пагубный изыдеть убо смертоносен всяко. Се рече, еже есть: «Да не будет Дан змий, седящь убо на пути, и на стези льствне, и хапля пяту коню, и падется вспять всадник, ожидая спасения от Господа,—

понеже бо прелстьми всяческими приемля, улавляти в пагубу покушается, прелщая. Змии неции уподоби его, ползящии долу, в некое гнездящиися сквожня и стези, и мимоходящи вся губящи зело. Коня же, мню, нарече само /л. 279 об./ тело сие, всадника же душю. Вонми, душе, разумей: паднути воспять и во знаку лежати смерть проявляет, таковъ бо есть образ умерших, владычице, увы, прелсти его. Пяту же его знамена прелесть, понеже овех прельщаеть, овем же наносит мукы прелютыя же, болезни и труды. Тело же убо нарекъ конемъ, сице ухоплену от него и растлеваему бывает смерть абье, упованье принося плоды претерпевающимъ того озлобления. Плод же есть, прочее, таковаго упования спасение многихъ терпение болезнемъ. Родит же ся воистинну из нечистыя отроковица. Воплотится же не сам, но мнением всяко. Приидеть всескверный яко льстець и ложь, кротокъ и смиренъ и нена /л. 280/ видяй неправду, благочестье предпочитая и идолъ гнушаяся, нищелюбивъ, странолюбивъ, благолюбив и милостивъ, ко всем убо тихъ и благоустроенъ зело, чтя же преизящно еврейский род, никако же мзды приемлеть, з гневом не возглаголет, посуплен не является, но тих убо является зело и благъ, праведенъ, дондеже воцарится, лжеговейнъ образом прелщаа мир, угоден же быти хитроствует, льстивый всемъ, возлюбленъ быв от людей убогых и богатыхъ. Народ же убийственый жидовьскый тогда с велицемъ воплем венчають его царя. Едом же, пакы, и Моавъ, и сынове Аммонови с ними, яко царю присному поклонятся ему. Тем же и предпочитая сихъ, паче всех языкъ. И промышление творя храму и /л. 280 об./ месту, воздвигнеть убо храм изряденъ тем. Прием бо, всескверный, и всяку власть, бесы посылает по всему миру, еже проповедают его власть и царство: «Велик явися царь в Иерусалиме, и свят, и праведен! Приидете на видение его!» Тогда сяде яко Бог на месте святемь. Сие прореченъ Данилъ, и великый сий Павелъ, «мерзость бо и запустение» нарекоша того. Илью и Еноха убьеть мечемъ. Потом же, лютый, изблюет всю злобу и горесть всю, ядъ смертоносенъ,— не к тому говейнъ, не к тому нищелюбець, не к тому, убо тихъ, но жестокъ нравом, напрасенъ и лютъ, гневлив же до конца, завистливъ и свирепъ, страшен же и суровъ, безстуденъ и мерзокъ, нечестивъ, зломудръ. Знамения же створяе /л. 281/ ть, и чюдеса такожде, и боязни, и страшилища со многою областию, в ложеных мечтаниихъ сделаваеть та; от сего убо образа во инъ пременяется, и по воздуху летаеть, и воображаеть пакы бесы же яко же ангеля коварный волхвовъ,

знамения и страшилища многая возвеличая, горы же преставляетъ ложне, а не истинною. Народоначалники, увы мне, устрояет брашна держающая, яко да егда, кто утеснитца от глада же и жажа, снедей лишаем,— принудится прияти антихристово знамение на челе своемь и на десней руце,— яко да не имать, увы мне, области человекъ знаменатися образом и знамениемъ крестным на лице своемь. Весть окаанный побежение свое: есть крест непобеди /л. 281 об./ мое оружие и вся его силу разрушая вскоре. Образомъ некыимъ хитроствуеть иже имени Господню никакоже именоватися в нас, от прелести. И аще кто носит печать прелестника на руце десней, и на челе своем купует брашна от обретающихся.

Море смущается, иссышеть земля, облаце не дождять, оскудеет же роса, рекы и источникы иссякнут до конца, садове же, елици на земли, исохнуть вси. Человеци же побегнуть семо и намо: сущи бо на заподе, на востокъ побегнуть и сущии на востоце,— на запад тако же со многою боязнью и трепетом и со страхомъ. Труси и губительства, и смерти во всем мире: трус и глад на суши, глад и трус в мори, смущение на земли и страшилища в горах, /л. 282/ глад и жажда безмерная во всех человецех, но и еще с гладом и жажею оною,— зверие лютии и премнозии гадове ядовитии на мучение всем человекомь, господыне. Внутрь бо трепет будеть и гневъ боязнь. Пакы глас плача безмернаго подобна во всех! И срящется отець с чадом своимъ, сын же с отцемъ, и мати с дочерию. И еще же сущии с даящею, тако же и братья братию, и други пакы други, обьюмшеся умруть. Увы, душе моя, увы! Велика скорбь будет и нужа тогда, такоже такова же, не бысть, когда даже дотоле другая, отнележе создал есть Богу весь миръ. Исчезнет солнце, тако же и луна света своего не дасть, но ниже и звезды. Брат брата на смерть предасть, такоже и отець чада своя, и чада па /Л. 282 об./ кы родителя умертвять тогда. Исчезають бо младенци на лонехъ материных, и пакы рожешая умирають над младенци. Погребая иже не будеть, ни сбирая и сих. Животная вся умираеть от глада и жажа. Живии блажит умершить, в гробе сущих. От многих убо трупий мертвениих же когда повсюду поверженых и на распутии, увы, живых оскорбляет крепций тогдашний смрад. Вси заутра стенуть, съ болезнию вопиюще: «Когда вечеръ будеть и ослаба болезнем?!» Приспевши же убо нощи, с болезнью вопиют: «Когда день будет, и бежим отсюду?» И где скрытися не, ни бежати, госпоже. Тогда иже ныне любимое и тщимое же,— злато и

сребро, прочее, многоценное каменье и вуссено и сирскай, мняшеся быти богатство слава, и благоле /л. 283/ пье, и доброта, и красота, и аще, что ино есть честно в человецехъ,— видимая суть, вся суть на земли повержена, и никто же сия желаяй, никто же та вземляй, но якоже кал вменяются, попирающе сия.

Покорившe же ся вси змию оному и печать его вземше, госпоже, притекут к скверному, с болезнию, вопиюще: «Се убо исчезаем от глада же и жажа! Дай же нам ясти и пити! Истояхом бо уже! Отжени зверя от нас, о царю!» Не имея же скверьный, откуду что темъ дати, речет ко всемъ бестудно со многою лютостию: «Небо не хощеть земли дати дождя, земля же пакы не дасть жита на снедь. И что створити, недоумею! Не стужайте ми! Откуду вамъ дамъ ясти и пити? Не стыдите ли ся». Слышавши же та люде, горко /л. 283 об./ рыдают и плачются, не имуще никоея утехы. Восплачеть же ся тогда вся земля, и море, такоже восплачет же ся воздухъ, и птица же, и скоты восплачют, и горы, и холми, и древа польская, звезды небесныя, и светила, увы мне, рода человеческаго и за гласа псаломьскаго. Напрасно бо некако преста от устъ человеческыхъ, мольба же и молитва, и моление. Госпоже, како вси уклониша от Зижителя всех, лестьцю вероваша, приемше печать, богоборца скверьнаго и нечестивого всяко. Земля и море плачется за рода человеческаго. Восплачет же ся плачем велиим церкви всяка, заже ни прошение, ни служба отнудь, ни кадило, освящения в техъ убо не будеть. Псалмы и пение престануть и всяка служба.

Лета бо три и пол удержит нечестивыя, и аще /л. 284/ не бы скратил дни оны Богъ, всем Творецъ, спасти всех хотя, не бы спаслася всяка плоть от нечестиваго. За избранных же ради скратит их ради скорби оноя великыя, щадя своя овца, яко благоутробенъ. По скончании же триехъ и пол лета, и исполнятся соблазни от всея земля, тогда приидеть прочие, яко молния с небес в славе святой, и страшный, и сильный, великий Жених, бесмертный Христос, Бог мой, с силою многою, и со славою безмерною. Тогда вострубят ангели, и отверзутся гроби, яко во мгновении ока воскреснут вси иже от века человеци, и живи же изменятся подобне, яко же и они. И праведници восхитятся на облацех в славе на воздусе к свыше к сретению Господню, грешници же, яко аз, о госпоже, на земли осужаються, рыдающе /л. 284 об./ правду. И приведен будет мучитель связанъ и все беси пред Христа моего тогда, с ними же и приимше печать прелестничю. И дает Царь, Христос, Богъ мой,

еже на ня ответ суда онаго вечнаго и долгаво во огни негасимемъ. Тогда исполнятся на нем глас Исаин: «И будет,— глаголет той же,— иже в последние дни: и наведет тогда Бог меч он великы, и крепкый, святый и великый на великаго змия, и строптиваго Смока, и убиет змия в день онъ». Съмока змия, самого дьявола, разумевай.

Душа. И кая убо польза антихристу приити, и что приобретение есть от его пришествия, и каково се будет смотрение, рабыне? И како попустит Бог сему быти?

Плоть. Да не ужасает тя, госпоже моя, вещи сия дивно есть. Ничтоже Богъ попущает быти или содеятися от всех бывающихъ /л. 285/ туне и всуе тако. Павелъ апостолъ се яве прореченъ во вторемъ Фталистемъ послании, добре апостол се яве прореченъ и разруши недоуменное и исъкомое тебе: «Возмоглет антихрист в погибающих,— рече,— елико хощеть, творить без студа в них». О жидех сиа, убийцах Христа моего, занеже не прияша любовь сущую истинную. Яве убо еже спастися имъ, любовь яко истинную Христа проявляя, и сего ради Богъ действо прелестное послет к нимъ, якоже пишет,— въ еже веровати имь лжи,— спротивника Христова назнаменуя всяко. Аще убо не бысть пришелъ льстивый онъ, не быша покорилися ти, яко же повинни убийству. Прочее, приидут, то зелне обличаю техъ. Ибо яко не имуть ти глаголати тогда: Понеже, глаголаше яко Христос «Богъ есмь аз», но убо и «Божий и /л. 285 об./ единородный Сынъ» о сем неверовахом ему, яко богопротивну, сие тех непщевание отымет Онъ. Внегда приидет, ничтоже заповедуя истинно или здраво, но ложна убо вся, законопреступна, богопротивно, бога показающа, покушающася его быти живущаго в векы, уста тех убо заградит вправду: «Аще Христа не услышавъ, еже веровати Ему, множае паче не подобает антихристу веровати». Христос бо глаголаще от Отца посланъ быти, ничтоже бо мощи творити кроме Оного воля, той же сопротивное, превзимаюся некако: ничто же глаголемый Богъ или чти ли ще что ино, яко разве мене, никто же есть инъ Богъ в мире. Сего ради убо Христос глаголаше къ Евреем: «Аз приидох от имени убо Отца моего и Бога, не приясте Мене; приидет же другий, прочее, о с /л. 286/ воем имени приимете оного с любовию».

Душа. Да воистинну ли сатона сам хощет воплотитися? И существо его с плотию растворитися, душу имущи и ум, и словесныя силы, и человекъ существене будет, рабыне?

Плоть. Ни, госпоже моя, ни, не непщуисе отнудь. Но от рода убо Данова, и страны Галилейския, отроковица, девица мнимая, всескверная же всяко, родит тогда человека от скверны блудная, в него сатона внидет абы, и всего его действо злейшее приимет, бывъ во иступлении и изумлении от него. И с нимъ вся лютая сделает, и створит, яже выше слово изочте тебе. Се же, госпоже, рех тебе, ея ради вины приидет злейши антихрист онъ, попущающу Богу, вину отьяти хотящу /л. 286 об./ законопреступных, и лукавых, убийц жидовъ. Тако же и верных мужественая добляя человеческая сила явится и яже на нь борба. И будут началообразнии мужи доблествию образи, яко да явить венцемь достойны мужественыя и терпеливыя, достопобедная вся. Но не оного убо Бог в чину супостата отлучи некако верным, не непщуйсе отнуду, но в потребу приемьле того лукавьство,— яко убо врачеве ехидны приемлють недугомъ в исцеление и применение болезнемъ, и ныне кия гады на здравие телесемъ.

Отнуду же ты не пециися о приходе его,— и пришествие же како, и где, откуду,— яко никою же пользу обрящеши от сего, но смерть самую и разлучение, тако, иже еже от мене будущее чаи на всякъ день. /л. 287/ Се убо устав есть любомудрия конечнаго. Якоже некии рече от древлемудрых се: «Поминай последняя своя, в веки не согрешиши,— рече,— и не преткнешися». О чюдо, како и еллини проведаша сие любомудрие, рекоша смертное поучение! Якоже брашен всех потребнейши есть хлебъ, воставление телесное, смысленому сице во всех делании память смертная. Алчному бо невозможно не поминати хлеба, и спастися хотящему памяти смертныя. Тем же добре свещевай умрети на всякъ день, неже жити срамом вечне, еже смерти горши. Не бо погубляет смерть душу, господине, но злый и срамный животъ и нравъ, увы мне! Ако и бесмертна Богомъ создана еси, по добродетели видение смерть бывает. Прочее, конець жи /л. 287 об./ зни ожидай на всякъ день и на всякъ час, паче, паче же и часець неослабно. И молися Богови от всея крепости своея, еже послати тебе ангела в часе оном верна, мирна, наставника в горнее шесьтвие, яко да наставит тя добре преминути князя тмы и бесов его, и изяти тя мрачных лиц, и мытарствъ онех, и достигши горе в свете невернии, благо же! Желаемых последнее ей Христе буди тебе трисиятелный и бесмерный и не угасаемый Онъ, иде-

же гласъ и радость празднующихъ есть, веселящихся дуси и душа праведныхъ.

О Царю, Боже, Отче, Сдетелю всяческыхъ! О, и первая Отча премудрости же и славе, им же приведе Богъ всяческыя от несущихъ! О душе Святыи, им же Богъ вдухая и всемъ, съдержить и спасает же, и приводи /л. 288/ тъ же в лутшее. О Троице Божественная, воистинну Единице святая! О Свете трисоставный: Отче, Сыне и Душе. Память дай же нам вышняя доброты вся! И даси пакы всякому бесмертье, еже добрейшее и великое изобряжение имети.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Повременные издания, хранилища

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. 1—4.

АИ — Акты исторические, собранные... Археографической комиссией. СПб., 1841—1842. Т. 1—5.

АСЭИ — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI вв.

АФЗХ — Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв. М., 1956.

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997—2007. Т. 1—20.

Брике — Briquet C. M. Les filigranes dictionnares historique des marques Du papier. Geneve, 1907. Т. 1—4.

БРЭ — Большая российская энциклопедия

ВИРА — Вопросы истории религии и атеизма.

ВМЧ — Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Издание Археографической комиссии.

ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (до 1992 г.). См. РГБ.

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

ДДГ — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.

ДРВ — Древняя российская вифлиофика / Изд. Н. И. Новиков. 2-е Изд. М., 1788—1791. Ч. 1—20.

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук.

Источники — Казакова Н. А. и Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.

ИПБ — Императорская Публичная библиотека. См. РНБ.

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (С.-Петербург).

Лауцявичюс — Laucevicius E. Popierius Lietuvoje XV—XVII a. Vilnius, 1967.

Лихачев — Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.

ОЛДП — Общество любителей древней письменности.

ОР — Отдел рукописей.

ПВЛ — Повесть временных лет. СПб., 1999.

ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.

Пикар 1 — Piccard G. Die Kronenwasserzeichen. Stuttgart, 1961.

Пикар 2 — Piccard G. Die ochsenkopfwasserzeichen. Stuttgart, 1966. № 1—3.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. М., 1978—1988. Т. 1—12.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей, изданное Археографической комиссией.

РАН — Российская Академия наук.

1 РБС — Русский биографический словарь. СПб., 1896—1913. Т. 1—25.

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). См. ГБЛ.

РИБ — Русская историческая библиотека.

РИО — Русское историческое общество.

РНБ — Российская национальная библиотека (С.-Петербург).

РО — Рукописный отдел.

РФА — Русский феодальный архив.

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1987—1998. Вып. 1—3.

СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук.

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы / РАН, Институт русской литературы.

Хивуд — Heawood E. Watermarks mainly of the 17th and 18th Centures. Hilversum: The Paper Publications Sosiety, 1950. (Monumenta Chartae papyraceae historiam illustrantia; vol. 11).

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУКОПИСЕЙ

БАН

4.3.15. Сборник. Начало XVI в.

21.2.18. Сборник. Начало XVII в.

ГИМ

Епарх.— Собрание Епархиальное

№ 1. Синодик Иосифо-Волоколамского м-ря. XVI в.

№ 115. Псалтырь с восследованием. 2-я четверть XVI в.

№ 171. Сборник певческий. 1520—1530-е гг.

№ 288. Сборник. Середина XVI в.

№ 308. Сборник-конволют. XV—XVI вв.

№ 337. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. 1520—1530-е гг.

№ 338. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. 1-я четверть XVI в.

№ 339. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Конец XV — начало XVI в.

№ 340. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Конец XV — начало XVI в.

№ 341. Устав Иосифа Волоцкого. Середина XVI в.

№ 357. Сборник. Конец XV — начало XVI в.

№ 370. Сборник. Конец XV в.

№ 373. Сборник. Конец XV — начало XVI в.

№ 381. Сборник. 1-я четверть XVI в.

№ 403. Сборник. Конец XV — начало XVI в.

№ 405. Сборник. 1-я четверть XVI в.

№ 411. Синодик Иосифо-Волоколамского м-ря. 1-я половина XVI в.

№ 430. Сборник агиографический. 1814 г.

Синод.— Собрание Синодальное.

№ 132. Новгородская синодальная Кормчая. Около 1285 г.

№ 667. Сборник. XVI в.

№ 813. Сборник-конволют. XVII в.

№ 829. Сборник. Конец XVI в.

№ 927. Сборник. Середина XVI в.

ИРЛИ

Р. IV. Оп. 26. № 20. Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. Начало XVI в.

РГАДА

Ф. 181. № 539. Синодик Ферапонтова м-ря. Середина XVI в.
Ф. 187. Оп. 1. № 121. Сборник. XV в.
Ф. 196. Собрание Мазурина. Оп. 1. № 289. Синодик. Конец XV—XVI в.
Ф. 196. Собрание Мазурина. Оп. 1. № 1054. Сборник. Середина XVI в.
Ф. 1192. Иосифо-Волоколамский м-рь. Оп. 2. № 556. Обиходник Иосифо-Волоколамского м-ря. 2-я половина XVI в.
Ф. 1192. Оп. 2. № 557. Псалтырь с восследованием. Последняя четверть XV в.

РГБ

Волок.— Собрание Иосифо-Волоколамского м-ря
№ 5. Пятикнижие Моисеево с прибавлениями. 1494 г.
№ 39. Минея служебная. Сентябрь. Начало XVI в.
№ 156. Сборник. Середина XVI в.
№ 371. Сборник. Конец XVI в.
№ 379. Сборник. Начало XVII в.
№ 435. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 505. Сборник-конволют. XV—XVI вв.
№ 507. Сборник. 1514 г.
№ 514. Сборник. 1570-е гг.
№ 515. Сборник. 2-я половина XVI в.
№ 519. Сборник. Середина XVI в.
№ 520. Сборник. Середина XVI в.
№ 522. Сборник-конволют. 2-я половина XVI в.
№ 542. Сборник церковных правил. Конец XV — начало XVI в.
№ 564. Сборник-конволют. Последняя четверть XVI в.
№ 577. Сборник-конволют. XVI в.
№ 583. Сборник-конволют. XVI—XVII в.
№ 634. Сборник-конволют. XVI в.
№ 659. Сборник. Начало XVI в.

№ 661. Сборник. XVI в.
№ 681. Обиходник. 1580-е гг.
Муз.— Собрание Музейное
№ 1257. Сборник. Середина XVI в.
№ 2469. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 3271. Сборник. Конец XV в.
Рогож.— Собрание Рогожского кладбища.
№ 530. Сборник. Середина XVI в.
Румянц.— Собрание Румянцевского музея
№ 196. Диалектика Иоанна Дамаскина. XV в.
Троиц.— Собрание Троице-Сергиевой лавры,
№ 46. Сборник. Конец XV в.
№ 122. Сборник митрополита Зосимы. Конец XV в.
№ 187. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 190. Диоптра Филиппа Монотропа. 1-я четверть XV в.
№ 740. Сборник. Начало XVII в.
№ 810. Сборник. XVII в.
Ф. 236. Собрание Попова А. Н. № 18. Сборник. Начало XVI в.

РГИА

Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8917. О переходе в иудейскую веру. 1818—1824 гг.
Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8926. О переходе в иудейскую веру. 1818—1824 гг.
Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8982. О переходе в иудейскую веру. 1818—1824 гг.
Ф. 1263. Оп. 1. № 297. О ссылке еврея Л. Клодня. 1822 г.
Ф. 1263. Оп. 1. № 415. О попытке создать секту, напоминающую иконоборцев и иудействующих. 1825 г.
Ф. 1282. Оп. 2. № 2001. О лицах, перешедших в иудейство из католичества. 1818—1824 гг.

РНБ

Ф. 37. Артемьев А. № 39. Сборник о раскольниках. 1828 г.
Кир.-Бел.— Собрание Кирилло-Белозерской б-ки
№ 11/1088. Сборник. 2-я половина XV в.
№ 16/1093. Сборник. 2-я половина XV в.

№ 21/1098. Сборник. Середина XVI в.
Мих.— Собрание Михайловского
№ 39. Сборник XVII в.
ОЛДП — Собрание Общества любителей древней письменности
Q. 50. Сборник. XVI в.
Погод.— Собрание М. П. Погодина
№ 1562. Сборник-конволют. XVI в.
Солов.— Собрание Соловецкой б-ки
№ 326/346. Устав и «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Начало XVI в.
№ 327/347. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. XVII в.
№ 477/496. Кормчая. Конец XV в.
№ 858/968 Кормчая. 1493 г.
№ 829/939. Сборник. XVI в.
Соф.— Собрание библиотеки Софийского собора
№ 451/1. Сборник. Последняя четверть XVI в.
№ 1152. Кормовые и вкладные книги Кирилло-Белозерского м-ря. XVI в.
№ 1262. «Трифоновский сборник». Начало XV в.
№ 1323. Великие Минеи четьи. Июль. 1538 г.
№ 1444. Сборник. XVI в.
№ 1460. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 1462. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 1474. Сборник. Первая четверть XVI в.
ОСРК — Основное собрание рукописной книги
F.I.229. Сборник сочинений Иосифа Волоцкого. XVI в.
F.I.321. Сборник. XVII в.
F.II.80. Кормчая. XV в.
F.II.119. Кормчая. Начало XV в.
F.IV.208. Синодик. Конец XVII в.
F.IV.232. Лицевой летописный свод. Шумиловский том. Последняя четверть XVI в.
F.IV.348. Вкладная книга Симонова м-ря. 1808 г.
Q.I.1380. Сборник. XVIII в.
Q.II.49. Кормчая. XV в.
Q.XVII.15. Сборник. 1-я половина XVI в.
Q.XVII.64. Сборник. 1-я половина XVI в.

ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Иосиф Волоцкий. «Сказание о новоявившейся ереси» // ДРВ. Ч. XIV. С. 128—147.

Духовная грамота 1507 г. // ДРВ. Ч. XIV. С. 147—148.

Послание архимандриту Вассиану // ДРВ. Ч. XIV. С. 218—226.

Иосиф Волоцкий. «Просветитель». 2-е изд. Казань, 1882.

Иосиф Волоцкий. «Отвещание любозазорным» // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1864. Вып. 2.

Духовная грамота преподобного игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении // ВМЧ. Сентябрь 1—13. СПб., 1868. Стб. 499—566.

Духовная грамота вторая // ВМЧ. Сентябрь 1—13. СПб., 1868. Стб. 567—570.

Об обязанностях соборных и старейших старцев // ВМЧ. Сентябрь 1—13. СПб., 1868. Стб. 570—610.

О запрещении небрегущим общежительных преданий // ВМЧ. Сентябрь 1— 13. СПб., 1868. Стб. 610—615.

Послания Иосифа Волоцкого // ЧОИДР, 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV. С.

Послания Иосифа Волоцкого / подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М. ; Л., 1959.

Кобрин В. Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227—239.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамов А. И. Общие и отличительные черты философствования Иосифа Волоцкого // Философская мысль на Руси в позднее Средневековье. М., 1985. С. 21—40.

Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. I—III.

Агоштон М. К проблеме о родословии дьяка Федора Курицына // Государев двор в истории России XV—XVII вв. : материалы Международной научно-практической конференции. Александров, 30 ноября — 1 декабря 2003 г. Владимир, 2006. С. 139—146.

Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

Алексеев А. И. Сюжет «змей мытарств» в композиции русских икон «Страшного суда» // Церковная археология. СПб., 1998. С. 13—17.

Алексеев А. И. Грамота великой княгини Марии Ярославны в Кирилло-Белозерский монастырь (эсхатологический контекст) // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания : доклады и тезисы XIV научной конференции. Москва, 18—19 апреля 2002 г. М., 2002. С. 82—84.

Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб., 2002.

Алексеев А. И. «Крещение костей»: к интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (11). С. 102—106.

Алексеев А. И. К вопросу о некоторых параллелях в религиозных представлениях Западной Европы и России эпохи Средневековья // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время. СПб., 2004. С. 118—133.

Алексеев А. И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 22—34.

Алексеев А. И. «Власфимия» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 116—117.

Алексеев А. И. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 1 (31). С. 5—15; № 2 (32). С. 60—71.

Алексеев А. И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121—220.

Алексеев А. И. Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси : материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 г. / РНБ, Норвежский университетский центр. СПб., 2008. (IV Загребинские чтения). С. 29—40.

Алексеев Ю. Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989.

Алексеев Ю. Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991.

Алексеев Ю. Г. У кормила Российского государства. СПб., 1998.

Ангелов Д. Богомильство в Киевской Руси [Электронный ресурс] // Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993. URL: http://gnosticism.info/articles/art18.htm. Заглавие с экрана. Дата обращения: 15 мая 2009 г.

Анхимюк Ю. В. Слово на «Списание Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 115—146.

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.

Арранц М. Чин оглашения и крещения в древней Руси // Символ. № 19. Июнь. 1988. С. 69—101.

Арсений, иеромонах. Летопись наместникам, келарям, казначеям Свято-Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1868.

Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июль. С. 1—49; Август. С. 203—295.

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Айвазян К. В. Ересеарх Захария Скара и крымско-литовские армяне // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 403—444.

Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784—847). М., 1997.

Ачкинази И. В. Крымчаки. Симферополь, 2000.

Баловнев Д. А. Приходское духовенство в Древней Руси X—XV вв. // Православная энциклопедия. Вводный том. Русская православная церковь. М., 2000. С. 252—258.

Барабанов Н. Д. Византийская церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 171—183.

Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926—1927. Т. 1—2.

Батюшков Ф. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы СПб., 1891.

Бачинин В. А., Никитин И. Ю. Истоки конфликта между византинизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. СПб., 2003.

Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. М. ; Л., 1957. Т. 13. С. 214—224.

Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. 20. С. 351—364.

Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 356—375.

Беляков А. А., Белякова Е. В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7—31.

Белякова Е. В. Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С. 75—83.

Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. Т. 1, вып. 3.

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.

Бершадский С. А. Литовские евреи: история их юридического и общественнаго положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388—1569) СПб., 1883.

Блок М. Феодальное общество. М., 2003.

Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1994. Т. 1.

Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990.

Борисов Н. Иван III. М., 2000.

Борисов Н. С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. М., 2004.

Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского. СПб., 1911.

Будовниц И. У. Русская публицистика XVI в. М. ; Л., 1947.

Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966.

Буланин Д. М. Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 71—79.

Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991.

Буланина Т. В. Луцидариус // СККДР. Т. 2, ч. 2. С. 72—76.

Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865.

Булычев А. А. Потомки «мужа честна» Ратши: генеалогия дворян Каменских, Курицыных, Волковых-Курицыных. М., 1994.

Бычков А. Ф. Описание славянских и русских рукописных сборников Публичной библиотеки. СПб., 1878. Вып. 1.

Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI—XVII веков. М., 1992.

Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах церковной власти. Пг., 1916.

Верещагин В. Е. Церковнославянская книжность на Руси : лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV—XVII вв. М., 1975.

Вздорнов Г. И. Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., 1970. Ч. 2.

Вздорнов Г. В. О летописи в соборе Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре // Дионисий «живописец пресловущий». М., 2002. С. 31—35.

Видекинд Ю. История шведско-московитской войны XVII в. М., 2000.

Вилинский С. Г. Житие св. Василия Новаго в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 1.

Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека : критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1887.

Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987.

Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. Мюнхен, 2000.

Водолазкин Е. Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература. 2004. № 4. С. 198—204.

Гаврюшин Н. К. О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279—284.

Гедеон (Кургановский). Волоколамский Иосифов второклассный мужской монастырь и его современное состояние. СПб., 1903.

Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. М., 1911.

Голейзовский Н. К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв. // Византийский временник. М., 1965. Т. 26. С. 219—238.

Голейзовский Н. К. Живописец Дионисий // Вопросы истории 1968. № 3. С. 214—217.

Голейзовский Н. К. Два эпизода из деятельности Новгородского архиеп. Геннадия // Византийский временник. 1980. Т. 41. С. 125—140.

Голейзовский Н. К. Исследования. Т. 1. Дионисий и его современники. М., 2005.

Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.

Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 2. 2-я половина // ЧОИДР. 1916. Кн. IV.

Голубцов А. П. Материалы для истории древнерусской иконографии // Сборник статей по литургике и церковной археологии. Сергиев Посад, 1911. С. 114—136.

Гоно П. Идеал монашеской святости и Московский княжеский дом 1389—1547 // Проблема святых и святости в истории России : материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 6—7 сентября; Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 143—173.

Гордиенко Э. А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001.

Горский А. В. Отношения иноков Кирилло-Белозерского и Иосифова Волоколамского монастыря в XVI в. // Прибавления к творениям святых отцов. М., 1851. Т. 10. С. 504—508.

Горская Н. А. Монастырские крестьяне Центральной России в XVII в. М., 1977.

Горский В. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 65—75.

Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

Григоренко А. Ю. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999.

Гуревич А. Я. Страшный суд // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 505—508.

Давиденко Д. Г. О статусе и подведомственности московского Симонова монастыря в конце XIV в. (к проблеме церковно-государственных отношений в Московском государстве) // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 67—84.

Давиденко Д. Г. Судебная подведомость Симонова монастыря в XV—XVII вв. // Вестник церковной истории. 2006. Вып. 3. С. 187—207.

Данилевский И. Н. Замысел и название «Повести временных лет» // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101—110.

Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). М., 1999.

Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.

Дергачев В. В. Вселенский Синодик на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2001. № 1 (3). С. 18—29.

Дергачева И. В. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII вв. (на материале синодика). Мюнхен, 1990.

Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

«Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного средневековья / изд. подг. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг; отв. ред. М. Н. Громов. М., 2008.

Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 202—230.

Дмитриева Р. П. Житие Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 364—374.

Дмитриева Р. П. Лев Филолог // СККДР. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 3—6.

Древнерусские патерики / изд. Л. А. Ольшевская, Н. И. Травников. М., 1999.

Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века — до конца крестовых походов. М., 2003.

Дьяконов М. Власть московских государей : очерки по истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.

Дюби Ж. Время соборов. М., 2002.

Евсеев И. Е. Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914.

Еманов А. Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII—XV в.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107—116.

Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М. ; Л., 1956. Т. 12. С. 340—361.

Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого. М. ; Л., 1959. С. 3—18.

Ермолай-Еразм. Сочинения / Библиографические материалы, собранные А. Поповым // ЧОИДР. 1880. Кн. 4, отд. 8. С. 1—124.

Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему / изд. С. П. Розанов. СПб., 1912.

Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким / подг. К. Невоструев // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 1—76.

Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / подг. К. Невоструев // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 77—152.

Житие прп. Иосифа, написанное епископом Саввой Крутицким // ВМЧ. Сентябрь 1—13. СПб., 1868. Стб. 453—499.

Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным / изд. С. А. Белокуров. // ЧОИДР. 1903. Кн. 3. С. 13—47.

Жмакин В. Нил Полев // ЖМНП. 1881. № 8. С. 185—199.

Жмакин В. Борьба идей в России в первой половине XVI в. // ЖМНП. 1882. № 4. С. 149—162.

Жмакин В. И. Митрополит Даниил и его сочинения. СПб., 1891.

Занемонец А. В. Дело Хиония: к истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63. С. 317—323.

Зимин А. А. Княжеские духовные грамоты начала XVI в. // Исторические записки. 1948. Т. 27. С. 266—290.

Зимин А. А. Краткие летописцы XV—XVI вв. // Исторический архив. М., 1950. Т. V. С. 3—39.

Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. М. ; Л., 1953. Т. 9. С. 159—177.

Зимин А. А. Зарождение земских соборов // Вопросы истории и источниковедения. Казань, 1969. Сб. 4. С. 5—22.

Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI вв.). М., 1977.

Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. М., 1982.

Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI вв. М., 1988.

Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.

Золотухина Н. М. Иосиф Волоцкий. М., 1981.

Иванов С. В. Кто был автором анонимного жития преп. Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Сентябрь. С. 173—190.

Иванов С. К литературной истории «Просветителя» преподобного Иосифа Волоцкого // Библиотечная летопись. СПб., 1915. Т. 2, отд. 2. С. 39—49.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.

Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877.

Ивина Л. И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XV — 1-й половины XVI в. Л., 1979.

Иконописный подлинник Сводной редакции XVIII в. / под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876.

Ильинский Ф. М. О мнимом еретичестве московского митрополита Зосимы // Русский архив. 1900. Кн. 2, № 7. С. 330—341.

Ильинский Ф. М. Митрополит Зосима и дьяк Феодор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3, № 10. С. 212—235.

Иностранцы о древней Москве. М., 1991.

Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882.

Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587—600.

История еврейского народа / под ред. Ш. Эттингера. М., 2001.

Кадлубовский А. П. Житие преп. Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным. Нежин, 1899.

Каждан А. П. История византийской литературы (650—850 гг.). СПб., 2002.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960.

Казакова Н. А. Когда началась полемика нестяжателей с иосифлянами // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 111—115.

Казанский П. Преподобный Иосиф Волоколамский // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М., 1847. Ч. 5. Отд. отт.

Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословски-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894.

Карамзин Н. М. Предания веков: сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». М., 1988.

Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII вв. // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3—15.

Карпов С. П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII—XV вв.: проблемы торговли. М., 1990.

Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1990. Т. 1.

Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.

Кашаев С. В., Кашовская Н. В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // Archeologia Abrahamica: исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009.

Каштанов С. М. О списках двух неопубликованных летописных сводов (1493 и 1495 гг.) // Проблемы источниковедения. М., 1959. Вып. 8. С. 445—465.

Каштанов С. М. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI. М., 1967.

Квливидзе Н. В. Икона Софии Премудрости Божией и особенности новгородской литургической традиции в конце XV века // Сакральная топография средневекового города: известия Института христианской культуры средневековья. М., 1998. Т. 1. С. 86—99.

Квливидзе Н. В. Андрей Рублев // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 382—386.

Ким Н., священник. Тысячелетнее царство. СПб., 2003.

Кириллин В. М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 117—142.

Кириллин В. М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель : сборник статей. М., 2008. С. 46—52.

Кирьянов Б., священник. О тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001.

Киселев В. А. Великий князь московский и ярославские монастыри (из истории политической борьбы на рубеже XV—XVI вв.) // Ярославская старина. Ярославль, 1997. Вып. 2. С. 9—14.

Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — списатели книг // Древнерусское искусство: рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 161—167.

Клосс Б. М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 350—352.

Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII вв. М., 1980.

Клосс Б. М., Назаров В. Д. Рассказы о ликвидации ордынского ига в летописании конца XV в. // Древнерусское искусство XIV—XV вв. М., 1984. С. 283—313.

Клосс Б. М., Назаров В. Д. Летописные источники XV в. о строительстве московского Успенского собора // Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начало XVII вв. М., 1998. С. 523—543.

Клосс Б. М., Назаров В. Д. Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359—1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 350—390. (Ucla slavic studies).

Ключевский В. О. Православие в России. М., 2000.

Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.

Клосс Б. М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2.

Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697—716.

Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 123—142.

Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV—XIX вв. Исследование и тексты. СПб., 2006.

Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1873.

Кочнев Н. Още към въпроса за същноста на ереста на юдействувщите на Балканите и в Русия през IX—XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75—78.

Кузьмина О. В. Церковь и политическая борьба в Новгороде в XIV—XV вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новгород, 2007.

Курукин И. В. Заметки о «нестяжательстве» и «иосифлянстве» (историографическая традиция и источники) // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: дооктябрьский период. М., 1981. С. 60—83.

Кучкин В. А. Начало Московского Симонова монастыря // Культура средневековой Москвы XIV—XVII вв. М., 1995. С. 113—122.

Лавров А. С. Колдовство и религия в России. М., 2001.

Ладюри Ле Руа Э. Монтайю, окситанская деревня (1294—1324). Екатеринбург, 2001.

Лебедева И. Н. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древне-русской переводной литературы XI—XII вв. Л., 1985.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы прп. Антония. Текст по рукописи XV в., принадлежащей МДА. М., 1890. (ОЛДП ; т. 95).

Лещенко В. Ю. Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999.

Либера де А. Средневековое мышление. М., 2004.

Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116—123.

Лимор О. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени / Издательство Открытого университета Израиля. Иерусалим, 2006.

Лисовой Н. Н. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий и его

обитель. Материалы научно-практической конференции, посвященной пятилетию обретения Святых мощей преподобного Иосифа, 520-летию освящения первого монастырского каменного храма — Успенского собора — и 80-летию со дня рождения Митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима. Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2008. С. 29—36.

Литаврин Г. Г. К участию еврейских купцов в работорговле в Северном Причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 58—61.

Лобакова И. А. Памятник византийской учительной литературы «Поучение благаго царства» Агапита и «Житие митрополита Филиппа» // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 527—545.

Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа. СПб., 2006.

Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок (VI—XII вв.) СПб., 2003.

Лозинский С. Г. Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. 13. С. 720—730.

Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. М. ; Л., 1956. Т. 12. С. 116—140.

Лурье Я. С. Послание вельможе Иоанну о смерти князя // Slavia. 1958. Vol. 27, seš. 2. С. 216—225.

Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М. ; Л., 1959. С. 19—97

Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М. ; Л., 1960.

Лурье Я. С. О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 78—100.

Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976.

Лурье Я. С. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the late XVth century // Medieval Russian Culture / ed. by H. Birnbaum and M. S. Flier. Berkeley ; Los Angeles ; London, 1984. P. 163—170. (Califonia Slavic Studies 12).

Лурье Я. С. О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских памятников) // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 61—68.

Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 434—439.

Лурье Я. С. Геннадий Гонзов // СККДР. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 145—146.

Лурье Я. С. Житие Иосифа Волоцкого // СККДР. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 273—276.

Лурье Я. С. Зосима // СККДР. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 364—367.

Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Л., 1988.

Лурье Я. С. Русь XV века: отражение в раннем и независимом летописании // Вопросы истории. 1993. № 11—12. С. 3—17.

Лурье Я. С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // Harward Ukrainian Studies. Камень Краеуголень. Rhetoric of the mediewal slavic world. Cambridge, 1995. Vol. XIX. С. 358—374.

Лурье Я. С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 80—88.

Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248—265.

Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV—XVI вв. Исследование. Тексты / изд. подг. Е. В. Белякова, К. Илиевская, О. А. Князевская, Е. И. Соколова, И. П. Старостина, Я. Н. Щапов. М., 2002.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви. Кн. 4, ч. 1. М., 1996.

Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2.

Макарий (Веретенников), архимандрит. Московский митрополит Макарий и его время. М., 1996.

Макарий (Веретенников), архимандрит. Сосланы на Спас-Камень // Вологда, 2000. Вып. 3. С. 215—217.

Макарий (Веретенников), архимандрит. Башкин Матвей // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 401—402.

Максим Грек. Сочинения. Троице-Сергиева лавра, 1910. Ч. 2.

Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979.

Медведев И. П. Правовая культура византийской империи. СПб., 2001.

Мейендорф И. Византийское богословие: исторические направления и вероучение. М., 2001.

Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos (сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова). СПб., 1895. С. 62—72.

Меняйло В. А. Две чудотворные иконы из Иосифо-Волоколамского монастыря // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 187—198.

Меняйло В. А. Иконография Преподобного Иосифа Волоцкого в XVI—XVII веках // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 227—252.

Миллер О. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского // ЖМНП. 1868. № 1—2. С. 527—545.

Миллер О. Инквизиторские вожделения ученого // Заря. 1870. Октябрь. Т. 10. С. 294—394.

Миллер Д. Монументальное строительство как показатель тенденций экономического развития Северной Руси в поздний киевский и монгольский периоды (1138—1462 гг.) // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси. Антология. Самара, 2001. Вып. 1. С. 98—142.

Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.

Мильков В. В. «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 114—121.

Мильков В. В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 136—190.

Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 2000.

Моисеева Г. Н. Валаамская беседа памятник русской публицистики XVI в. М. ; Л., 1958.

Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М. ; Л., 1965. Т. 21. С. 147—165.

Морозова Л. Е. Вопрос об авторе «Послания вельможе Иоанну о смерти князя», приписываемого Иосифу Волоцкому // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. 8. С. 37—57.

Морозова Л. Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990.

Мусин А. Становление церкви на Руси в IX—XIV веке. Средневековая русская христианская культура. Историко-археологическое исследование / The Edwin Mellen Press. Lewiston ; Queenston ; Lampeter, 2001.

Надгробное слово преподобному Иосифу, игумену Волоколамскому, ученика и сродника его инока Досифея Топоркова // Чтения ОЛДП. 1865. Кн. 2. С. 153—180.

Назаренко А. В. Адальберт // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 279—280.

Написание вдового попа, Георгия Скрипицы из Ростова града о вдовствующих попах // ЧОИДР. 1848. № 6, отд. 4. С. 45—54.

Народное движение в России в эпоху Смуты начала XVII в.: сборник документов. М., 2003.

Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина» // Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова, СПб., 1870. Отд. отт.

Нектарий, иеромонах. Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии. М., 1887.

Николаевский П. Русская проповедь в XV и в XVI вв. // ЖМНП. 1868. № 1—2. С. 298—389.

Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // РБС. 1909. Т. 19. С. 259—260.

Никольский К. Н. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879.

Никольский Н. К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в половине XVII в. // Христианское чтение. 1907. Август. С. 153—159; 1908. Февраль. С. 267—292; Июнь—июль. С. 880—907.

Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. СПб, 1910. Т. 1, вып. 2.

Никольский Н. К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6. С. 1—23.

Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5.

Новикова О. Л. Материалы для изучения русского летописания конца XV — первой половины XVI в. 1. Летописные подборки рукописи Погод. 1596 // Очерки феодальной России. М. ; СПб., 2007. Вып. 11. С. 132—258.

Оксиюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.

О ереси жидовствующих: новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. М., 1902.

Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

Орлова М. А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI в. СПб., 2003. С. 212—221.

Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. 2-е изд. М., 2000.

Островски Д. Монгольские корни русских государственных учреждений // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период киевской и московской Руси : антология. Самара, 2001. Т. 1. С. 143—171.

Павлов А. С. Вопрос о ереси жидовствующих на VI Археологическом съезде (Ответ г. Иловайскому) // Современные известия. 1884. № 266.

Памятники литературы Древней Руси. 2-я половина XV в. М., 1982.

Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 1. С. 1—40; № 2. С. 253—295; № 3. С. 1—59.

Панова Т. Д. Софья Палеолог. М., 2008.

Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. Л., 1928 // СОРЯС. Т. 1, вып. 10. С. 108—167.

Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия. // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1.

Петрухин В. Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир, искусство Константинополя и национальные традиции : тезисы докладов Международной конференции. СПб., 2000. С. 57—59.

Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 60—132.

Петрухин В. Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Ab imperio. 2003. № 4. С. 654—657.

Петрухин В. Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // О. В. Белова, В. Я. Петрухин. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим ; М., 2008. С. 169—190.

Питирим (Нечаев), митрополит. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 76—81.

Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Эстетика преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 11—18.

Пихоя Р. Г. Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171—175.

Плигузов А. И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. М., 1984. С. 174—186.

Плигузов А. И. Вторая редакция минейного жития Иосифа Волоцкого // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1984. С. 29—55.

Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51—75.

Плигузов А. И. «Соборный ответ 1503 г.» // РФА. М., 1988. Т. 4. С. 749—842.

Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // РФА. М., 1992. С. 1043—1061.

Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90—139.

Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996.

Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999.

Попов Г. В. Дионисий // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 272—280.

Попов Г. В. Древнейшие монастырские иконы. Дионисий иконник и преподобный Иосиф // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 182—186.

Попов Н. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. 18, кн. 1. С. 173—197.

Попов Н. Саввино житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиографическая летопись. СПб., 1914. № 1, вып. 50. С. 59—71.

Попов Н. П. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе // ИОРЯС. Л., 1926. Т. 31. С. 189—230.

Попов Н. П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки, 1940. Т. 7. С. 34—58.

Порфирьев И. Я. Предисловие / Просветитель или обличение ереси жидовствующих. 2-е изд. Казань, 1882. С. III—XIX.

Послание инока Саввы на жидов и на еретики // О ереси жидовствующих: новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. М., 1902. С. 1—94.

Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986.

Пресняков А. Е. Московское царство // Российские самодержцы. М., 1990. С. 323—434.

«Пречистому образу твоему поклоняемся»: образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995.

Приселков М. Д. Борьба двух мировоззрений // Россия и Запад. Сборник статей, посвященных С. Ф. Платонову. Пг., 1923.

Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 329—369.

Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского // Памятники культуры: новые открытия : ежегодник. 1974. М., 1975. С. 37—54.

Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 50—70.

Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV— XV вв. Л., 1987.

Прохоров Г. М. Нил Полев // СККДР. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 128—131.

Прохоров Г. М. Автографы Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Соч. СПб., 2005. С. 5—76.

Пыпин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883.

Пыпин А. Н. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский // Вестник Европы. 1894. Кн. 6. С. 746—759.

Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia mediaevalis. München, 2001. Т. 1. S. 126—149.

Рамазанова Н. В. «Истины сказатель и нечестия обличитель». Преподобный Иосиф Волоцкий и служба ему в источниках XVI—XVII вв. // Музыкальная академия. 2001. № 1. С. 18—23.

Рамазанова Н. В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI—XVII вв. СПб., 2004.

Рандин А. В. Евреи в средневековой Чехии (до начала XVI в.) // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы: средние века — начало нового времени. М., 1993. С. 67—71.

Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

Розов Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М. ; Л., 1962. Т. 18. С. 294—304.

Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003.

Романова А. А. Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к пасхалии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1997. С. 103—110.

Романова А. А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV—XVII вв. СПб., 2002.

Романова А. А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 162—201.

Ромодановская В. А. Геннадий (Гонзов). Просветительская деятельность // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 592—594.

Российское законодательство X—XX вв. М., 1985. Т. 2.

Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 21—31; № 4. С. 21—31.

Рыбаков Б. А. Стригольники. Русские гуманисты XIV в. М., 1993.

Русина О. Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сикету IV з 1476 року: нові аспекти дослідження // Ковчег : науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. № 5. С. 50—72.

Русская историческая библиотека. СПб., 1908. 2-е изд. Т. 6.

Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879.

Сборник императорского русского исторического общества. Т. 35. Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. СПб., 1882.

Сведения о соборах, бывших в русской церкви в XIV—XV вв. // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. Январь—Июнь. С. 353—376.

Седельников С. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 33—58.

Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 121—136.

Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Ч. 1. М., 1997.

Синицына Н. В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 96—125.

Синицына Н. В. Спорные вопросы истории нестяжательства или о логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII веков : тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. М., 1990. С. 250—254.

Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998.

Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479—1510-е годы) / подг. текста и исследование Т. И. Шабловой. СПб., 2004.

Сиренов А. В. Московский книжник конца XV в. Петр и его произведение // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 582—585.

Скрынников Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988.

Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси в XIV—XVI вв. Новосибирск, 1991.

Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992.

Скрынников Р. Г. Нестяжатели и осифляне на соборе 1503 г. // Русское православие: от прихода до патриархата. Волгоград, 1998. С. 126—142.

Славяно-молдавские летописи XV—XVI вв. М., 1976.

Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1978. Вып. 5.

Смирнов А. В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. Приложение. М., 2001. Воспроизведение издания: Смирнов А. В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова. Казань, 1899.

Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.

Сморгунова Е. Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 176—186.

Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903.

Сперанский М. Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2004.

Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Репринт. изд.

Срезневский И. И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.

Стоу К. Отчужденное меньшинство: евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим ; М., 2007.

Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.

Строев П. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Савво-Строжевского и Пафнутьево-Боровского. СПб., 1891.

Татищев В. Н. Собр. соч. М., 1996. Т. 6: История российская. Ч. 4.

Таубе М. Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 239—246.

Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежавшие И. А. Вахромееву. М., 1906.

Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии» Московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986. С. 45—61.

Тихонюк И. А. Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 172—176.

Топоров В. Н. «Спор» или «дружба» // AEQUINOX. Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 91—162.

Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 28—43.

Топоров В. Н. Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1.

Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связи с современным антисемитизмом. М. ; Иерусалим, 1998.

Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999.

Тыпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и средневековой Болгарии. София. 1996.

Турилов А. А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27—38.

Турилов А. А., Чернецов А. В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI—XVI вв. М., 1989. С. 407—429.

Турилов А. А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121—137.

Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII в. М., 2008.

Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон. Київ, 2004.

Ульяновский В. И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475—1503 гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 209—233.

Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1.

Успенский Ф. Б. Скандинавы, варяги, Русь. М., 2002.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Федышин С. В. О датировке ферапонтовских фресок // Ферапонтовский сборник. М., 1985. Вып. 1. С. 38—46.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Флоря Б. Н. Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Русско-Балкански културни връзки през средневековието. София, 1982. С. 123—143.

Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.

Флоря Б. Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в.) // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 40—81.

Флоря Б. Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007.

Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. Греческие рукописи в России. М., 1977.

Фроянов И. Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М., 2007.

Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине. М., 1996. С. 48—95.

Хоулетт Я. Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 53—73.

Хоулетт Я. Р. Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III / Санкт-Петербургский гос. ун-т // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. СПб., 2006. Т. 1. С. 118— 130.

Хрущев И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868.

Цветков М. А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с новгородскими кормчими конца XV — начала XVI вв. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 179—196.

Черепнин Л. В. Русские феодальные архивы XIV—XV вв. М. ; Л., 1948. Ч. 1.

Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV—XVI вв. М., 1996.

Чернов С. З. Волок Ламский в XIV — первой половине XVI в. Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998.

Чернявская В. Е. Лингвистика текста: поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. М., 2009.

Чугреева Н. Н. Преподобный Сергий Радонежский. М., 1992.

«Чюдеси от икона Господа нашего Иисуса Христа и пречистые Богородицы, преп. игумена Иосифа Волоцкого чюдотворца» / публ. подгот. В. А. Меняйло // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель : сборник статей. М., 2008. Приложение 2. С. 430—431.

Шаблова Т. И. Келарские обиходники Кирилло-Белозерского монастыря как исторический источник // История православия в России: люди, факты, источники. СПб., 1995. С. 51—61.

Шалина И. А. Произведения древнерусского искусства из Иосифо-Волокламского монастыря в собрании Государственного Русского музея // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель : сборник статей. М., 2008. С. 199—226.

Шаромазов М. Н. «Наш» или «Покой» (о времени создания описи Иосифо-Волоколамского монастыря, опубликованной В. Т. Георгиевским) // От Средневековья к Новому времени : сборник статей в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 571—586.

Шевченко Е. Э. Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. М. ; СПб., 2007. Вып. 11. С. 285—289.

Шишкин И. Г. «Технология московской победы», или к вопросу о влиянии Золотой Орды на развитие Российской государственности XIII—XVI вв. // Исследования по русской истории и культуре : сборник статей к 70-летию профессора И. Я. Фроянова. М., 2006. С. 264—275.

Шишков А. М. Готшальк // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 221—222.

Шмалий В., священник. Арий // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 3. С. 226.

Штайндорфф Л. Поминание усопших как общее наследие западного Средневековья и Древней Руси // «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 40—47.

Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII в. М., 1978.

Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews & Slavs. V. 4. Jerusalem ; St. Petersburg, 1995. P. 9—27.

Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 306—355.

Янин В. Л. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003.

Янин В. Л. Средневековый Новгород. М., 2004.

Althoff G. Otto III. Darmstadt, 1996.

Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 2009 (4. Auflage).

Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002.

Auffarth Ch. Die Ketzer. München, 2005.

Baker A. Messalianism: the monastic Heresy // Monastic Studies. 1974. 10. P. 135—141.

Barthelemy D. La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des X et XI siecles. Paris, 1997.

Baumgärtner I. Kunigunde — eine Kaiserin aus der Jahrtausendwende. Kassel, 1997.

Beck H. G. Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. Мьnchen, 1993.

Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages / A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979.

Borgolte M. Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im «spatial turn» // Historische Zeitschrift Band. 2008. 286. P. 359—402.

Borst A. Die Katharer. Stuttgart, 1953.

Braun H.-J. Das Jenseits: die Vorstellungen der Menschheit uber das Leben nach dem Tod. Zurich ; Dusseldorf, 1996.

Burr G. The Year 1000 and the Antecedents of the Chrusades // American Historical Review. 1901. 6. P. 429—439.

Carozzi C. Weltuntergang und Seelenheil. Apokaliptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1996.

Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. Freiburg, 1998.

Dahn F. Historische Romane in 6 Bänden. Wien. 1977. Bd. 6.

Dinzelbacher P. Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg ; Basel ; Wien. 1999.

Duby G. Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000. Köln, 1996.

Fine J. V. Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of judaizers // Speculum. 1966. 16/3. P. 500—504.

Fried J. Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende // Deutsches Arhiv für Erforschung des Mittelalters. 1989. 45. P. 381—473.

Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition In Early Rus' History and Historiography // Ruthenica. Київ, 2003. II. P. 61—71.

Goldfrank D. Old and New Perspectives on Josif Volotsky's Monastic Rules // Slavic Review. 1975. Vol. 34. № 2. P. 279—301.

Goldfrank D. The Deep Origins of Tsar' — Muchitel'. A Nagging Problem of Muskovite Political Theory // Russian History/Histoire russe 31. 2005, 3/4. P. 341—354.

Goldfrank D. Nil Sorskii and Prosvetitel' // Rude & Barbarous Kingdom Revisited: Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey // Slavica Publishers. 2008. P. 215—230.

Gouguenheim S. Les fausses terreurs de l'an mil. Paris, 1999.

Guran P. The Byzantine «New Jerusalem» at the Crossing of Sacred Space and Political Theology // Новые Иерусалимы: перенесение сакральных пространств в христианской культуре : материалы Международного симпозиума. М., 2006. P. 20—23.

Halperin Ch. J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed // CASS. 1975. Vol. 9. P. 141—155

Hösch E Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975.

Klier J. Judaizing without Jews? Moscow — Novgorod, 1470—1504 // Culture and Identity in Muscovy, 1359—1584. M., 1997. P. 336—349.

Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jhare in der Apokalypse // Stimmen der Zeit. 1999. Bd. 217. Heft 12. S. 795—805.

Lambert M. The Cathars. Oxford, 1998.

Landes R. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography. Medieval and Modern. Speculum. 2000. 75. P. 97—145.

Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988—1504). Lund 2002. 2. Jews and Christians in medieval Russia — assessing the sources. Lund 2002. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2007. Bd. 55. Heft 1. S. 80—85.

Lilienfeld F. Die Haresie des Fedor Kuricyn // Forschungen zur Osteuropische Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd. 24. S. 39—64.

Macrides R. J. Simony // The Oxford Dictionary of Byzanium. New York ; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1901—1902.

Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Munchen, 1984.

Michelis De. C. G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993.

Molnar A. Die Waldenser. Freiburg, 1993.

Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988—1504 II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

Pereszetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. С. 603—650.

Pfister Chr. Etudes sur le regne de Robert le Pieux (996—1031). Paris, 1883.

Romanchuk R. The reception of the Jidaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: A Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the «Cipher in Squares», and the «Laocidean Epistle» // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / ed. V. V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 144—165.

Seebohm T. M. Ratio und Charisma. Ansàtze und Ausbidung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverstandnisses im Moskauer Russian. Bonn, 1977.

Soldat C. Urbild und Abbild. Untersuchungen zu Herrschaft und Weltbild in Altrussland, 11—16 Jahrhundert. München, 2001. (Slavistische Beitrage ; bd. 402).

Soldat C. Von der Freiheit eines Ratgebers im frühneuzeitlichen Russland // Klaus Zernack zum 75. Geburtstag. Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung. 2008. 57. Heft. 1. S. 23—33.

Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert / Herausgegeben und übersetzt von L. Steindorff unter Mitarbeit von R. Koke, E. Kondraškina, U. Lang und Nadja Pohlmann. Köln ; Weimar ; Wien, 1998.

Špidlik T. Joseph de Volokolamsk: Une chapitre de la spiritualité russe. Roma, 1956.

Steindorff L. Memoria in Altrussland. Stuttgart, 1994.

Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. № 70. P. 7—17. (Images of Power Medieval History/Discourse/Literature).

Swanson R. N. Religion and devotion in Europe 1215—1515. Cambridge, 1995.

Szeftel M. Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1965. 13. Bd 1, № 1. S. 19—29.

Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews & Slavs. 1995. Vol. 3. P. 168—198.

Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, 1995. Vol. 19. P. 671—685.

Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / ed. V. V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 185—208.

Tremp E. Das Jahr Tausend in der Europäischen Geschichte: Endzeitangst oder Neubeginn? // Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitenwenden aus historischer Sicht / Herausgegeben von Walter Koller. Zürich, 1999. S. 81—104.

Voss G. Das Jungste Gericht in der Bilden Kunst des Fruhen Mittelalters. Leipzig. 1884.

Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992.

Wieczynski J. L. Hermetizm and Cabbalism in the Hersy of Judaizers // Renaissance Quarterly. 1975. 28. P. 17—28.

Wimmer E. Novgorod — ein Tor zum Westen? Die Überzetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500). Hamburg, 2005. (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa ; bd. 13).

Wollasch J. Totengedenken im Reformmonchtum // Monastische Reformen des 9. und 10. Jahrhunderts. Sigmaringen, 1989. S. 147—166.

Творчество Иосифа Волоцкого (1439—1515) справедливо считается ключом к идеям и направлениям, доминировавшим в политической идеологии, богословии, литературе и искусстве России на протяжении XVI в. Основанный им Иосифо-Волоколамский монастырь стал религиозно-политическим центром, оказывавшим влияние на все сферы жизни страны. В монографии содержится очерк жизни и деятельности Иосифа Волоцкого и дается краткий обзор его творчества. Рассматриваются недостаточно изученные в исторической литературе вопросы: феномен ожиданий конца света на исходе 7-й тысячи лет от сотворения мира (1492 г.), загадочная ересь жидовствующих, а также некоторые особенности личности первого государя всея Руси Ивана III. В центре внимания находится история создания первого русского богословского трактата «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Предложен оригинальный взгляд на происхождение памятника, пересмотрены устоявшиеся взгляды на взаимосвязь между трактатом и текстами посланий знаменитого книжника.